

A FALA DO CHEFE:
GÊNEROS VERBAIS ENTRE OS KUIKURU DO ALTO XINGU

*Bruna Franchetto**
(Museu Nacional - UFRJ)

I.

No segundo semestre de 1981, voltei pela terceira vez, por um período de seis meses, à aldeia Kuikuru, com uma sensibilidade nova após ter andado meio sem disciplina entre antropologias, etnografias e lingüísticas. Os Kuikuru habitam uma aldeia de 177 pessoas, próxima a margem esquerda do rio Kuluene, Norte de Mato Grosso, no Parque Indígena do Xingu, e falam uma língua Caribe, variante do Caribe xinguanu, falado por outros três grupos da região⁽¹⁾.

De um lado, como linguista eu me propunha tomar como material, e também como objeto de estudo específico, o discurso, unidade de produção de fala, da realização da língua em contexto. Como etnógrafo, do outro lado, considerava importante documentar 'textos' orais,

de sabedoria, em sua real emissão e execução⁽²⁾. Pareceu-me mais fácil começar por tentar estabelecer uma tipologia dos gêneros de fala observáveis e observados⁽³⁾. Entre estes, a "fala do chefe", com seu estilo, sua musicalidade e ritualização foi o que atraiu primeiramente minha atenção. Trata-se de eventos regrados, restritos como cena, públicos, com limites definidos, apresentando executores socialmente reconhecidos, com uma performance que pode ser rotulada como 'arte verbal'. O objetivo deste pequeno trabalho que aqui apresento é pois uma descrição sucinta da língua e da fala ritual pública masculina dos chefes, sua estrutura poético-retórica, seu lugar e significado social e cultural. Esse tipo de discurso é vital porque é parte integrante do sistema cerimonial xinguano, com sua comunicação intra- e inter-tribal, ainda existente. Este "ainda" quer significar que as mudanças produzidas pela história do contato acarretam consequências irreversíveis.

A região xinguana apresenta, como muitos sabem, um quadro extremamente interessante de plurilinguismo num sistema culturalmente homogêneo. No Alto Xingu, agora, a cada grupo corresponde uma aldeia e uma língua⁽⁴⁾, resultado este da forte depopulação por causa de epidemias, principalmente do sarampo, nas últimas décadas. São dez grupos, dez aldeias: três Aruak, duas Tupi, quatro Caribe, uma Trumai (língua esta sem precisa classificação). Diz a esse respeito A. Monod-Becquelin (Monod, 1975, p. 74):

"O multilinguismo é vital para a manutenção de certos valores necessários para a sobrevivência e o funcionamento de uma tribo particular...é necessário que seja reconhecida a identidade de cada tribo pelas outras (para que ela possa fazer parte) do circuito geral de trocas"

Esse circuito é em geral cerimonial e constitui a estrutura da sociedade xingwana, tal como se criou ao longo da história de migrações e contato intertribal. No entanto, a língua é elemento diferenciador, que cria descontinuidades e nisso os atores em relação / oposição da sociedade xingwana como um todo, o uso da língua, as maneiras de falar refletem uma xinguanidade supra-grupal. Infelizmente no Xingu à riqueza das etnografias não se acompanhou uma adequada riqueza de estudos lingüísticos. Aqui pretendo sõ preencher um pouco desse vazio pelo lado dos Kuikuru, isto é um estudo específico, individual, de cunho antropológico-lingüístico. Pela própria natureza da função do discurso ritual, serão necessárias ilações relativas ao sistema comunicativo global xingvano.

II.

Dados etnográficos espalhados sobre o Alto Xingu, e que coincidem com minhas próprias observações entre os Kuikuru, distinguem uma fala formal ritual de outros usos da linguagem verbal, sublinhando uma oposição entre fala formal cerimonial e fala informal coti

diana. O fenômeno aliás parece universal, mas interessante é ver como cada cultura diferencia modalidade de execução e níveis de oposições. As descrições etnográficas de que dispomos permitem individuar elementos desses eventos de fala ritual, quais a *cena*, os *executores*, com seu papel social, os *participantes*, o *estilo*, ou maneira de falar, próprio desse tipo de performance verbal. Tais *in* formações nos permitem também inserir esse processo *ex* pressivo, "a fala do chefe", no contexto cultural e *so* cial mais amplo.

