

| |
|-----------------|
| CEDI - P. I. B. |
| DATA 01/10/86 |
| COD QKD04 |

RALATÓRIO DAS ATIVIDADES DE PESQUISA DESENVOLVIDAS NO
PERÍODO JULHO-DEZEMBRO DE 1982, APRESENTADO À ASSOCIAÇÃO
NACIONAL DE PÓS GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS.

Bruna Franchetto

Dotação n.º B-73/82

Museu Nacional

Programa de pós graduação em Antropologia Social

UFRJ

A ida ao Xingu, programada para o mes de julho, sofreu um atraso imprevisto. O CNPq exigiu na última hora documentação e relatório para a renovação da autorização de pesquisa. Resolvido o caso perante o órgão, prossegui viagem para Brasília no dia 2 de setembro; no dia 8 embarquei no avião da FUNAI para o P.I. Leonardo, Alto Xingu. Voltei a Brasília no dia 3 de dezembro, completando assim tres meses de pesquisa de campo. Este período

foi suficiente para completar os dados que ainda faltavam e agora estou pronta para elaborar a tese de Doutorado sobre língua e fala entre os Kuikuru do Alto Xingu.

Cheguei na aldeia Kuikuru no dia 10 de setembro; a ida foi facilitada pelo fato de ter conseguido comprar 60 litros de gasolina que me permitiram utilizar o barco a motor da FUNAI para subir o rio Kuluene até o chamado "porto de Kuikuru". Uma viagem que demoraria um dia inteiro de canoa e que, de barco, se torna bem mais rápida (umas cinco horas), especialmente quando, como no meu caso, é necessário transportar uma carga de mais de 100 kilos. A carga compreende material de gravação, de equipamento, mantimentos, remédios para a "farmácia" da aldeia e os "presentes tribais", usados pelos pesquisadores da área como "pagamento" da hospedagem na aldeia e dos principais informantes.

Com mais uma hora e meia de caminho da margem esquerda do rio Kuluene se chega a aldeia de Ipátse: 14 malocas, todas de tipo tradicional xinguanos, dispostas em círculo em volta da ampla praça central, no meio da qual a "casa dos homens" (kuakútu) simboliza o centro masculino da vida pública e cerimonial. As casas abrigam grupos residenciais (ou famílias extensas) de composição variada, não tendo regras fixas que estabeleçam o tipo de residência. Apesar de existir normas 'ideais', como a uxori-localidade temporária após o casamento, fatores complexos, quais a reprodução de facções, o estabelecimento de alianças políticas e a força da relação entre siblings, determinam a mencionada variedade da composição de tais grupos. Encontrei a maioria dos Kuikuru no P.I. Leonardo por causa de um evento muito especial, um encontro de futebol entre as "seleções" xinguanas e Xavante, um momento interessante para observar um ritual que está cada vez mais ocupando o lugar dos tradicionais encontros cerimoniais inter-tribais e que, doutro lado, se presta a toda uma série de manipulações políticas por parte da administração do Parque. Uma vez na aldeia, minha pesquisa teve que se adaptar ao estabelecimento de novos contatos e a disponibilidade dos informantes nos intervalos entre suas atividades de trabalho e cerimoniais.

A população de Ipátse, de aproximadamente 180 pessoas, varia periodicamente por causa das fissões, das relações intensas com a aldeia Yawalapiti, situada nas proximidades do P.I. Leonardo, e das chamadas "fazendas" (pipitsinóho), para onde se transferem durante meses, seja na época da seca como na da chuva, quase metade da população da aldeia. As "fazendas" são casas de roça situadas em pontos diferentes do território Kuikuru, às vezes muito distantes. As razões que levam ao estabelecimento de uma fazenda não são simplesmente econômicas (procura de terras mais férteis), mas também políticas (conflitos entre facções e acusações de feitiçaria), sendo que no passado a localização de tais "fazendas" marcou a constituição de novas aldeias. Não é por acaso que o grupo de uma "fazenda" X é chamado de X ótomo, assim como os Kuikuru como um todo são chamados de Lahatuá ótomo ou, mais raramente, de Ipatsé ótomo (Lahatuá é o nome da antiga aldeia abandonada no fim da década de '50, por causa da transferência "sugerida" pelos irmãos Villas-Boas). Assim, o pessoal de uma "fazenda" chama esta de tisítu "nosso lugar", sendo que ítu é normalmente traduzível como "aldeia".

