

“Carece de ter muita coragem...”: uma travessia afro-indígena e galega em *Grande sertão: veredas*¹

Henrique Rodrigues Leroy*

Resumo

Este ensaio propõe uma leitura contemporânea de um episódio de *Grande sertão: veredas*, sob a perspectiva dos estudos translíngues e decoloniais. O objetivo é trazer exemplos de uma contralíngua, com a finalidade de contribuir para a desnaturalização e a desconstrução das colonialidades das linguagens. Com base em diferentes dicionários das línguas banto (kimbundo, umbundo e kikongo), iorubá, tupi, galega e portuguesa, bem como das categorias da antropologia da linguagem, tomadas como instrumentos de geração de registros, este texto pretende, primeiramente, identificar a quais línguas pertencem as palavras analisadas e, em seguida, discorrer sobre os resgates históricos e culturais das indexicalidades produzidas por essas palavras no contexto literário rosiano específico. As análises do léxico identificado trazem à tona a memória ancestral em detrimento da consciência colonizadora, que homogeneiza e apaga diferenças. O mergulho nos redemoinhos linguageiros fecundos da primazia do texto literário de João Guimarães Rosa revelou, em seu rico e diverso repertório

¹ Texto em homenagem aos 70 anos de publicação da obra *Grande sertão: veredas*, de João Guimarães Rosa. Também em reverência ao texto rosiano, este ensaio não está dividido em seções, caracterizando-se como um texto-rio, que corre e flui em direção à sua voz. Confira também a obra *Infinitamente Rosa*: 60 anos de *Corpo de baile* e de *Grande sertão: veredas* (2018), livro organizado pelas Professoras Cleusa Rios Pinheiro Passos, Yudith Rosenbaum e Sandra Guardini Vasconcelos, em homenagem aos 60 anos dessas duas grandes obras rosianas.

* Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutor em Letras: Linguagem e Sociedade pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), com estágio pós-doutoral pela USP, pela UFBA e pelo Instituto da Língua Galega (ILGa) da Universidade de Santiago de Compostela (USC), na Galícia, Espanha. Professor da Faculdade de Letras da UFMG. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2902-1713>.

lexical, Brasis profundos oralizados, que trazem, em sua ancestralidade, a estruturação indígena, africana e galega da nossa língua brasileira. Assim, lançar as lentes das translanguagens, da decolonialidade e da antropologia das linguagens sobre a obra rosiana pode contribuir para a desnaturalização da colonialidade das linguagens, que nos impede de ver a beleza das raízes e das profundezas de um Brasil que pulsa, existe e resiste. A construção da linguagem na obra *Grande sertão: veredas*, analisada sob a perspectiva proposta neste ensaio, revela aos seus leitores as línguas-culturas dos povos ribeirinhos e barranqueiros em suas solidariedades dos existires.

Palavras-chave: *Grande sertão: veredas*; estudos translíngues; estudos decoloniais, memória ancestral; rio São Francisco.

“It takes a lot of courage”: Afro-indigenous and Galician Crossings in *Grande sertão: veredas*

Abstract

This essay, a tribute to the 70th anniversary of the publication of *Grande sertão: veredas*, proposes a contemporary reading of an episode that occurred within its pages from the perspectives of translingual and decolonial studies. The aim of this text is to provide examples of a counter-language in order to contribute to the denaturalization and deconstruction of the colonialities of languages. Through the use of different dictionaries of Bantu languages (Kimbundo, Umbundo, and Kikongo), Yoruba, Tupi, Galician, and Portuguese, and the categories of the anthropology of language as instruments for generating records, this text intends, firstly, to identify to which languages each analyzed word belongs, and then to discuss the historical and cultural recovery of the indexicalities produced by these words in the specific literary context of Guimarães Rosa. Analyses of the identified lexicon bring to light ancestral memory, overriding the colonizing consciousness that homogenizes and erases differences. Diving into the fertile linguistic whirlpools of João Guimarães Rosa's literary text revealed, through his rich and diverse lexical repertoire, profound oralized Brazils that carry, in their ancestry, the indigenous, African, and Galician structuring of our Brazilian language. Thus, bringing the lenses of translinguistics, decoloniality, and the anthropology of languages to Rosa's work can contribute to the denaturalization of the colonality of languages that prevents us from seeing the beauty of the roots and depths of a Brazil that pulsates, exists, and resists. The construction of language in the work *Grande*

sertão: veredas, analyzed from the perspective presented in this essay, reveals to its readers the languages and cultures of the riverside and riverbank communities in their shared existence.

Keywords: *Grande sertão: veredas*; translingual studies; decolonial studies, ancestral memory; São Francisco river.

Recebido em 22/07/2025 // Aceito em: 11/05/2026

Velho Chico... Velho por quê? Por que vivi muito? E daí? Velho não é quem vive muito, mas, quem não sabe viver. Comigo não... Arranco da vida tudo que posso e vai ser sempre assim. Acompanho o Mundo! Dou as voltas que ele dá. Não sou rabugento, não censuro ninguém, não reclamo; Tudo que encontro no caminho, vou levando, vou levando... Sabe por que me chamam de Velho Chico? Porque sou um bom contador de estórias. E... vou começar (Figueiredo, 1982, p. 9).

O excerto que abre este texto pertence ao livro *Maria da Cruz e o Velho Chico*, da escritora e educadora mineira Augusta Figueiredo (1982). Essa obra conta a história de Maria da Cruz Torre Prado de Almeida Oliveira Matias Toledo Cardoso, a “líder social do Sertão Mineiro do São Francisco” (Figueiredo, 1982, p. 122). O preâmbulo desse livro, cujas palavras são essas que abrem este ensaio, são versos proferidos por uma voz lírica, que foi criada para interpretar o “Velho Chico”, marcando as relações entre a entidade rio, as pessoas e as estórias que atravessam suas águas e seus arredores. É a voz lírica do “Velho Chico” que abre o livro. Ao final do preâmbulo, essa voz lírica diz:

Vocês já sabem, é claro: sou o Rio São Francisco, o rio sertanejo que os mineiros resolveram chamar, carinhosamente, de Velho Chico! A Escritora deu a este livro o nome de “Maria da Cruz e o Velho Chico”. O Velho Chico vocês já conhecem... Deixo que ela fale, agora, da minha amiga de longos anos, a fabulosa Maria da Cruz!!! (Figueiredo, 1982, p. 21).

Aprendi com o filósofo Ailton Krenak (2019) que os rios falam e sentem, e que, por isso, têm memória e se emocionam. Para o povo Krenak, o rio é um parente, pertence à família e é muito sábio. Por isso, o rio Doce, para eles, é o rio *Watu*, que, na língua krenak, significa “rio grande” ou “água que corre”, e que,

por ser grande e muito antigo, também é chamado de “avô”,² um ancestral espiritual de muita sabedoria. Se o rio fala, ele também é um exímio contador de estórias. Tal qual o excerto que abre este texto, o “Velho Chico” nos enreda em inúmeros causos e, como ele disse que vai começar a nos contar algo, aproveito para trazer aqui mais uma frase da voz lírica que encena a figura do “Velho Chico”: “Depois de viver séculos e séculos preso dentro da terra, no meio daquela confusão toda, resolvi procurar minha liberdade. [...] e vim descendo, descendo... Por onde eu passava, um coro de pássaros me saudava” (Figueiredo, 1982, p. 10). Destaco, aqui, essa ação de descer, pois o transcurso descendente do “Velho Chico”, da sua nascente em Minas Gerais à sua foz na divisa de Sergipe com Alagoas, é o que me estimulará a tecer outra estória a partir de uma passagem muito significativa do romance *Grande sertão: veredas*: o encontro de Riobaldo com o Menino e a travessia no rio São Francisco. O descer das águas do “Velho Chico” vai envolver e atravessar as estórias, não somente de personagens “homens humanos”, como também de personagens outros que se imbricam nos redemoinhos linguageiros fecundos das culturas barranqueiras, carranqueiras e ribeirinhas, como os caboclos, as plantas, os animais e, até mesmo, a fé no Bom Jesus da Lapa. Este ensaio compreende a natureza a partir da cosmovisão e da cosmovivência indígenas de inseparabilidade entre natureza e cultura. Por isso, nessa perspectiva, os rios, assim como as profundezas do nosso inconsciente, podem acolher essa memória cultural e permitir sua exposição por meio das palavras proferidas pelos personagens. Assim, tais personagens

2 O Rio *Watu* vem sofrendo muito, sobretudo, após o crime ambiental e humano ocorrido em 2015. Além do Velho Chico e do “de Janeiro”, vários outros rios são importantes no livro *Grande sertão: veredas*, como o Urucuia, o Preto, o Pardo, o Carinhanha, o Rio do Sono e o Rio das Velhas. Este último é chamado, na língua tupi, de Guaicui. Para um aprofundamento nos estudos sobre a relação do Rio *Guaicui* com a obra *Grande sertão: veredas*, confira *A travessia dos fantasmas*: literatura e psicanálise em *Grande sertão: veredas* (2001), da Professora Márcia Marques de Moraes.

podem fazer avivar uma memória que, por muito tempo, em detrimento de uma consciência colonizadora, resta recalcada nas profundezas dos rios: a memória das culturas orais, afro-indígenas³ e galegas que habitam os Gerais⁴ rosianos e que foram oralizadas estilisticamente por Guimarães Rosa. Destarte, o objetivo principal deste texto é contribuir para a desnaturalização e a desconstrução das colonialidades das linguagens, isto é, para a visibilização da decolonialidade das linguagens,⁵ a partir da viagens lexicais, que podem adentrar as profundezas do texto literário, resgatando as memórias ancestrais por meio de instrumentais teórico-metodológicos advindos de dicionários diversos das línguas pertencentes à sub-família tupi-guarani, à família banto (kimbundo, umbundo, kikongo), às famílias iorubá e jeje, dicionários das línguas galega e portuguesa, bem como instrumentais da antropologia da linguagem, dos estudos decoloniais⁶ e dos estudos translíngues.⁷ Espera-

3 Confirmam o livro *Veredas nativas*: relações entre a “mitologia” e a cultura dos povos originários com a obra de João Guimarães Rosa, do pesquisador Edinael Sanches Rocha (2023). Neste livro, Edinael trabalha, na perspectiva da mitologia indígena, temáticas de contos rosianos, dentre eles, “Buriti”, presente no terceiro livro *Noites do sertão*, que compõe o *Corpo de baile* (2016), que também completa 70 anos em 2026.