A fala formal é mencionada por alguns *au* tores como um tipo de fala ('chief's speech', em T. Gregor, 1977), ou como tipo de discurso ("discurso enfático", em A. Monod-Becquelin, 1975). O chefe é o falador público, homem da praça, é quem detem a sabedoria do *dis* curso verdadeiro, que se opõe à fala ruim, à fofoca. Os chefes são sobretudo representantes tribais que recebem ritualmente os mensageiros de outras aldeias que vêm *con* vidar para cerimônias inter-tribais; eles dirigem *formal* mente as trocas inter-tribais e exortam suas comunidades a respeitar as tradições, assim como um pai faria com seus filhos (cf. E. Viveiros de Castro, 1977, pp. 218, 219). Ao endereçar-se a sua audiência, a aldeia, os chefes *uti* lizam termos como "nossos filhos", "nossas crianças", "nossa família", com afixos pronominais de 1ª pessoa *plu* ral coletiva. Assim, eles são, dentro da aldeia, *mediado* res entre os grupos residenciais, centralizadores *simbó* licos. E. Basso assim descreve o discurso do chefe entre

os Kalapalo, outro grupo Caribe alto-xinguano (E.Basso , 1973, p.135): "A fala ritual faz um uso da linguagem que difere em ritmo do discurso comum, e que contem palavras não usadas na fala ordinária. Mesmo que não seja frequentemente entendido pelos não-*anetau* (chefes), essa fala formal serve para marcar publicamente o fato de que uma decisão foi tomada, uma decisão por parte da maioria em participar num certo evento em conjunto. A fala do *anetu* então está como um símbolo da unidade da aldeia para alguma causa comum".

Quanto ao estilo, fala-se em linguagem *arcaica, ininteligível*, com função *fática* e não referencial. O ritmo particular é "escandido como um salmo" (A. Monod-Becquelin, op.cit.,p.70), com "frasear repetitivo e abafamento das vogais terminais"(T. Gregor, op.cit.,p. 80). O conteúdo da fala expressa elusão da individualidade e é auto-derrogatório, dado que o poder-prestígio dos chefes é concebido como "submissão da individualidade " (E.B.Viveiros de Castro, op.cit.,p.219

Falta todavia nas descrições que temos o elemento texto. Minha preocupação é de inserir o 'texto' falado, analisado em suas propriedades formais distintivas e em seu conteúdo, no sistema de relações cujos termos são o *agente executor*, o *contexto* social e cultural, a *língua* com seus recursos estilísticos, e o próprio texto (cfr. G.Calame-Griaule, 1977, p.23).

Gravei então com essa finalidade as principais fala do chefe *kuikuru Atafūlu*, o mais velho repre

sentante tribal e o único apontado como conhecedor desse tipo de discurso. Atafūlu é "dono do caminho" (*amā oto*), sua casa está localizada na entrada formal da aldeia, o amplo caminho que a liga ao Posto da FUNAI (P.I. Leonardo Villas-Boas) e às outras aldeias, e por onde se aproximam os mensageiros cerimoniais. Paguei para essas gravações um preço caro em objetos pedidos pelo próprio Atafūlu. A gravação significou como que uma sessão de aprendizagem. A fala formal é memorizada e transmitida para o filho do chefe (se não idealmente para seu neto), que herda o status, ou para outro chefe que queira se tornar mestre desse estilo. Nesse último caso o ensino exige um pagamento (*ipipāga*). O que eu gravei é pois uma aula e não a execução propriamente dita. Na minha gravação a execução está encaixada como citação num discurso didático em que Atafūlu descreve a cena, os participantes da cerimônia e os eventos de fala em sua sucessão ritual. Para aprender a falar formal é suficiente ser *anēta-ekūgu*, "chefe de verdade", e se dispor, querer aprender. Atualmente Atafūlu está tentando ensinar para seu filho, que não demonstra me parece, muita propensão ou interesse, e para um jovem chefe que está querendo com isso aumentar seu prestígio e de seu grupo faccional. Com a morte de Atafūlu, todavia, desaparecerá provavelmente o último mestre de cerimônias Kuikuru.