Uma vez em Ipátse fiquei hospedada, por decisão da própria comunidade, na casa do velho Atapúlu, um dos chefes principais, a quem chamo de "pai" e que se demonstrou um amigo sincero ensinando-me muito da vida Kuikuru. A escolha da casa (e casa aqui indica não tanto o lugar físico quanto o grupo que nela reside) é um momento delicado da entrada do pesquisador no campo. A presença de um branco é sempre fonte de prestígio, e esta presença, tornada símbolo de poder e fonte material de riqueza em bens doados e/ou trocados, se presta a toda sorte de manipulação. Durante minhas estadias sempre procurei respeitar as decisões tomadas coletivamente na "casa dos homens". Esforcei-me para não ser envolvida no clima de tensão ~~existente~~ existente entre as duas principais facções da aldeia, a do "capitão", tradicional mediador e executor da política da administração do Parque, e a de um jovem que, reconhecido como chefe por herança pelos próprios índios, tenta manter e consolidar seu recente prestígio. O branco, o pesquisador, que penetre neste contexto se torna

facilmente objeto de disputa; o jogo dos conflitos faccionais se acirra e assume particulares conotações desequilibradoras.

A experiência da pesquisa de campo, as metodologias de trabalho utilizadas, e o complexo universo de relações que se estabelecem entre pesquisador, comunidade indígena e a administração da FUNAI, constituirão parte da introdução da tese. Considero válido tornar a minha inserção no mundo xinguano do contato e na vida da aldeia objeto de reflexão. Inserção esta que não se deu sem conflitos e contradições, mesmo se posso dizer agora que ela me enriqueceu positivamente sob muitos aspectos. A forma e o conteúdo da entrada do pesquisador, que é uma categoria de branco institucionalizada no Xingu, ^{são} determinados por este papel e pelas definições que outros agentes presentes na área dão dele (funcionários da FUNAI, repórteres, médicos). No Alto Xingu, para dar uma idéia da construção desta identidade, o "pesquisador" é assim definido: pelos índios é aquele que escreve estórias, quer saber estórias, depois ensina para caraíba na cidade, é aquele que sabe nossa vida, sabe tudo, fala nossa língua, é professor, depois vende livros e fica rico; em geral é avaliado também por aquilo que ele ensinou, se for alguém que estuda a língua se espera que ele ensine a escrever em primeiro lugar, e ~~af~~er. E, em particular modo, é avaliado e julgado pela quantidade e qualidade dos "presentes", das "coisas" que ele trouxe e distribuiu. A maneira pela qual ele fez esta distribuição e a rede de relações assim estabelecidas e os conflitos criados são também objeto de especial atenção e discussão. Essencialmente o pesquisador é o fornecedor principal e mais generoso de bens de "caraíba", concorrendo agora só com as equipes de fotógrafos e cineastas que de vez em quando passam pelo Posto Leonardo. ~~■~~ É interessante todavia o fato de que, ~~por~~ por quanto este papel alimenta, em geral e na relação cotidiana na aldeia, a dominação e o controle, e sentimentos de pobreza e de inferioridade diante da infinita "riqueza" do branco (índio é pobre, branco é rico), o pesquisador que permaneça um tempo longo é um branco que os índios conseguem melhor dominar e controlar, e conhecer.

Muitas vezes o andamento da pesquisa depende literalmente da quantidade de "coisas" que ~~me~~ pode ser adquirida e distribuída na aldeia, coletivamente e individualmente; agora tudo tem "preço" (pipára, em Kuikuru), uma estória, uma fotografia, uma gravação, a comida. É a reciprocidade básica que o pesquisador é esperado respeitar e, muitas vezes, é obrigado a respeitar: "Toda coisa de caraíba tem preço, precisa de dinheiro, caraíba fica muito rico e tem muitas coisas".