4 Aqui, proponho uma ideia que diferencia “os Gerais” e “as Gerais”. “Os Gerais” referem-se aos cerrados mineiro, baiano e goiano, e “as Gerais” referem-se exclusivamente ao cerrado mineiro, das Minas Gerais.

5 Neste ensaio, entendo como “decolonialidade da linguagem” uma mirada mais profunda no significado das palavras afro-indígenas e galegas presentes no texto escrito ficcional. Decolonizar a linguagem é desnaturalizar a colonialidade da linguagem, isto é, a dimensão languageira da colonialidade do poder (Leroy, 2023). A colonialidade da linguagem (Veronelli; Daich, 2021) também é uma herança do colonialismo e pode reproduzir práticas colonizadoras, estereotipadas e homogeneizadoras por meio da língua. O colonizador também desumaniza aquele que não fala, performa ou escreve a sua língua.

6 Os estudos decoloniais propõem pensar e, sobretudo, agir no e com o mundo, a partir de outra perspectiva. O pensamento e a ação decoloniais, surgidos a partir da ampliação dos estudos críticos latino-americanos e das Ciências Sociais, propõem inverter a lógica dominadora, silenciadora e homogeneizadora da colonização e de todos os seus efeitos refletidos pelas colonialidades. Assim, tal práxis pretende desconstruir e desnaturalizar, em contextos diversos, práticas que trazem apenas uma visão de mundo: a visão “única” dos colonizadores, que impuseram seus corpos, discursos, saberes, ideologias, práticas culturais e, principalmente, práticas raciais estereotipadas, desumanizadoras e violentas. Para aprofundamento no tema, confira Quijano (2005), Lander (2007), Ballestrin (2013), Walsh (2013) e Leroy (2021).

7 As práticas translíngues partem do entendimento ampliado de língua como um recurso social, cultural, histórico, político e ideológico, e não apenas estrutural ou gramatical. Assim, os discursos que produzimos são formados por repertórios dinâmicos de linguagem que podem conectar, inclusive, traços linguísticos de outros idiomas em uma mesma frase. A função principal das práticas translíngues é visibilizar discursos, línguas, corpos, histórias e culturas de povos e de subjetividades/identidades que

se, assim, contribuir para a construção de uma contralíngua (hooks, 1994), uma língua contra-hegemônica que emergirá das profundezas dos rios como redemoinhos linguageiros fecundos e que visibilizará a “solidariedade dos existires” (Freire, 2013, p. 105), pois é uma língua oral que advém das sabenças⁸ dos povos ribeirinhos e que foi textualmente estilizada e oralizada por João Guimarães Rosa. É fundamental lembrar que Rosa oralizava o diálogo entre matrizes culturais diversas – indígenas, africanas e galegas – na urdidura de seus textos, incorporando neles um estilo literário *sui generis*. Sabemos que a própria condição literária do romance, a matéria literária, sempre permitirá novos e significativos efeitos. Entretanto, este ensaio tentará contribuir para a exposição de mais um desses infinitos efeitos literários: o efeito decolonizador das linguagens. Essa decolonização estará pautada nas diferentes possibilidades de sentidos que advirão de palavras diversas, sobretudo daquelas que pertencem às línguas indígenas, africanas e galega. Para os estudos decoloniais, a ideia social, histórica e cultural de raça foi construída a partir de 1492 – ano em que se configurou um sistema-mundo colonial que instituiu a Europa como centro e os demais continentes como periferias – para desumanizar e apagar as subjetividades e as produções epistemológicas e linguístico-culturais daqueles que não fossem pertencentes ao colonizador, universalizando a raça branca e provincializando as populações não brancas. A ideia construída de raça e sua desnaturalização é basilar para os estudos decoloniais. Aníbal Quijano (2005) cunhou a categoria de “classificação social” em contraposição à categoria

sempre foram subalternizados, apagados e silenciados pelo *status quo* moderno-colonial homogeneizador e dominador. Para aprofundamento no tema, confira Canagarajah (2013), García e Wei (2014) e Leroy (2021; 2023; 2025).

8 Utilizo, aqui, a palavra “sabença” para visibilizar os saberes ancestrais oralizados produzidos pelas culturas ribeirinhas, barranqueiras e carranqueiras.

econômica de “classe social”, para trazer a ideia social de raça como elemento fundamental da divisão da produção de trabalho e do conhecimento. Por isso, justifica-se a escolha da língua indígena tupi e das línguas africanas da matriz banto (kimbundo, umbundo e kikongo) e iorubá, por serem línguas racializadas, e da língua galega, por ser uma língua oprimida e invisibilizada, embora tenha suas origens no Norte Global. Isso nos traz uma ponderação muito importante no sentido de que não há um Norte Global homogeneizador e opressor, uma vez que existem muitos *suis* epistemológicos dentro do próprio norte, como também podem haver vários nortes epistemológicos dentro do próprio Sul Global.

É esse movimento rumo a um sul epistemológico que este texto irá propor, a partir de uma leitura *suleada*⁹, *sentipensada*,¹⁰ *corazonada*,¹¹ *translínque* e decolonial de uma passagem fundamental de *Grande sertão: veredas*, que tem o “Velho Chico” como um personagem que fala, sente, envolve-se e vai levando, para todos nós, toda a cultura que o atravessa, bem como participa da formação do caráter dos dois personagens principais do romance, que, em 2026, completa 70 anos de publicação. São os sentidos ampliados das palavras, dos itens lexicais manifestados na superfície deste texto-rio, que nos

9 A expressão “sulear” foi utilizada pelo educador Paulo Freire (2013), em sua obra *Pedagogia da esperança*. A expressão “sulear” veio, transdisciplinarmente, do Professor Márcio D’Olne Campos, um físico que, em 1991, publicou o texto “A arte de sulear-se”, simbolizando uma virada ideológica em relação à palavra “nortear”. Ideologicamente, se utilizamos a palavra “sulear”, valorizamos, primeiramente, as epistemologias e os conhecimentos locais do nosso sul epistemológico.

10 O termo “sentipensar”, criado pelo sociólogo e pesquisador colombiano Orlando Fals Borda (2003), estimula o surgimento de outro perfil de educador, de militante e de intelectual, e desafia o *status quo* eurocêntrico, positivista e tradicional do pesquisador, visto que, para ele, coração e mente estão ligados para enfrentar os altos e baixos das travessias libertadoras.

11 O antropólogo e educador equatoriano Edgar Patricio Guerrero Arias (2010) criou esse termo *translínque* “corazonar” a partir das cosmologias e cosmovivências indígenas andinas, hibridizando o vocábulo “corazón” com o verbo “razonar”, “raciocinar” em espanhol. De acordo com Leroy (2022), “corazonar”, em português, resultaria em algo como “coraçãozar” ou “raciocinar com o coração”, para propor uma antropologia comprometida com a vida e com a decolonização do poder, do ser e do saber, visando a uma outra perspectiva antropológica a partir da Abya Yala (América Latina).

levarão às suas profundezas e aos seus fecundos redemoinhos linguageiros que poderão indexicalizar muitos Brasis profundos. A indexicalidade (Hanks, 1999) é uma categoria da Antropologia das Linguagens que, segundo Leroy (2025), analisa a mobilização dos significados das palavras, textos e discursos em determinados contextos e situações de interlocuções. A partir das indexicalidades, ideologias linguísticas (Silverstein, 2003) também podem entrar em disputa, manifestando características colonizadoras e libertadoras. Para iniciarmos a travessia neste texto, que também pode ser um rio de palavras, precisamos começar por algum porto. “Quem quer bandear a cômodo o São Francisco, também principia ali a viagem. O porto tem de ser naquele ponto, mais alto, onde não dá febre de maresia” (Rosa, 2019, p. 78). Entretanto, para descer o barranco, nos apropriaremos de duas categorias advindas dos estudos da filósofa e antropóloga belo-horizontina Lélia de Almeida Gonzalez (2020):¹² a memória e a consciência, categorias que advêm de seus estudos psicanalíticos. O diálogo entre memória e consciência refletirá o ponto mais alto e panorâmico do porto que não dá maresias, pois, a partir delas, identificaremos, primeiramente, o contexto de produção da linguagem escrita e ficcional. Reconhecer o contexto de produção dessa linguagem é dissipar a maresia, isto é, afastar a névoa que embaça as nossas mentes colonizadas, para que possamos resgatar as memórias ancestrais que fundamentam as estórias dos Brasis profundos.