III.

Com Atafūlu gravei dois gêneros de fala

formal, que em seguida transcrevi (foneticamente) e tentei traduzir com a ajuda de informantes que dominam o português de contato da região. Ambos são definidos pelo Kuikuru como *anēt itagĩnu*, "fala de chefe"⁽⁵⁾. O primeiro realiza-se em ocasião de cerimônia inter-tribais. Compõe-se de: a) A "fala de chefe", ou discursos formais, do *egĩku* (kuarup), celebração dos chefes mortos, e do *ulukĩ*, troca cerimonial inter-tribal. b) As fõrmulas verbais que se trocam chefe e mensageiros, e chefes entre si, nas duas cerimônias para cimentar trocas materiais e simbólicas entre os grupos.

Nos limites deste artigo sã me ocuparei do primeiro elemento. A "fala de chefe" apresenta uma estrutura com forma e conteúdo fixos que é transmitida, como foi dito acima, por memorização em seguidas sesões de ensino e aprendizagem. Este gênero, segundo os próprios Kuikuru, não pode ser objeto da criatividade individual por parte do executor⁽⁶⁾. É composto de uma sērie de "discursos" que marcam as fases do encontro ritual entre dois grupos (duas aldeias)⁽⁷⁾. Com algumas variações devidas a diferentes momentos do desenrolar das cerimônias e à natureza específica de cada uma delas, podemos dizer que tais "discursos" compõem-se da combinação e repetição poética de um número limitado de elementos semânticos, termos e frases, com características que serão descritas em seguida. Os "textos" do discurso por mim coletados contêm desde um mĩnimo de 4 ou 5 tē um máximo de 90.

Apresento aqui à guisa de exemplo a primeira "fala" que abre a cerimônia de recepção dos mensageiros (*etĩne*) que de outra aldeia vêm convidar para o *egĩku* (8):

1. *ņiņokūna pohēse kānamūke* (repete 3 vezes)
Vamos encontro aos mensageiros, crianças.
2. *ilāha talōki ŋiņokūha ačakuratāi kānamūke*
Por nada os mensageiros correm, crianças.
3. *tāhēke ōsima ŋiņōku kugiñitōmi//ņiņoōku ačakugatāi gēle ūākē*
quem irá receber, vamos, os mensageiros? Mensageiros corram quando antigamente
4. *tāhēke ōsima ŋiņōku kugiñitōmi//ņiņōku ačakuratāi gēleha ūākē*
5. *kukotomōko haĩdĩpāga kāeņa ataihāle ūākē*
para nossa gente que já ficou velha quando antigamente
6. *ņiņōku ačakuhotāg ataihāle ūākē*
mensageiros deveriam correm quando antigamente
7. *ičugiñitōmi ataihāle ūākē*
para que ele recebesse quando antigamente
8. *isagagēiņoĩla ŋiņōku ačakugatāi gēle ūākē*
aquele que não é como ele, mensageiros corram quando antigamente
9. *ičugiñikāga tohoĩla ŋiņoku ačakugatāi gēleha ūākē*

não tem aquele que recebe, mensageiros corram quando antigamente

10. *ŋiŋōku aʕakugatāi gēle ūākē*
mensageiros, corram quando antigamente
11. *tahēke ōsima ŋiŋōku kugiñitōmi//ŋiŋōku aʕakugatāi gēle ūākē*
quem irá receber, vamos, os mensageiros? Mensageiros corram quando antigamente
12. *kukotomōko kāeŋa ataikāle ūākē*
para nossa gente quando antigamente
13. *ŋiŋōku aʕakuhotāge gēle ūākē*
mensageiros deveriam correr quando antigamente
14. *təŋiŋokīna aʕakugatāi ataihāle ūākē*
aquele que pelos mensageiros vai correndo quando an
tigamente
15. *iʕugiñitōmi ataihāle ūākē*
para ele receber quando antigamente
16. *kukotomōko ataihē ataihāle ūākē*
nossa gente quando antigamente
17. *talōki gēleha ŋiŋōku aʕakugatāi gēleha ūākē*
por nada os mensageiros vão correndo quando antigamen
te
18. *iʕugiñitōmiŋōa ŋiŋōku aʕakugatāi gēleha ūākē*
para que ele não receba mensageiros vão correndo quan
do antigamente