Com médicos (~~me~~ refiro em particular aos da Escola Paulista de Medicina que atuam no Xingu) e com a FUNAI a reciprocidade é determinada por outro tipo de relação e filtrada pelo seu poder, ~~me~~ decorrente do controle que eles exercem sobre estruturas essenciais para a sobrevivência dos índios: saúde, terra e a administração do Parque. São "todos poderosos". Se acrescentamos a isso dois elementos, podemos entender porque o pesquisador existe quase que exclusivamente como fonte de recursos, materiais e simbólicos. Em primeiro lugar ele é excluído dessas duas áreas (a médica e a administrativa), de fato se não em teoria: pela minha experiência, não há interação entre médicos e pesquisador, mesmo se este trabalha na assistência de saúde de sua aldeia; e a FUNAI o considera mais ou menos como um hóspede desagradável e cuidadosamente excluído de tudo o que se passa de importante na administração. ~~me~~ O poder que me foi atribuído estava nas minhas "coisas" e, também, na minha penetração na cultura xinguana; a língua, poder falá-la e entendê-la, foi um ~~canal~~ ~~privilegiado~~ canal privilegiado para esta penetração.

Em segundo lugar, a imagem que a FUNAI produz e difunde do que é o pesquisador faz parte da identidade a ele atribuída pelos índios: é um parasita, que roba dados para ficar rico, e cria problemas com a administração.

Não consegui me despir desta identidade, apesar de ter lutado contra ela. Participei do ritmo cotidiano das atividades e dos acontecimentos excepcionais que quebraram a rotina dos dias. Tratei dos doentes e estabeleci relações ternas de amizade. Sofri a solidão, a falta de solidão, a poeira, o calor, as baratas, as viagens, as incompreensões recíprocas assim como as emoções do entendimento, a hostilidade e a arte defensiva do "voyerismo" do pesquisador.

Mas o que mais aprendi com os Kuikuru foi exatamente o princípio da reciprocidade e da troca. O trato foi: "eu ensino para você nossa língua e nossas histórias; você me ensina como é caraíba". A sede de informação sobre o mundo de cá, dos brancos é um momento essencial do chamado "contato", comparável à sede ^{por parte} do pesquisador de saber sobre o mundo "indígena". Os xinguanos por quanto isolados e preservados estão vivendo mudanças rápidas e profundas e o branco que chega até eles entra num momento dessa história. Os Kuikuru exigiam de mim sessões diárias em que (passava-lhes) dados sobre a cidade, a FUNAI, os mistérios do dinheiro, das coisas, da escrita, dos números, as histórias e a história dos "caraíba". Tornei-me informante. Com isso paguei parte do saber que eles me transmitiram. O resto foi pago com bens que os próprios índios me pediram, como já disse. O que eu pedia foi avaliado pela "tabela dos preços do Xingu". Como me disse um deles: "O preço do Xingu está subindo como a inflação". Nesta frase se condensa estranhamente tanto a alienação quanto a consciência dos índios "metáfora de si mesmo", como foram já definidos os xinguanos.

Nos dias 16 e 17 deste mes de dezembro participei de um Encontro interdisciplinar em Campinas, patrocinado pela SBPC de São Paulo, sobre o tema "A Universidade e a sua Comunidade". Procurei aí explicitar, comentar e discutir essas vivências. Espero poder também incluí-las nas páginas da minha tese, que sairá como produto de trabalho e de vida.

A PESQUISA

O objetivo da pesquisa é uma descrição da língua Kuikuru e uma análise de sua estrutura gramatical a partir dos textos coletados, isto é a partir do discurso efetivamente produzido. A análise do discurso constitui o cerne desta abordagem e a ponte para um estudo da fala em seu contexto cultural. A tese terá uma introdução teórica e uma introdução etnográfica. Na primeira apresentarei a concepção de língua e linguagem subjacente a minha abordagem dentro do quadro das teorias existentes sobre a estrutura linguística e discutirei questões relativas à dicotomia língua/fala, relativismo vs universalismo, e tradução. Na segunda tratarei da língua Kuikuru como elemento do sistema de identidades tribais que compõe o famoso multilinguismo xinguano.