Para Gonzalez (2020), a consciência ocupa o lugar da névoa, produzindo a maresia do encobrimento, da ocultação, do esquecimento, da alienação e do apagamento das sabenças que se encontram por trás dessa cortina colonizadora. Trata-

12 Este texto é também uma homenagem aos 90 anos de Lélia Gonzalez, uma das maiores intérpretes da cultura brasileira, completados em 2025.

se de uma ideologia geradora de saberes dominadores que apagam culturas ribeirinhas e barranqueiras orais e populares. Por outro lado, a memória será a ferramenta capaz de dissipar a neblina provocada pela “febre de maresia” do rio. A memória, para Gonzalez (2020), resgatará, do fundo do rio, aquela sabença que não é necessariamente escrita e que, por isso, não é grafocentrada;¹³ aquela sabença que é oral e que também é oralizada pelo texto literário, que advém dos causos e das anedotas das populações ribeirinhas e que pode ser lida como “o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção” (Gonzalez, 2020, p. 78). Trata-se dessa ficção que, como nos diz Antônio Candido (1995, p. 175), caracteriza a capacidade universal de fabular, de produzir literatura, esse “sonho acordado das civilizações”. Como nos ensina Roland Barthes (2013, p. 17), em sua *Aula*, ler literatura, com suas histórias e memórias profundas, é “ouvir a língua fora do poder, no esplendor de uma revolução permanente da linguagem”. Como estamos analisando, de uma maneira suleada e decolonial, o transcurso da travessia do “Velho Chico” por Riobaldo e pelo Menino, posso dizer, aqui, que a escrita ficcional desse episódio formador do caráter das personagens é pluriversal, por se tratar do universo em suas pluralidades. Assim, a partir dessa análise pluriversal, não deixaremos que a lógica dominadora e eurocentrada da consciência oculte, invisibilize e apague a memória. Na verdade, trataremos de descrever, ao longo desse episódio, que é uma travessia, a dialética da memória e da consciência. Deveremos estar atentos para o fato de que, a partir

13 Apesar dessa análise advir de um texto escrito, isto é, de um episódio muito significativo do romance *Grande sertão: veredas*, a linguagem que caracteriza a obra é profundamente oralizada e estilizada a partir das línguas-culturas dos Gerais e da densa erudição do escritor João Guimarães Rosa. Sobre oralização e vocalidade na obra rosiana, consulte Nogueira (2018) e Matheus (2024).

da superfície-consciência lexical e morfológica dos rios “De Janeiro” e “Velho Chico”, poderemos sulear nas profundezas desses mesmos rios, trazendo à tona as memórias, os saberes orais e oralizados que estavam ocultos e que podem nos revelar verdadeiros redemoinhos linguageiros fecundos. Esse fenômeno do redemoinho, um mote, um “*leitmotiv* do viver perigoso” (Mazzari, 2022, p. 32), recorrente em todo o romance *Grande sertão: veredas*, demonstrará sua astúcia no sentido de nos revelar as “mancadas do discurso da consciência” (Gonzalez, 2020, p. 79). Por isso, Gonzalez (2020) vai nos dizer que as memórias têm suas astúcias e seus jogos de cintura para impedir que as consciências dominadoras, colonizadoras e homogeneizadoras tirem de cena as histórias-memórias-palavras afro-indígenas e galegas presentes na travessia do “Velho Chico”. As memórias impedirão que as canoas fiquem esperando, “com as correntes presas na raiz descoberta dum pau-d’óleo, que tem” (Rosa, 2019, p. 78).

Antes que a travessia seja realizada, sabemos, por meio da narrativa, que Riobaldo estava ali, no porto do “De Janeiro”, para pagar uma promessa, pois ele “acabava de sarar de uma doença” (Rosa, 2019, p. 78). Do dinheiro acumulado das esmolas pedidas, metade iria para uma missa e outra metade iria ser colocada em uma *cabaça* muito bem tapada e breada para se jogar no rio São Francisco, “a fim de ir, Bahia abaixo, até esbarrar no *Santuário do Santo Senhor Bom-Jesus da Lapa*, que na beira do rio tudo pode” (Rosa, 2019, p. 78). A partir desse trecho, percebemos que, para que a promessa seja cumprida, a *cabaça* precisa descer o “Velho Chico” até o Santuário do Bom-Jesus da Lapa. O que poderia estar nas profundezas das memórias ancestrais advindas

dos estudos etimológicos da palavra *cabaça* e de algumas considerações sobre o *Santuário do Santo Senhor Bom-Jesus da Lapa*?

Antes dessa resposta, precisamos compreender um instrumental analítico que advém da antropologia das linguagens: a entextualização. De acordo com Leroy (2025), a entextualização (Rampton, 2006; Blommaert, 2012) consiste na extração de uma palavra, texto ou discurso de um determinado contexto, a fim de ser mobilizado e agenciado em outro contexto. A palavra que muda de contexto, ou viaja contextualmente, pode produzir novas indexicalidades ou significações. A palavra “cabaça”, entextualizada nessa travessia, pode indexicalizar uma memória ancestral banto, uma vez que sua etimologia está ligada a duas línguas da família banto (kimbundo e kikongo), nas quais significa “fruto do cabaceiro” (Queiroz, 2019). Trata-se de um fruto que é “usado no fabrico de vários utensílios das culturas africanas, como instrumentos musicais (berimbau, marimbas, xquerê etc.) e vasilhames de uso doméstico e ritual” (Lopes, 2015, p. 36). “Cabaça” também pode significar “criança gêmea que nasce em segundo lugar. Do quimbundo ou quicongo *kabasa*, gêmeo mais novo” (Lopes, 2012, p. 56); e “saco, alforje, mochila, na linguagem religiosa. Do Kikongo/Kimbundo (*ka*)*bas*a” (Castro, 2022, p. 334). “Cabaça” também consta nas ferramentas de busca galegas, como no *Diccionario de diccionarios* (Santamarina, 2003), contando 28 acepções, bem como no *Tesouro do léxico patrimonial galego e português* (Álvarez, 2025), contendo 33 acepções em Portugal e 6 acepções no Brasil. A grande maioria dessas acepções indexicalizam frutos advindos da planta cabaceira e que podem ser utilizados como recipientes. No *Diccionario da lingua galega* (Ferreiro

et al., 1995, p. 146), “cabaça” significa “froito da cabaceira, de tamanho grande, forma redondeada e com muitas sementes no interior”. A partir de outra entextualização, a palavra “cabaça” também indexicaliza “cabaço”, termo que, nos vários dicionários consultados (Lopes, 2012; Queiroz, 2019; Castro, 2022), significa “membrana himenal, virgindade feminina, mulher virgem, homem casto. Do Kimbundo *kabasu*, virgindade” (Lopes, 2012); e “hímen, a virgindade da mulher” (Queiroz, 2019, p. 63; Castro, 2022, p. 335).

Essas indexicalidades da “cabaça”, entextualizadas no texto literário, remetem ao ritual de travessia de dois pré-adolescentes de 14 anos para um mundo adulto de desejos e descobertas. A palavra “cabaça”, presente na consciência lógica da superfície do texto rosiano, nos remete às profundezas de uma memória ancestral que denota, nas línguas africanas racializadas da família banto (kimbundo e umbundo), uma etimologia ligada ao fruto da cabaceira, que pode ser transformado em recipiente. Ao mesmo tempo, a palavra “cabaça” pode nos remeter a “cabaço”, que, por sua vez, nos conduz ao romance de formação - *Bildungsroman* - (Mazzari; Marks, 2020) e a um “episódio que se constitui em verdadeiro rito de passagem” (Marks, 2020, p. 53). É a partir dessa primeira travessia, desse “percurso de aprendizagem da primeira juventude” (Marks, 2020, p. 52 e 53) que os personagens principais dessa travessia, Riobaldo e o Menino-Reinaldo-Diadorim,¹⁴ adentrarão e se despertarão para um mundo adulto de desejos e descobertas. Como nos diz o crítico literário Benedito Nunes (2013, p. 63), “Diadorim, ambíguo, menino que é também menina, desperta a alma de

14 Para um estudo detalhado sobre a polissemia e as possíveis leituras e indexicalidades múltiplas dos nomes das personagens na obra rosiana, confira a obra *Recado do nome*: leitura de Guimarães Rosa à luz do nome de seus personagens, da escritora e tradutora Ana Maria Machado (2013).