I. A língua kuikuru é uma variante do Caribe xinguano. A tese tratará na sua introdução de dois eixos distintivos, O primeiro de caráter classificatório geral diz respeito às relações do Caribe xinguano com outras línguas Caribe das quais temos dados disponíveis, desde as primeiras listas de palavras elaboradas por Von den Steinen no que concerne o Xingu e os vizinhos Bakairí, até trabalhos mais recentes sobre Apalaí, Macuxí, Hishkariãna, Tiriyó-Kashuyãna, e trabalhos clássicos de classificação e análise (ver bibliografia anexa ao projeto apresentado a esta Associação). Ainda falta uma sistematização do material linguístico Caribe no Brasil. Seria desejável realizar este trabalho seguindo o exemplo do que foi e está sendo feito na área Tupi. Tal objetivo está fora do alcance da tese de Doutorado, mas espero poder me dedicar a ele no futuro se ~~me~~ encontrar condições adequadas para o cumprimento desta tarefa.

O segundo eixo de caráter etnolinguístico diz respeito à complexa trama de relações que opõe o Kuikuru não só aos outros grupos não Caribe da região, como também aos outros Caribe. Trata-se de um sistema complexo e instigante, do qual mencionarei aqui só o segundo aspecto.

O termo Kuikuru pelo qual o grupo é conhecido se fixou como denominação na história do contato, não sendo usado como auto-denominação se não em relação aos Karáipa ("caraíbas, brancos).

Kupikúru é na realidade o nome de uma antiga aldeia, estabelecida aproximadamente entre o fim do século passado e o começo deste século. Nesta época começaram os contatos com brancos que visitaram "pacificamente" a região dos formadores do Xingu, como o alemão Karl von den Steinen, em ocasião de suas viagens ao Brasil Central em 1884 e 1887. Brancos "pacíficos" ou "amigos", ou melhor "mansos" como os próprios índios especificam, por oposição aos bandeirantes e traficantes de escravos, que povoam a memória mais antiga dos Kuikuru, com suas perseguições, ataques e massacres. Interessante é notar a este propósito que os brancos "amigos" ou "mansos" foram os primeiros que levaram "presentes" (facas, machados, tesouras, panos, roupa, miçangas, etc.) como nova estratégia para assegurar uma relação de dependência, lealdade e controle, base de uma política indigenista em vigor até hoje e, em geral, das relações institucionalizadas entre brancos e índios no Xingu. A aldeia de Kupikúru foi construída pelo reconhecido chefe "fundador" do grupo, pikutápa (kúpi é nome de um pequeno peixe que abundava nas águas da lagoa próxima, daí kupí ekúru, ou seja "kúpi de verdade"). Pikutápa abandonou com sua facção a aldeia "original" de óti (que quer dizer "campo") situada no alto rio Anapúku, provavelmente em decorrência de conflitos internos. Interessante é notar que este momento marca o surgimento do grupo kuikuru como distinto dos outros grupos Caribe da região e este processo de separação é caracterizado linguisticamente. Daí a importância do fato de que o jogo de relações/distinções entre tais grupos se faz por distinções linguísticas entre variantes do Caribe Xinguano. Os que permaneceram em óti, depois da saída de Pikutápa, são identificados como Matipú ou Uaripátə (auto-denominação), grupo que agora ocupa duas pequenas aldeias na margem direita do baixo Kuluene. Linguisticamente temos uma primeira distinção entre Kalapalo-Napuquá, de um lado, e Kuikuru-Matipú do outro, dada por diferenças no padrão de acentuação, na morfofonêmica e no léxico. Devo lembrar aqui que os primeiros são considerados grupos distintos desde as "origens": os Kalapalo ocupavam o território do Alto rio Kuluene e de seus afluentes, Sete de Setembro e Fanguro; os segundos eram localizados no alto rio Kurisévu e, depois que desapareceram como grupo distinto geograficamente, se misturaram aos Matipú. Os Kalapalo-Napuquá são identificados como falando em "curvas",