Riobaldo, infunde-lhe o desassossego, toque de Eros, que mais tarde, nos longes do sertão, se converterá em amor”. As memórias ancestrais estão sob a névoa-consciência-lógico-dominadora da superfície do rio; bruma que pode estar presente nas palavras do texto literário, mas que, ao serem analisadas à luz da antropologia das linguagens e dos estudos translíngues e decoloniais, abrem possibilidades para a descoberta dos redemoinhos languageiros fecundos que integram as urdiduras profundas da narrativa rosiana. Além de visibilizar a memória ancestral, trazer as origens africanas e galegas da palavra “cabaça” no texto também contribui para a decolonização da linguagem por meio das práticas translíngues, uma vez que Rosa escreve em uma língua brasileira em estado nascente e potencial; uma língua brasileira que foi formada e estruturada por línguas africanas (banto e iorubá e jeje), indígenas (sub-família tupi-guarani) e galega; uma língua brasileira que também pode ser chamada de pretuguês (Gonzalez, 2020), uma vez que esse pretuguês, mais do que a africanização e indigenização do nosso português brasileiro, constitui-se também pela modalidade oral de uma variedade linguística popular rural e urbana (rurbana) que sofre estigmas raciais e sociais. Essa variedade pretuguesa também caracteriza as línguas-culturas performadas por ribeirinhos, barranqueiros, carranqueiros e povos tradicionais que habitam os barrancos e as margens dos nossos rios e que fazem uso de muitas cabaças em seus cotidianos, como no exemplo a seguir: “De descer o barranco, me dava receio. Mas espiava as cabaças para boia de anzol, sempre dependuradas na parede do rancho” (Rosa, 2019, p. 78).

Como já citado anteriormente, a cabaça tapada e breada foi colocada no leito do rio São Francisco por Riobaldo para

pagar uma promessa ao Senhor Bom-Jesus da Lapa em razão da cura de sua enfermidade. Descendo o rio Bahia abaixo, a cabaça chegaria ao Santuário do Santo Senhor Bom-Jesus da Lapa. Conhecida como capital baiana da fé, a cidade de Bom Jesus da Lapa, no oeste da Bahia, é um grande centro de peregrinação. Lá, às margens do “Velho Chico”, está localizada a gruta, descoberta em 1691, onde fica a imagem do Bom-Jesus. Esse local de romaria é muito importante para a cultura sertaneja, composta por muitos brasileiros indígenas e ex-escravizados dos Gerais baiano, mineiro e goiano. Essa religiosidade, tão presente nas culturas orais dos nossos Gerais de romarias, também nos ajuda a mergulhar nas memórias dos ribeirinhos do “Velho Chico”, levando-nos para o suleamento e a decolonização das nossas mentes, embaçadas por uma lógica-consciência dominadora e colonizadora. É importante ressaltar que a palavra “cabaça”, na obra *O léxico de Guimarães Rosa* (Martins, 2020), não faz referência às suas origens africanas, galegas e portuguesas. Entretanto, a obra traz, nessa acepção, a entrada para “porongo”, que significa “cuia”, advindo de um “brasileirismo originário do quíchua,¹⁵ pelo espanhol platino” (Martins, 2020, p. 393).

Continuando o percurso-travessia suleado desse episódio-romance de formação, vamos, agora, descer o barranco com Riobaldo e o Menino: “Ele me deu a mão para ajudar a descer o barranco” (Rosa, 2019, p. 80). Após a titubeação receosa de Riobaldo em relação à fragilidade da canoa em que estavam, o Menino desvia a atenção de Riobaldo para a esplendorosa natureza ribeirinha: “‘As flores...’ — ele prezou. No alto, eram muitas flores, subitamente vermelhas, de *olho-de-boi* e de outras trepadeiras, e as roxas, do *mucunã*, que é um feijão

¹⁵ Língua indígena andina falada no Peru, na Bolívia, no Equador, na Colômbia, no Chile e na Argentina.

bravo” (Rosa, 2019, p. 80). De acordo com o *Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil* (Navarro, 2013, p. 318), *mukuna* é um “nome comum a plantas da família das leguminosas”. Para Martins (2020, p. 342), “é designação comum a várias leguminosas, cujas vagens têm um revestimento piloso que provoca prurido na pele de quem lhes toca”. Vale a pena mencionar que, na acepção *mucuna*, Martins (2020, p. 108) pede que vejamos a entrada *catuaba*, definida como uma “planta ornamental de flores amarelas que é tida por medicinal, afrodisíaca”. A autora também traz exemplos de *Sagarana* (Rosa, 2017), ao afirmar que “tudo aqui manda pecar e peca – desde a cigana-do-mato e a mucuna... até os cogumelos cinzentos e a erótica catuaba, cujas folhas, por mais amarrotadas que sejam, sempre voltam, bruscas a se retesar” (Martins, 2020, p. 108). Ademais, a leguminosa “olho-de-boi” também é conhecida como *mucunã*. De acordo com o *Houaiss* (2025), essa leguminosa pode ser usada contra o mau-olhado e energias negativas, bem como servir de amuleto. Na Umbanda, é utilizada em rituais para afastar influências malignas e atrair sorte. As sementes de “olho de boi” também podem ser usadas como oferendas para entidades como Pretos-Velhos, Caboclos, Boiadeiros e Baianos. Por fim, suas sementes também estão relacionadas à coragem, força e resistência. Observe que, a partir dos exemplos acima, quantas entextualizações e consequentes indexicalidades atravessaram a palavra “mucunã”. Todos esses sentidos atribuídos a “mucunã”, decorrentes das diversas viagens contextuais por ela realizadas pertencem à racializada língua tupi e contribuem para a decolonização das linguagens.

Miremos, vejamos e analisemos: no trecho sobre as flores, Riobaldo nos diz que o mucunã “é um feijão bravo” (Rosa, 2019,

p. 80). Ambas as plantas leguminosas, o mucunã e o olho-de-boi, podem ser indexicalizadas, a partir da entextualização do texto literário, como plantas bravas, no sentido de serem corajosas, de atrair energias positivas e de afastar inveja, mau-olhado ou olho-gordo. A travessia do São Francisco com o Menino vai exigir coragem, e essas plantas vão alimentá-los de muita bravura, mas também de desejos. Tratava-se de dois adolescentes, com Riobaldo contando seus 14 anos, em plena puberdade: “Mas eu olhava esse menino com um prazer de companhia, como nunca por ninguém eu não tinha sentido. Achava que ele era muito diferente, gostei daquelas finas feições, a voz mesma, muito leve, muito apazível” (Rosa, 2019, p. 79). Um pouco mais adiante, ele diz: “Fui recebendo em mim um desejo que ele não fosse mais embora, mas ficasse, sobre as horas, e assim como estava sendo, sem parolagem miúda, sem brincadeira – só meu companheiro amigo desconhecido” (Rosa, 2019, p. 79); “Senti, modo meu de menino, que ele também se simpatizava já comigo” (Rosa, 2019, p. 79). Tais manifestações de desejo e querença também nos remetem à passagem de *Sagarana* (2017)¹⁶ que Martins (2020) nos sugere, quando afirma que essas plantas mandam pecar e pecam, e também quando nos chama a atenção para a bravura de suas folhas, que sempre voltam a se reter, a tornar-se tensas e a enrijecer. Os rios “De Janeiro” e “São Francisco”, bem como suas vegetações ribeirinhas, representam ritos de passagem e de formação do caráter, do desejo e do amor desses dois personagens: “Foi o menino quem me mostrou e chamou minha atenção para o mato da beira, em pé, paredão, feito à régua regulado” (Rosa, 2019, p. 80). O mato em pé, rijo e rígido, bem exato, como se estivesse medido à régua, remete

¹⁶ A obra *Sagarana*, de 1946, completa 80 anos em 2026.

ao percurso do “de Janeiro”, que segue reto até o São Francisco. De acordo com Nunes (2013), Diadorim apresenta a Riobaldo o mundo áspero e magnífico do sertão. O autor também afirma que Diadorim pode ser associado ao rio São Francisco, com seus mistérios, enigmas e força. Como se fossem um só – rio e Menino – Diadorim-Menino apresenta a Riobaldo as esplêndidas flora e fauna ribeirinhas, ensinando-o “a ver a beleza que vai pelo mundo” (Nunes, 2013, p. 69). Mirem! Vejam! Um mato rijo que vai formando um paredão. O paredão aqui pode nos remeter ao outro “paredão” da batalha final. Alfa e Ômega no primeiro encontro. Destinos selados e traçados, “pois na infância já se emaranharam fios de incerta origem, que tecem a vida de um homem, em seu direito e avesso” (Nunes, 2013, p. 70). A língua indígena tupi da “mucunã” presente na superfície do texto literário, nos guia, como na Umbanda, para as profundidades das águas-palavras do “Velho Chico”, que nos revelam vegetações ribeirinhas fundamentais para esse rito corajoso de formação de Rio(baldo)¹⁷ e do Menino. Uma palavra indígena que pode caracterizar uma prática translíngua e decolonial no romance nos leva a memórias ancestrais não somente indígenas, mas também afro-brasileiras, quando trazemos o “olho-de-boi” como oferenda para entidades da Umbanda, espantando energias negativas e sendo também utilizado como amuleto da sorte. De fato, a decolonialidade da linguagem por meio das práticas translíngues, isto é, a visibilização da profundidade das palavras “mucunã” e “olho-de-boi”, desconstrói a consciência homogeneizadora, que nos impede de enxergar para além da superfície do rio. A colonialidade da linguagem foi desconstruída, levando-nos para os fecundos redemoinhos languageiros não somente das

17 Para um estudo mais aprofundado sobre o nome “Riobaldo”, confira a obra *Grandesertão.br*: o romance de formação do Brasil, do Professor Willi Bolle (2023). Para ele, o “baldo” vem do verbo alemão *baldowern* (explorar), que remete ao substantivo hebraico *ba'al-davar* (o dono das palavras e das coisas). Assim, “o narrador Riobaldo exerce o papel de um investigador dos discursos que falam da história do país, sobretudo daquilo que ela tem de oculto, demoníaco e dissimulado” (Bolle, 2023, p. 10).

profundezas do rio, mas também para as profundezas das raízes das vegetações ribeirinhas que o adornam e equilibram todo o seu ecossistema, realizando o verdadeiro trabalho de proteção de uma mata ciliar.