"pulando" (acento geralmente na antepenúltima sílaba e diferente padrão de acentuação da locução). Os Kuikuru-Matipú são ditos falar "direto", "certo" (acento geralmente na penúltima sílaba; o acento gramatical marca a unidade da locução nominal ou verbal). As duas variantes apresentam então perceptivamente um ritmo diferente, uma musicalidade distinta.

Ex. Kuikuru- Matipú: isarare 'igual (como) ele'
isarare rehale 'igual (como) ele também'

Kalapalo-Napuquá: isarare
isarare rehale

Há entretanto uma distinção interna à variante Kuikuru-Matipú que determinaria assim uma sub-variante Kuikuru e uma sub-variante Matipú. Os segundos falam "caindo", "pesado", "duro", são os "caipira" (terno usado pelos próprios Kuikuru). É evidente que as definições em termos espaciais e rítmicos entrelaçam-se a avaliações distintivas normativas. Os Kuikuru, por exemplo, se colocam como falando corretamente, "bonito", e julgam as outras variantes como desvios desta norma, numa visão classicamente grupo-cêntrica. Trata-se do jogo mencionado de relações-distinções não só puramente linguístico, que será objeto da introdução etno-linguística da tese.

II. Voltei aos Kuikuru com uma análise fonética, fonológica e morfofonêmica preliminar a ser testada. Completei, nesta última fase da pesquisa os dados relativos a este nível descritivo do sistema de sons da língua. Minha atenção dirigiu-se principalmente para duas características perceptivas, partindo do pressuposto de que devia dar conta dos traços que distinguem a língua aos ouvidos de seus próprios falantes, dentro das relações/oposições mencionadas na parte I. Em primeiro lugar me refiro ao fenômeno da nasalização e da articulação posterior: o Caribe xinguano é dito falado "prá dentro", "na garganta, no nariz". Trata-se provavelmente de um processo em andamento. Registrarei alguns raros pares mínimos ~~que~~ que permitiriam postular um contraste vogal oral/vogal nasal. Esses dados exigem uma análise sobre a determinação articulatória dos processos de nasalização e sua distribuição.

Em segundo lugar, precisa identificar os traços distintivos do ritmo, da musicalidade que ~~individualizam~~ individualizam os Kuikuru dentro dos grupos Caribe. Percebo que deve se tratar de um jogo entre vários elementos, quais as oclusivas com articulação forte com distribuição que acompanha o perfil de acentuação e de entoação, e algum tipo de alongamento vocálico na posição que precede a oclusiva forte. O acento tem função gramatical, distingue modos verbais e se desloca da penúltima à última sílaba quando a palavra entra numa relação semântica forte respeito a outra, ou seja quando a primeira é argumento (no sentido lógico-semântico) do predicado expresso pela segunda. Ex.:

kána 'peixe' kaná enéle ipéke 'peixe comeu ele(S-A)'

Mas no imperativo:

kána tenéke 'come peixe'

anétə 'chefe' anétə itariñundára 'o chefe está falando'

ekére 'onça' ekeré tapára 8 pé (pegada) de onça'

Um estudo desse tipo não ~~pode~~ não considerar a distinção entre fala rápida e fala lenta. A primeira é o ritmo da fala e da comunicação cotidianas; a segunda praticamente é usada só ~~em~~ com funções "didáticas". As formas completas de morfema são perceptí-

veis, para um ouvido de aprendiz estrangeiro, só na fala lenta. Na fala rápida há perda de inteiras sílabas, não só de vogais instáveis, em fronteira de morfema, com conseqüente fusão de unidades menores em unidades mais complexas. O sufixo -rə de raízes que expressam ação, evento ou processo (verbo), no tempo-aspecto presente-continuativo, cai na fala rápida:

anúnda, anundára 'ele está dançando'
ekisé tэта, ekisé tetára 'ele está indo'