Antes de adentrar o “Velho Chico”, o Menino – “aquele menino, como eu ia poder deslembrar?” (Rosa, 2019, p. 80) – ainda apresentou a Riobaldo mais detalhes-encantos da natureza, como se estivesse preparando-o e encorajando-o a enfrentar “de repente, aquela terrível água de largura: imensidade” (Rosa, 2019, p. 80). “Um pássaro cantou. Nhambú? E periquitos, bandos, passavam voando por cima de nós. [...] Um papagaio vermelho: — ‘Arara for?’ — ele me disse. E — *quê-quê-quê?* — o arará perguntava” (Rosa, 2019, p. 80). Nessa atraente prosa-poética, a natureza nos presenteia com palavras indígenas da língua tupi. Segundo o *Dicionário Tupi Antigo*: a língua indígena clássica do Brasil (Navarro, 2013, p. 157), a entrada “nhambu” nos leva para “îambu”, que é uma “designação comum a aves tinamiformes da família dos tinamídeos. Duas de suas espécies menores são o NHAMBUXORORÓ e o NHAMBUXINTÃ. [...] Daí provém o nome da canção XITÃOZINHO E XORORÓ,¹⁸ dos compositores Serrinha e Athos Campos (do ano de 1939)”. Já Martins (2020, p. 351), no *Léxico de Guimarães Rosa*, nos diz que nhambu é uma “ave marrom, de pernas e bico vermelhos, desprovida de cauda, encontrada nos cerrados. Var. de **inhambu**, do tupi **inã bi**”. Ademais, Martins (2020, p. 351) também nos apresenta a entrada “**NHAMBU-CHORORÓ**. [...] Espécie de nhambu. // F. dic.: **inhambuxororó**. De **inhambu** + **xororó**, ‘sussurrante’”. Além do nhambú, também aparece uma possível “arara” vermelha da cor do amor: “Arara for?” (Rosa, 2019, p.

18 Canção muito conhecida na cultura oralizada sertaneja, que foi popularizada por Tonico e Tinoco, Ivo e Ivonete, e Chitãozinho e Xororó, cuja nomeação foi uma homenagem a essa peça do cancionário sertanejo popular brasileiro.

80). “Arara”, segundo Navarro (2013, p. 59), é a “designação comum a várias espécies de aves psitacíformes da família dos psitacídeos. São todas de grande porte, cauda longa e bico muito forte, com o qual se alimentam de frutas e sementes em geral”. Como nos ensina Meyer (2008, p. 201), a natureza, em Rosa, é um personagem e habita dentro de nós: “O ambiente/sertão não está separado das pessoas, dos bichos, das plantas, e sim dentro de cada um, caracterizando o jeito de ser e de viver”. Como Ailton Krenak (2020) também nos ensinou, devemos ressignificar o que entendemos por “recursos humanos” e por “recursos naturais”. Essa linguagem mercadológica deve dar lugar à linguagem simbiótica que dialoga com a natureza, pois dela viemos e para ela partiremos novamente, resgatando a noção telúrica de humanidade como húmus. E, mais uma vez, Krenak (2019) nos ensina que os seres da natureza sentem, se emocionam, choram e conversam conosco. É por isso que o araçari, um “tucano pequeno” (Martins, 2020, p. 39) personificado perguntava a Riobaldo, ao Menino e ao canoeiro: “— quê-quê-quê?” (Rosa, 2019, p. 80). Navarro (2013, p. 60) no diz que o araçari é uma “ave pisciforme da família dos ranfastídeos [...]”. Suas ventas são visíveis na superfície do bico; alimenta-se de pequenos frutos e bagas na floresta”. Será que o canto desse pássaro é semelhante a um questionamento? Martins (2020, p. 39) aponta, a partir de uma citação do conto “São Marcos”, presente em *Sagarana* (Rosa, 2017, p. 231), que o araçari faz discursos irônicos após muitos ensaios e reensaios, ao invés de fazer música, ao passo que o conto “São Marcos” se inicia com uma cantiga para espantar males.

Espantar males para Riobaldo, pois, para o Menino, “tudo nele era segurança em si” (Rosa, 2019, p. 80). Agora, eles

saíam do pequeno e tranquilo rio “De-Janeiro” e chegavam “no do-Chico” (Rosa, 2019, p. 80). A partir de agora, o medo de Riobaldo crescerá, uma vez que o São Francisco se transformou “sem espera, no corpo dum rio grande” (Rosa, 2019, p. 81). “E se deu que o remador encostou quase a canoa nas canaranas, e se curvou, queria quebrar um galho de maracujá-do-mato” (Rosa, 2019, p. 81). De acordo com o *Houaiss* (2025), canarana é “cana brava, planta gramínea, que vem de ‘cana’ + do guarani ‘rana’”. Segundo Assis (1985, p. 79), canarana é uma “vegetação que dá nos lugares alagadiços, nas margens dos rios e lagos, própria para alimentação do gado, sobretudo na época das enchentes. É também usada na medicina popular, em forma de chá, para curar infecções urinárias; é uma falsa cana (grifo próprio). Navarro (2013, p. 427) afirma que o sufixo “-rana”, que, no tupi, significa “semelhante a”, compõe mais de uma centena de palavras do português brasileiro. Assim como a palavra translíngue “Sagarana” – junção de “saga” (“estória épica”, no alemão) e “rana”¹⁹ (“semelhante a”, na língua tupi) – significa “semelhante a uma estória épica”, a também translíngue “canarana” pode remeter a algo semelhante à cana-de-açúcar. Por isso, “com o mau jeito, a canoa desconversou” (Rosa, 2019, p. 81), pois o apoio para a embarcação podia ser falso e tudo isso em meio à tentativa de quebrar um galho de maracujá-do-mato, definido por Martins (2020, p. 321) como uma “variedade de maracujá [...]. Do tupi **mboruku’ ya do-mato**”. O maracujá-do-mato poderia, então, trazer calma a Riobaldo, ao Menino e ao canoeiro. Mesmo sem o “murukuíá” (Navarro, 2013, p. 319), o

19 Tatarana é um dos tantos nomes associados ao personagem Riobaldo, que, de acordo com Martins (2020, p. 484), é uma “lagarta urticante capaz de provocar reações que variam de um eritema ligeiro a lesões mais extensas e fenômenos diversos [...]”.

// Do tupi **tata’rana**, ‘semelhante a fogo’. É um dos cognomes de Riobaldo”. Esse nome também se remete à boa pontaria do personagem jagunço Riobaldo em seu manuseio com as armas.

corajoso Menino “deu ordem ao canoeiro, com uma palavra só, firme mas sem vexame: — ‘Atravessa!’ O canoeiro obedeceu” (Rosa, 2019, p. 81).

Antes da travessia, não somente miremos, mas sobretudo vejamos a importância do resgate das memórias ancestrais afro-pindorâmicas²⁰ translíngues e decoloniais presentes nas profundezas dos rios “De Janeiro” e “Velho Chico”, e de toda a vida abundante que os cercam, como suas ricas fauna e vegetação. É como se a natureza presente em toda a profundidade desse léxico indígena, advindo da língua tupi, estivesse preparando os três personagens para a travessia até a outra margem do “Velho Chico”. Por meio da construção e do jogo de indexicalidades que nos são permitidos pelas entextualizações do texto literário – o que João Adolfo Hansen (2012) vai chamar de graus de indeterminação do texto literário –, permito-me dizer que a construção da linguagem literária de Rosa pode incitar o pensamento de que o Menino ultrapassa a fronteira da consciência lógica e colonizadora, e se aprofunda na memória ancestral indígena, iniciando Riobaldo na contemplação do nhambu, da arara vermelha e do araçari, que podem estar dando um recado, um possível alerta contra as canaranas, e, por fim, da mucunã e do olho-de-boi, que ajudarão a espantar os males que poderão advir desse atravessamento da infância para a vida adulta.

“Não me lembrei do Caboclo D’água, não me lembrei do perigo que é a onça d’água, se diz – a ariranha – essas desmergulham, em bando, e bécam a gente: rodeando e então fazendo a canoa virar, de estudo” (Rosa, 2019, p. 81). Os meandros da construção do texto literário podem sugerir que Riobaldo ainda está preso nos meandros da consciência. Por

20 Afro-indígenas.

isso, apesar de não ter se lembrado, ele tem medo do caboclo d’água. Se ele ultrapassasse essa consciência, visando à memória ancestral afro-indígena, poderia, inclusive, contemplar essa entidade. Martins (2020, p. 89) diz: “[C]ABOCLO-D’ÁGUA (V. ARIRANHA). Ente fantástico que à noite vira canoas e assombra barranqueiros, no rio São Francisco”. Sobre a ariranha, Martins (2020, p. 42) afirma tratar-se de um “mamífero carnívoro da família dos mustelídeos; onça-d’água. // Do tupi **ari’raña**. A autora também reproduz uma explicação de Guimarães Rosa a Curt Meyer-Clason: “A ariranha não é a lontra. É uma espécie de lontra enorme, nadadora e brava, pelo menos duas vezes e meia ou três maior que aquela. O **beca** aqui é corruptela do v. **abecar** = atacar, agarrar, atracar-se com” (Bussolotti, 1997, p. 146 *apud* Martins, 2020, p. 42). Castro (2022, p. 336), por sua vez, aproxima-nos de outro habitante das águas ao afirmar que o caboclo d’água, também chamado de nego-d’água ou moleque d’água, é um “ente fantástico que, à noite, vira as canoas e assombra barranqueiros no rio São Francisco, no Nordeste do Brasil”.

Diferentemente das acepções apresentadas por Martins (2020) e Castro (2022) acerca do caboclo d’água, este ensaio propõe uma leitura decolonial desse rito de iniciação e de passagem representado pelo encontro de Riobaldo com o Menino e por sua primeira travessia do “Velho Chico”. Essa leitura busca resgatar a memória ancestral afro-indígena de um rio vivo, que também é lar de muitos encantados, dentre os quais, o caboclo d’água. Devemos nos perguntar por que o caboclo d’água ataca e, sobretudo, a quem ele ataca. Qual tipo de barranqueiro ele ataca? Ele ataca todos os barranqueiros ou somente os barranqueiros que maltratam o rio e a natureza? Ele é um ser demoníaco ou

um ser de proteção, um guardião do rio? Miremos e vejamos, primeiro, o que significa caboclo. Segundo o *Dicionário escolar afro-brasileiro* (Lopes, 2015, p. 36):

CABOCLO(A) – Na umbanda, designação de cada uma das entidades ameríndias da linha de Oxóssi. No candomblé de caboclo, cada uma das entidades principais, reverenciadas como ancestrais dos primeiros habitantes da terra brasileira, num eloquente exemplo das inúmeras trocas e alianças entre indígenas e negros nas Américas.

Para Castro (2022, p. 336), o caboclo, ou o encantado, tem várias acepções, dentre elas, a de “designação genérica dada à personificação de espíritos indígenas brasileiros, também cultuados pelos iniciados ao lado das entidades negro-africanas, mas tidos na categoria de ‘nobres’ e não de ‘santos’”. Ao desenvolver essa definição, Castro (2022, p. 336) afirma ainda que, nos rituais de caboclo, são entoadas diversas línguas indígenas e africanas, de base congo-angola, misturadas a um português “rudimentar”. Essa leitura translingue e decolonial do caboclo, que também nos remete ao caboclo d’água, apresenta uma perspectiva distinta sobre esses seres. No tupi, inclusive, e segundo Castro (2022), *caaboca* pode significar “casa” e “habitante do mato”.²¹ O caboclo pode receber diversos nomes, como, por exemplo, Acaçá, Boiadeiro, Estrela-d’Alva, Flexa Negra, Juremera, Jundiara, Penaverde e Sultão das Matas.

As entextualizações das palavras no texto literário e suas riquezas indexicais permitem-nos pensar que, talvez, se Riobaldo fosse iniciado nessas memórias ancestrais, translingues e decoloniais afro-indígenas, não teria experimentado o “medo

21 Ainda de acordo com Castro (2022, p. 336), o caboclo também faz alusão ao “monumento em bronze, encimado por um indígena, simbolizando a vitoriosa batalha do Dois de Julho de 1823, quando ficou consolidada a independência do Brasil, com expulsão de tropas portuguesas da Bahia, no Nordeste do Brasil”.

imediato” (Rosa, 2019, p. 81). Pelo contrário, ele poderia se sentir protegido e tranquilo, pois os caboclos, inclusive, os caboclos d’água, mal nenhum poderiam fazer a quem estava apenas aprendendo a contemplar a pintura divina de toda a “belimbeleza” que é a natureza (Rosa, 2019, p. 39). Mas Riobaldo ainda carecia de muito aprendizado, pois o medo era tamanho que ele apresentava “arregalado dôidos olhos” (Rosa, 2019, p. 82). Por isso, o Menino lhe disse: “Carece de ter coragem...” (Rosa, 2019, p. 82).

E o Menino perguntou ao canoeiro: “Ah, tu: tem medo não nenhum? [...] — ‘Sou barranqueiro!’ — o canoeirinho tresdisse, repontando de seu orgulho” (Rosa, 2019, p. 82). Para Martins (2020, p. 65), barranqueiro é o “habitante ribeirinho do São Francisco. // Bras. pop. [Brasileirismo popular]”. As culturas barranqueiras, ribeirinhas e vazanteiras atravessam todo o romance *Grande sertão: veredas*, e não seria diferente nessa primeira travessia. Se não fosse o barranqueiro, o “canoeirinho” que “tresdisse”, com muita segurança e veemência, não ter medo da “aguagem bruta, traiçoeira – o rio é cheio de baques, modos moles, de esfrio, e uns sussurros de desamparo” (Rosa, 2019, p. 81), Riobaldo e o Menino não conseguiriam chegar à outra margem. E, após Riobaldo amanhecer a sua aurora, em razão do encontro da sua mão com a mão do Menino, “encostando e fazendo parte melhor da sua pele” (Rosa, 2019, p. 82), o canoeiro entoou uma “moda de copla que gente barranqueira usa: ‘*Meu Rio de São Francisco, nessa maior turvação: vim te dar um gole d’água, mas pedir tua bênção...*’” (Rosa, 2019, p. 82). Apesar de Riobaldo dizer que o canoeiro cantou feio, pode-se compreender, por meio das urdiduras do texto literário, que a memória ancestral e decolonial do “Velho Chico” foi ativada. A memória afro-

indígena-galega que canta o canoeiro, ao demonstrar profundo respeito pela entidade personificada que é o rio São Francisco – um rio que é seu, pois ele o chama intimamente de “meu” –, clama por sua bênção, pede-lhe licença com grande reverência e ainda lhe oferece um copo d’água. Toda essa reverência é feita para que todos naquela canoa possam navegar pela turvação de suas águas. Afirmo que a moda de copla barranqueira é afro-indígena em razão das culturas ribeirinhas indígenas e africanas que envolvem todo o entorno do rio São Francisco, como vimos nos estudos da palavra “caboclo”, e também é “galega”, uma vez que a palavra “copla” advém do idioma galego. De acordo com Martins (2020, p. 134), “copla” é uma “pequena comp. poét., geralmente em quadras, para ser cantada. // Do prov. **cobla**. Arc.”. Martins (2020) nos diz que “copla” deriva do provençal “cobla” e que é um arcaísmo. “Cobla” ou “copla” é uma unidade estrófica da poesia trovadoresca, movimento literário galego presente entre os séculos XII e XIV. Nesse período, apesar do reino de Portugal ter se separado do reino da Galícia/León, no século XIII, a língua falada em toda a região era o galego. A língua portuguesa só receberá esse nome no século XV, com as muitas traduções realizadas pelo infante dom Pedro, irmão do rei Duarte (1433-1438), da dinastia de Avis (Monteagudo, 2017). Portanto, “copla” é um termo galego, não um arcaísmo. Seria um arcaísmo se essa palavra não estivesse mais em uso. Entretanto, ela continua a ser amplamente utilizada não somente na língua galega contemporânea, mas também nos Brasis profundos, por comunidades ribeirinhas e barranqueiras. Segundo o *Tesouro do léxico patrimonial galego e português*, “copla” pode significar “cantiga, canción” (Regueira, 1989), e, no âmbito da literatura, designar uma “composición poética, polo xeral de catro versos

para ser cantada” (Dopazo, 2013). Assim a “moda de copla” entoada pelo canoeiro é uma peça de oralitura (Martins, 2003), uma vez que o corpo do “canoeirinho” evoca, oralmente, culturas indígenas, africanas e galegas, por meio do seu respeitoso e ribeirinho cântico, marcando, assim, seu corpo como um lugar de memória, como um lugar de afrografias da memória (Martins, 2021).