Morfemas que expressam aspectualidade e deixis se fundem:

əlepiréi, lépa iréi 'já este' ou seja 'é este aqui'
ipənitárəperipéke, ipənitárəha eréi ipéke 'ele está sentindo mesmo falta daquilo'

Estes e outros problemas, como as características da fala cantada da língua cerimonial e dos próprios cantos, poderão ser esmiuçados e resolvidos agora na leitura de bibliografia específica, nas discussões com minha orientadora, Prof.ra Yonne Leite, e com os colegas linguistas do Museu Nacional e do Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP, e, especialmente, no exame das gravações através de análise acústica de laboratório.

III. Pelo que concerne à análise gramatical da língua julgo possuir dados suficientes. A metodologia usada para a coleta do material linguístico apresenta alguma novidade. Preocupe-me antes de tudo em dar continuação à aprendizagem da língua em seu contexto natural, isto é, social. Consegui assim chegar a um certo nível de compreensão da fala cotidiana e cerimonial, mesmo tendo dificuldades, previsíveis, de me expressar corretamente. O próprio esforço, contudo, de tentar falar e entender o Kuikuru se revelou por si fonte de dados e objeto passível de reflexão linguística e antropológica. O que talvez constitua uma novidade interessante do meu trabalho é ser meus dados extraídos quase que exclusivamente de textos produzidos em contextos de comunicação. Não desprezei, todavia, a clássica relação com o informante para elicitación de dados, exercícios de gramática e, sobretudo, transcrição e tradução dos textos gravados. Este último foi o trabalho que mais ocupou tempo e paciência, meus como de meus informantes/professores Kuikuru. Assim os textos de relatos, de narrativa oral e de outro gênero, servirão como material básico para a elaboração da estrutura gramatical que comporá o corpus central da primeira parte da tese. Aqui, além da descrição formal nos níveis da locução, nominal e verbal, e da frase, e dos paradigmas, dedicarei espaço privilegiado para a análise de pontos cruciais na interrelação gramática-semântica-pragmática, salientando os processos de construção do significado e do sentido a partir dos textos apresentados. Cada língua tem seu "eidos" e seu "ethos", conceitos de origem antropológica, que estou pensando poder utilizar num novo enfoque sobre o lugar da língua na construção da realidade, recuperando assim o que há de mais interessante nas hipóteses Sapir-Whorf. Considero pontos cruciais a este respeito:

- 1) A questão das classes de palavras como nome, verbo, adjetivo, etc. A taxinomia tradicional que sai dos estudos indo-europeus não se aplica satisfatoriamente às línguas "outras", como é o caso das chamadas línguas indígenas. Torna-se necessário um modelo lógico-semântico mais abstrato, tipo cálculo proposicional, que dê conta de uma tipologia, das palavras e das frases, adequada ao "eidos" da língua.

- 2) A língua Kuikuru é um exemplo interessante de sistema ergativo. A ergatividade é um tipo de construção em que o Sujeito-Agente de frases Transitivas é marcado de maneira especial, sendo que o Sujeito das Intransitivas e o Objeto das Transitivas não são marcados. Já dispomos de uma bibliografia sobre este fenômeno em muitas línguas do mundo. A ergatividade é uma linha de força, interrelacionada com mecanismos semânticos de topicalização, que determina, em grande parte, ao meu ver, o "eidos" e o "ethos" linguísticos. Isso influi por sua vez sobre a estrutura do sistema pronominal (os afixos pronominais), e sobre a lógica da ordem e as possibilidades de expansão dos constituintes das unidades de expressão, frases simples e complexas, dependentes e não, na acepção clássica.
- 3) O sistema Tempo-Modo-Aspecto é extremamente rico em Kuikuru. É difícil separar na análise de uma expressão verbal um desses elementos sem que os outros estejam embricados no seu significado. Para entender como funciona e o que exprime este sistema é necessário elaborar uma semântica do "verbo" que explique os dados da língua e não se imponha a eles com divisões e dicotomias pré-fabricadas.
- 4) Deixis e recursos expressivos. Entendo como deixis os processos demonstrativos, definitivos, existenciais, anafóricos e catafóricos, que têm sentido só se os estudamos no quadro de uma análise do discurso, ou seja a construção do texto falado na sua unidade e nos seus limites.