“Aí, o desejado, arribamos na outra beira, a de lá” (Rosa, 2019, p. 82). Na mesma perspectiva da análise da palavra “copla”, “arribamos” também merece uma mirada mais detalhada. De acordo com *O léxico de Guimarães Rosa* (Martins, 2020, p. 45), “arriba” significa “acima. // T. pop arcaizante”. Termo popular arcaizante. Voltemos ao arcaizante. Considerando as etapas históricas das variações e mudanças da língua portuguesa, o termo “arcaizante” refere-se a formas associadas a variedades do português dos séculos XVI ao XIX. Entretanto, a palavra “arribar” e suas variações já existiam na língua galega e continuam em uso tanto no galego contemporâneo quanto nas falas orais de comunidades ribeirinhas dos Brasis profundos. Nesse sentido, sua classificação como um termo arcaizante deve ser relativizada, uma vez que a palavra permanece viva em diferentes comunidades de fala. Ademais, o significado de “arribamos” no excerto que abre este parágrafo não é o que está descrito em Martins (2020). Segundo Ares (2002, p. 3), “arribar” significa “chegar a porto”. De modo semelhante, Rivas (2016)²² registra as acepções “chegar a embarcación ó porto no que remata a súa viaxe. *Arribar o porto*” e “fondear a embarcación nalgún lugar para evitar un perigo ou por outras necesidades;

22 Não foi identificada paginação para essas acepções no endereço eletrônico do *Tesouro do léxico patrimonial galego e português*.

recalar”. No *Diccionario de diccionarios* (Santamarina, 2003), uma ferramenta do Instituto da Língua Galega (ILGa), da Universidade de Santiago de Compostela (USC), encontram-se oito acepções para “arribar”, distribuídas em quatro dicionários galegos e galego-castelhanos, e todas elas indexalizam “chegar em terra” ou “aportar”. Portanto, Riobaldo, o Menino e o canoeiro chegaram à outra margem do “Velho Chico”. Arribando à beira de lá, o Menino pediu ao canoeiro: “— ‘Você não arreda daqui, fica tomando conta!’” (Rosa, 2019, p. 82). “Arredar” é uma palavra frequentemente associada às falas mineiras. Entretanto, ela também pertence ao léxico galego. De acordo com o *Tesouro do léxico patrimonial galego e português* (2025), “arredar” aparece em 16 entradas, todas elas associadas aos significados de “afastar” ou “separar”. O mesmo se observa no *Diccionario de diccionarios* (Santamarina, 2003), no qual encontramos 36 ocorrências, distribuídas em 22 dicionários galegos e galego-castelhanos; em todas elas, as acepções também remetem aos sentidos de “afastar” ou “separar”. Esses resultados nos levam para os estudos de Valentim (2017) e de Condé (2017), que nos ensinam que grande parte dos portugueses que vieram para as Minas Gerais eram da região norte de Portugal, que já foi a Gallaecia Romana, cuja língua era o galego. Até hoje, diversas variedades do português falado no norte de Portugal apresentam muita semelhança com a língua galega. É interessante trazer, aqui, toda uma galecidade presente na obra de João Guimarães Rosa. Como nos disse o escritor galego Valentín Paz-Andrade (1983, p. 93), em sua obra *A galeguidade na obra de Guimarães Rosa*, livro traduzido do galego para o português pelo grande amigo de Guimarães Rosa, Paulo Rónai, na seção “Filogênese Galiza-Sertão”:

Rapidamente, descobrimos a sincronia binária de um mesmo processo da língua comum – originariamente comum – obrando com aparente uniformidade, através de áreas geográficas opostas, e, ademais, longamente arredadas uma da outra, na convexidade hemisférica do mundo ocidental: a Galiza numa banda, a banda boreal, e o sertão intrabrasileiro na outra, a banda austral.

Vale destacar, aqui, também a diferença entre “galeguidade” e “galecidade”. Enquanto a primeira nos remete aos limites da Galícia atual, comunidade autônoma do Estado espanhol, a segunda refere-se à Gallaecia Romana, isto é, a uma Galícia ampliada, cujos limites se estendiam desde a cidade do Porto e o rio D’ouro, passando por Braga – a antiga Bracara Augusta, sua capital –, atravessando o rio Minho e alcançando os limites atuais da Galícia. Portanto, penso que a palavra presente no título da obra de Paz-Andrade não seria “galeguidade”, mas, sim, “galecidade”, uma vez que nosso mineirês e nossas variedades brasileiras do português falado nas Gerais e nos Gerais também são atravessados pela língua galega, que foi a língua do atual norte de Portugal e de toda a atual Galícia. Segundo Paz-Andrade (1983), a Gallaecia Romana também era a terra dos ascendentes do escritor João Guimarães Rosa.²³ Assim, resalto, aqui, mais uma vez, o potencial translíngue da obra rosiana. Por meio da perspectiva translíngua indígena, africana e galega, o texto rosiano visibiliza identidades e subjetividades por meio de estórias, de corpos e de línguas-culturas sertanejas, trazendo à tona as profundas memórias ancestrais em detrimento das consciências-lógicas limitadoras, colonizadoras e homogeneizadoras.

23 Aprendi a diferença entre “galecidade” e “galeguidade” por meio de diálogos muito ricos e interessantes com dois professores galegos: a Professora Rosario Álvarez Blanco, da Universidade de Santiago de Compostela (USC), e o Professor Xoán Carlos Lagares, da Universidade Federal Fluminense (UFF).

“Antojo, então, por detrás de nós, sem aviso, apareceu a cara de um homem!” (Rosa, 2019, p. 83). Segundo Martins (2020, p. 34), “antojo” significa “à vista, ante os olhos, antojado. [...] Do esp. **ant** (**e**) + **ojo**”. Mais um traço translíngue da narrativa, que, agora, advém do castelhano. E, “no parado das coisas” (Rosa, 2019, p. 83), o Menino e Riobaldo se viram ameaçados por aquele sujeito que projetava maldade nos dois que ali estavam “espreitando as distâncias do rio” (Rosa, 2019, p. 83) e não estavam fazendo sujice nenhuma. Até que, a partir de um lance, “que o olhar da gente não acompanha” (Rosa, 2019, p. 83), o Menino, muito inteligentemente, “seduziu” aquele sujeito e, dando um bote, como o do “Urutú”, cortou o ameaçador com uma “quicé”: “— ‘Quicé que corta...’ foi só o que disse, a si dizendo” (Rosa, 2019, p. 83). Para Martins (2020, p. 513), “urutu” é uma “cobra muito venenosa; jararaca pintada. // Do tupi **uru’tu**”. Urutu também será o nome dado a Riobaldo já adulto e grande líder do bando de jagunços que, um dia, foi do grande chefe Joca Ramiro e do ex-soldado e ex-político Zé Bebelo. Já “quicé”, segundo Martins (2020, p. 407), significa “faca pequena; caxirenguengue. // T. pop., region., do tupi **ki’sé**”.

“— ‘Carece de ter coragem. Carece de ter muita coragem...’ — ele me moderou, tão gentil” (Rosa, 2019, p. 83). Após o episódio corajoso do Menino, Riobaldo pergunta a ele se sempre foi assim: “— Você é valente, sempre?” (Rosa, 2019, p. 84). E o Menino respondeu a Riobaldo que ele era “diferente de todo mundo. Meu pai disse que eu careço de ser diferente, muito diferente...” (Rosa, 2019, p. 84). E assim também é este ensaio, que carece e careceu de ser diferente. Diferente no sentido de ser contracorrente e de trazer exemplos de uma contralíngua (hooks, 1994) brasileira, que, por meio da entextualização, indexicaliza

ideologias que vão muito além dos limites de uma língua nacional colonizadora e homogeneizadora. Uma língua popular indígena, africana, galega e também de muitos imigrantes que estruturaram e ainda estruturam essa língua que chamamos de brasileira. Por isso, utilizamos ferramentas translíngues e decoloniais para, por meio desta análise, desnaturalizarmos e desconstruirmos as colonialidades das linguagens. E essas colonialidades só puderam ser desnaturalizadas em razão de nosso mergulho profundo na primazia do texto literário rosiano, que nos revelou redemoinhos languageiros fecundos, performados oralmente até hoje por esses nossos Brasis profundos. Por isso, o grande crítico literário esmeraldense Fábio Lucas (2016, p. 33) uma vez disse que o *Grande sertão: veredas* atíça todos nós a abandonarmos “o eurocentrismo para buscarmos as razões e as emoções do sertão brasileiro”. A emoção do encontro com o texto rosiano é tamanha que nos faltam palavras para descrevê-la. Como nos diz o Menino: “O sério é isto, da estória toda – por isto foi que a estória eu lhe contei –: eu não sentia nada. Só uma transformação, pesável. Muita coisa importante falta nome” (Rosa, 2019, p. 84). A partir da narrativa de Rosa, esse etnógrafo e antropólogo do sertão, podemos ouvir, mirar, ver e aprender com as diversas e ricas estórias que o “Velho Chico” tem para nos contar. Sei dos limites de um ensaio como este para tratar de temas tão complexos e profundos, mas espero ter semeado um olhar diferenciado e contemporâneo para os estudos linguístico-literários ampliados. Ademais, estou ciente de que a análise de uma pequena, mas significativa, parte do romance *Grande sertão: veredas* não pode refletir e constituir a obra como um todo. Sei também que este estudo languageiro, antropológico, decolonial e translíngua não esgota as infinitas possibilidades de nos debruçarmos sobre

a criação rosiana, que vai muito além do que qualquer lente teórico-metodológica específica pode alcançar. Não obstante, reforço o convite para continuarmos a resgatar nossas memórias ancestrais afro-indígenas e galegas, a *corazonar*, a *sulear*, a *sentipensar*, a *translinguajar* e a *decolonizar* nossas miradas e visões a partir da prosa-poética única e libertadora de João Guimarães Rosa. A língua(gem) literária brasileira de Rosa na perspectiva translíngua e decolonial pode revelar para todos nós as mancadas dos discursos das consciências (Gonzalez, 2020) limitadoras, colonizadoras e homogeneizadoras, o que nos faz mergulhar profundo no rio-língua(gem) rosiano no sentido de resgatar as memórias ancestrais afro-indígenas, galegas e portuguesas, bem como suas “solidariedades dos existires” (Freire, 2013, p.105).

Referências

ÁLVAREZ, Rosario. *Tesouro do léxico patrimonial galego e português*. Santiago de Compostela: Instituto da Lingua Galega. Disponível em: <https://ilg.usc.gal/tesouro>. Acesso em: 12 jul. 2025.