Como o texto/discurso é produção de fala em contexto numa sociedade de tradição oral, isto é, sem escrita, impõe-se a passagem de sua análise linguística interna, objeto principal da tratação do "eidos" gramatical (e do "ethos" gramatical), para a análise externa de seu lugar social e cultural. A dialética destas duas faces marca a razão de ser a segunda parte da tese dedicada a uma abordagem antropológica do discurso. Interessam-me aqui disciplinas recentes e novas no Brasil como a Etnografia da Fala e a Etnolinguística.

IV. Antes de voltar ao campo tentei organizar uma classificação dos gêneros de fala, ou seja das maneiras de usar a língua, Kuikuru, quadro que talvez possa ser generalizado para toda a área ~~uma~~ alto-xinguana. Tinha assim identificado dois polos de um continuum representados pela fala ritualizada de um lado, com uma sua estrutura peculiar que chamei de "poética" e restrições na forma e no conteúdo, e, do outro lado, pela língua cotidiana, informal. Ao longo deste continuum se dispõem variadas formas de discurso. Percorrendo-o de um extremo ao outro temos:

1) As "rezas", ou fórmulas de cura, que, através de um saber transmitido por fórmulas fixas do mestre para o aprendiz, explicitam a eficácia simbólica da palavra. Pelas "rezas" se controlam eventos e pessoas; há "rezas" específicas para a cura de doenças, e rezas ~~que~~ "polivalentes", como, por exemplo, "a reza do xexéu", que pode servir tanto para "amansar" uma tempestade ^{cu} como um amante desejado. Há rezas que "abençoam" colheitas e passagens de estação, e rezas com poder destruidor. Todas apresentam uma mesma estrutura e referências míticas, que o mestre, ou "dono de rezas" (keperé óto), utiliza amplamente durante as sessões de ensino.

2) A "fala do chefe" (aneté itariñu). Podemos distinguir vários tipos de discurso dentro desta categoria, sendo que todos apresentam uma forma poético-retórica especial e um conteúdo mais ou menos determinado. O mais elaborado é o discurso, ou melhor, os discursos cerimoniais, em ocasião de "festas" intertribais. São longos textos memorizados que acompanham as fases de "festas" como o eritsu (conhecimento como kuarup), o ulukí (troca), e outros. O chefe "fala" também para convocar seu grupo para a execução de cerimônias intra-tribais e, no "chamar da noite ou da madrugada", ensina o respeito às tradições para uma harmoniosa vida coletiva. Nestes últimos dois gêneros o conteúdo pode variar dentro dos limites das fórmulas retóricas. São todos eventos públicos e masculinos: a praça, o centro espacial da aldeia, ~~o~~ ^o palco.

A fala do chefe me foi ensinada por Atapúlu, que me hospedou em sua casa. Atapúlu é "dono do Caminho" (aná óto) e sua

função principal é a de receber formalmente os mensageiros cerimoniais em ocasião das "festas" inter-tribais. De fato é o último conhecedor da arte verbal, da oratória da "praça". ~~Estou~~ Com ele continuei a aprendizagem desse tipo de fala, com novas gravações em ocasião da chegada dos mensageiros Mehináku (grupo Aruak do Alto Xingu) que vieram convidar para a "festa" do takuára. A importância dos dados coletados sobre esta manifestação verbal ritual se deve ao fato de que, em primeiro lugar, eles ~~vem~~ enriquecer hipóteses sobre uma estrutura poética, com paralelismo e linguagem arcaica e metafórica, que vários autores já levantaram em sociedades e culturas diferentes e distantes uma da outra. Em segundo lugar, como disse, Atapúlu é o último ~~mensageiro~~ Kuikuru a conhecer a arte da fala do chefe (comum a outros grupos alto-xinguanos). Último porque as transformações decorrentes do contato, em moldes xinguanos, estão causando o lento enfraquecimento das ocasiões cerimoniais, e o desinteresse dos jovens em aprender os longos textos ~~de~~ desta fala. Torna-se urgente portanto documentar uma manifestação cultural que provavelmente acabará com a morte dos poucos velhos que sobreviveram às epidemias de sarampo que ~~de~~ ³decimaram nos anos '50 boa parte da população xinguanas. Em terceiro lugar, o exame desses textos, com suas imagens metafóricas, e a tradução dos versos que os compõem, apesar de ser um empreendimento demorado e desafiador, abre janelas inesperadas sobre a cultura xinguanas, seus símbolos, seu sistema de representações. Contribuiria assim para um maior e melhor conhecimento de um língua viva, contextualizada, e de uma sociedade vista e falada pelos processos de significação de seus atores e espectadores.

Podemos incluir aqui outros tipos de oratória pública masculina que não seja "fala do chefe", como aquela que chamo "fala da raiva", que expressa momentos de tensão e individualiza as personagens do jogo das facções. Neste sentido ela se opõe à "fala do chefe", e com ela dialoga,

3) Narrativa oral. O "contar histórias" é também um tipo de arte verbal, com suas regras e suas restrições formais, akiñá tundára, de akiñá 'estória' e tundára 'estar dando'; ou áki hanára, de áki 'palavra' e hanára 'fazer'). É uma arte para cuja execução são necessários um contexto determinado e um saber acumulado.

Gravei uns vinte textos com os principais "donos de estória" (akiñá óto) Kuikuru, textos que transcrevi e traduzi com a ajuda de informantes que dominassem o português de contato local. Todos eles serão anexados à tese nas duas versões, Kuikuru e português, e com uma tradução morfema por morfema. Eles compreendem textos de narrativa mítica propriamente dita, "estórias dos antigos" (particularmente interessantes os que contam a chegada dos brancos, ou seja a história do contato vista pelos índios), e "estórias feias", espécie de piadas que ridicularizam aspectos cruciais das relações de parentesco e entre os sexos.

Fala ritual, rezas, narrativa oral serão analisadas na tese em detalhes. Os textos serão esmiuçados para que revelem sua constituição interna e para que falem com suas imagens, associações, referências, metáforas e sentidos da cultura e da ideologia que elas encerram, e da história que eles guardam. Para entender a linha de um texto, qualquer uma de suas unidades é preciso não ^{se} dominar a estrutura da língua, como também referi-las ao todo maior do próprio discurso e à etnografia do grupo e da sociedade xinguanana.

4) A fala ritual é dita "cantada", Por isso introduzirei na tese algum material coletado sobre cantos, essencialmente os textos poéticos dos cantos, e, particularmente, dos cantos femininos. É possível aqui também distinguir cantos "antigos" transmitidos sem variações de geração para geração, e cantos "individuais", que podem ser criações de indivíduos particulares em determinadas ocasiões cerimoniais para transmitir mensagens alusivas, acusar e se defender de acusações. Nos cantos o ritmo da língua adere à musicalidade; a análise da semântica cultural da linguagem neles utilizada é interessante do ponto de vista etnológico pelas ricas sugestões sobre o mundo das oposições/relações entre os sexos, da política e da feitiçaria, dos ideais xinguanos.

5) Ao extremo informal do continuum dos gêneros de fala está, como disse, a língua do cotidiano, cujas restrições não são as do paralelismo dos versos e da rigidez das fórmulas, mas simplesmente

as da própria estrutura linguística. Um fato cultural interessante, que gostaria neste ponto analisar como elemento de uma etnografia da comunicação, seria o da notícia, da mentira, do enganar, da focá, e do dizer a verdade, circulação de informação, manipulação e construção da realidade socio-política de extrema importância não só nas relações internas entre famílias e facções, como nas que se tecem entre aldeias diferentes e mesmo entre brancos e ~~os~~ índios.