ARES, Mónica Ameixide. *Pequena achega ó léxico mariñeiro dun porto galego*: celeiro. 2002. Traballo académico (Facultade de Filoloxía) – Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2002.

ASSIS, Rosa Maria Coelho de. *A fala cabocla no interior paraense*. 1985. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1985.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.

BARTHES, Roland. *Aula*: aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França, pronunciada dia 7 de janeiro de 1977. 1. ed. São Paulo: Cultrix, 2013.

BLOMMAERT, Jan. Chronicles of complexity: ethnography, superdiversity and linguistic landscapes. *Tilburg Papers in Culture Studies*, n. 29. Tilburg: Tilburg University, 2012.

BOLLE, Willi. *grandesertão.br*: o romance de formação do Brasil. 2. ed. São Paulo: Ed. 34; Duas Cidades, 2023.

BUSSOLOTI, Maria Aparecida Faria Marcondes. *Proposta de edição da correspondência inédita entre João Guimarães Rosa e seu tradutor Alemão Curt Meyer-Clason (23 de janeiro de 1958 a 27 de agosto de 1967)*. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997. Mimeografado.

CAMPOS, Márcio D’olne. A arte de sular-se. In: SCHNEIDER, T. (org.). *Interação museu-comunidade pela educação ambiental*: manual de apoio ao curso de extensão universitária. Rio de Janeiro: Uni-Rio/Tacnet Cultural, 1991. p. 1-3.

CANAGARAJAH, Suresh. *Translingual practice*: global English and cosmopolitan relations. Nova York: Routledge, 2013.

CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: CANDIDO, Antonio. *Vários escritos*. São Paulo: Duas cidades; Ouro sobre azul, 1995, p. 169-191.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Camões com dendê*: o português do Brasil e os falares afro-brasileiros. Topbooks: Rio de Janeiro, 2022.

CONDÉ, Valéria Gil. Convergência do léxico por contato entre o português brasileiro e o galego modernos. *LaborHistórico*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 97-107, jul./dez. 2017.

DOPAZO, José Manuel Entenza. *Patrimonio lingüístico e cultural da Illa de Ons*: textos e estudo. 2013. Memória de licenciatura – Faculdade de Filoloxía, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2013.

FALS BORDA, Orlando. *Ante la crisis del país*: ideacción para el cambio. Bogotá: El Áncora Editores; Panamericana Editorial, 2003.

FERREIRO, Xosé Ramón; DUBERT, Francisco; MOSCOSO, Eduardo M.; SOUSA, Xosé Carlos. *Diccionario da lingua galega*. Vigo: Obradoiro; Santillana, 1995.

FIGUEIREDO, Augusta. *Maria da Cruz e o Velho Chico*. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora do autor, 1982.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 55. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

GARCÍA, Ofelia; WEI, Li. *Translanguaging*: language, bilingualism and education. Nova York: Palgrave MacMillan, 2014.

GONZALEZ, Lélia de Almeida. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). *Por um feminismo afro-latino-americano*: ensaios, intervenções e diálogos. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 75-93.

GUERRERO ARIAS, Edgar Patricio. *Corazonar*: una antropología comprometida con la vida. Assunção: Fondec, 2010.

HANKS, William F. Indexicality. *Journal of Linguistic Anthropology*. v. 9, n. 1-2, p. 124-126, 1999.

HANSEN, João Adolfo. Forma literária e crítica da lógica racionalista em Guimarães Rosa. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 47, n. 2, p. 120-130, abr./jun. 2012.

hooks, b. *Teaching to transgress*: education as the practice of freedom. Nova York: Routledge, 1994.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Versão online. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/houaiss/>. Acesso em: 12 jul. 2025.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur. Buenos Aires: Clacso, 2005.

LEROY, Henrique Rodrigues. *Dos sertões para as fronteiras e das fronteiras para os sertões: por uma travessia translíngue e decolonial no ensino-aprendizagem de Língua Portuguesa Adicional*. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021.

LEROY, Henrique Rodrigues. CORAZONAR. In: LANDULFO, Cristiane; MATOS, Dóris (org.). *Suleando conceitos em linguagens: decolonialidades e epistemologias outras*. 1. ed. v.1. Campinas, SP: Pontes Editores, 2022. p. 83-90.

LEROY, Henrique Rodrigues. Por uma tentativa corazonante de decolonizar o “decolonial”: a decolonização das linguagens como lutas anticoloniais. In: DE SÁ, Rubens Lacerda; CHAVES, Pedro Jônatas da Silva (org.). *Decolonialidade & Educação: esperar em tempos de perplexidade*. v. 9. cap. 3. Campinas, SP: Pontes Editores, 2023. p. 67-92.

LEROY, Henrique Rodrigues. Antropologia das linguagens e territórios translíngues: infinitas possibilidades de (re)existências. In: OLIVEIRA, Grassinete C. de Albuquerque; QUEIROZ, Amilton José Freire de; AGUIAR, André Effgen de (org.). *Decolonialidade como prática de resistência e esperança no ensino-aprendizagem de línguas-literaturas-linguagens*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2025. p. 301-313.

LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

LOPES, Nei. *Dicionário escolar afro-brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2015.

LUCAS, Fábio. *Novas mineiranças*. Belo Horizonte: Baobá, 2016.

MACHADO, Ana Maria. *Recado do nome: leitura de Guimarães Rosa à luz do nome de seus personagens*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

MARKS, Maria Cecília. No meio da travessia – aproximações e diferenças na formação de Wilhem Meister e de Riobaldo. In: MAZZARI, Marcus Vinicius; MARKS, Maria Cecília (org.). *Romance de formação: caminhos e descaminhos do herói*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2020. p. 43-60.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o reinado do rosário no Jatobá*. 2. ed. rev. e atual. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021.

MARTINS, Leda Maria. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, Santa Maria, n. 26, p. 63-81, 2003.

MARTINS, Nilce Sant'anna. *O léxico de Guimarães Rosa*. São Paulo: Edusp, 2020.

MATHEUS, Simone Guimarães. *Carece de coragem: a vocalidade no sertão de Rosa*. 1. ed. Belo Horizonte: Literíssima, 2024.

MAZZARI, Marcus Vinicius. *Labirintos da aprendizagem: pacto fáustico, romance de formação e outros temas de literatura comparada*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2022.

MAZZARI, Marcus Vinicius; MARKS, Maria Cecília (org.). *Romance de formação: caminhos e descaminhos do herói*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2020.

MEYER, Mônica. *Ser-tão natureza: a natureza em Guimarães Rosa*. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

MONTEAGUDO, Henrique. *Historia social da língua galega*. 2. ed. Vigo: Editorial Galaxia, 2017.

MORAIS, Márcia Marques de. *A travessia dos fantasmas: literatura e psicanálise em Grande sertão: veredas*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica: 2001.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. 1. ed. São Paulo: Global, 2013.

NOGUEIRA, Erich Soares. *Os sentidos da voz: vocalidade em Guimarães Rosa*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

NUNES, Benedito. *A Rosa o que é de Rosa: literatura e filosofia em Guimarães Rosa*. PINHEIRO, Victor Sales (org.). Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.

PASSOS, Cleusa Rios Pinheiro; ROSENBAUM, Yudith; VASCONCELOS, Sandra Guardini (org.). *Infinitamente Rosa: 60 anos do Corpo de baile e de Grande sertão: veredas*. São Paulo: Humanitas, 2018.

PAZ-ANDRADE, Valentín. *A galeguidade na obra de Guimarães Rosa*. São Paulo: DIFEL, 1983.

QUEIROZ, Sônia. *Palavra banto em Minas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 107-130.

RAMPTON, Ben. *Language in late modernity: interaction in an urban school*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

REGUEIRA, Xosé Luís Fernández. *A fala do norte da Terra Chá*. 2 v. Tese (Doutorado) – Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1989.

RIVAS, Paco. *Entre o abalo e a zaranda*: dicionario léxico do mar. Ponte Caldelas: Edicións do Cumio, 2016.

ROCHA, Edinael Sanches. *Veredas nativas*: relações entre a mitologia e a cultura dos povos originários com a obra de João Guimarães Rosa. 1. ed. Rio de Janeiro: Jaguatirica, 2023.

ROSA, João Guimarães. *Noites do sertão*: 11. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. 72. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 22. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SANTAMARINA, Antón (ed.). *Diccionario de diccionarios*. 3. ed. CD-ROM. A Coruña: Fundación Barrié de la Maza, 2003.

SILVERSTEIN, Michael. Indexical order and the dialects of sociolinguistic life. *Language and Communication*, v. 23, p. 193-229, 2003.

VALENTIM, Letícia Maria. O galego no léxico de Rosa: veredas. In: *Gallaecia*: estudos de linguística portuguesa e galega. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2017. p. 747-763.

VERONELLI, Gabriela Alejandra; DAITCH, Silvana Leticia. Sobre a colonialidade da linguagem. *Revista X*, Curitiba, v. 16, n. 1, p. 80-100, 2021.

WALSH, Catherine. Introducción – Lo pedagógico y lo decolonial: entretejiendo caminos. In: WALSH, C. (org.). *Pedagogías decoloniales*: prácticas insurgentes de resistir. (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Quito: Abya-Yala, 2013. p. 23-68.