19. *təhēke ōsima ŋiŋōku kugiñitōmi ũākē*
quem irá receber, vamos, os mensageiros, quando antigamente
20. *ŋiŋōku aʒakugatāi gēleha ũākē*
mensageiros, corram quando antigamente
21. *talōki gēleha ŋiŋōku aʒakugatāi gēleha ũākē*
por nada os mensageiros vão correndo quando antigamente
22. *ŋiŋokūna pohēse kənamūke*
vamos encontro aos mensageiros, crianças.
ŋiŋokūna pohēse kənamūke
23. *təhēke ōsima iʒugiñitōmi*
quem, vamos, para receber?
24. *ilāha talōki ninōku aʒakugatāi kənamūke*
por nada os mensageiros vão correndo, crianças.

O segundo gênero de fala formal que me foi ensinado por Atafūlu é constituído pelo *enīñita*, o "chamar". O chefe "chama" quando, diante de sua casa ou no centro da aldeia, convoca a comunidade para a execução de cerimônias, ou quando, de noite ou de madrugada, em estilo formal, lembra as tarefas a serem cumpridas, comenta acontecimentos politicamente importantes, exorta o respeito das tradições, como única maneira de tentar controlar a presença disruptiva dos brancos, chamados de *itēke* (cf.

nota 6), ou de *kugīhe* ("doença, feitiço"). Este tipo de discurso é, sintomaticamente, cada vez mais raro; os jovens chefes sentem "vergonha" (*ihəsundāgə*) de falar em público, porque não mais dominam a oratória tradicional. Assim o *enijita* da noite ou da madrugada, entre os Kukuru, tornou-se lembrança do passado:

Aqui está o texto de um *enijita* da noite⁽⁹⁾:

1. *kəŋamūke kəŋamūke*
crianças, crianças
2. *igīa atāiɬaha etē* (kuit gī ñat e)
assim é quando vocês tem que dançar
3. *ailōko atāiɬaha igīa*
assim é quando é o tempo das festas
4. *iɬisatunetāe*
cantem e toquem
5. *in̄kōmunda higēi...notōho etimbelāino higēi*
não se sabe de onde as doenças chegarão
6. *igepē etuhid^vāiño lēha kupehēni*
todos nos sofreremos
7. *əgaha etimbegōte lēha kukaenāni lēha kugihē*
etimbegōte lēha īge
quando a febre chegar para cima de todos nos, quando o branco chegar

8. igīa higēi kuḷagākoino mukelēha īge
assim todos nos ficaremos
9. igīa mukelēha ḡoḡō ahēta lēha kutapagāko atāi mukelēha
assim quando todos nos vamos debaixo da terra
10. igīa mukelēha tetuhīsi lēha lepē etuhīḡagāīḡo mukelēha
assim sem comida depois vócsēs sofrerão
11. iḡkōmunda higēi
não sei de onde
12. kutaepāoḡo notōho etimbelāīḡo higēi kukaenāni
mukelēha (īge)
as doações dos nossos antepassados chegarão para cima
de todos nos
13. igepē uhiḡagāīḡo mukelēha ehēkēni mukelēha
assim vócsēs sofrerão

Como é possível perceber pela simples "leitura" deste texto a estrutura retórica e rítmica, comum a todas as realizações desse gênero de discurso, difere de outro gênero anterior: não há mais o rígido paralelismo do verso, embora permaneça a sensação de harmonia no verso pelo uso de traços paralinguísticos e pelas repetições. Porém, se a estrutura formal é fixa, o conteúdo dessa vez pode variar, sempre que a capacidade e a sabedoria do executor o emoldure dentro dela.

IV.

Richard Bauman (1977) enumera os meios comunicativos que definem uma performance de arte verbal , concebida esta como maneira e função de uso da lingua-gem. A "fala do chefe" Kuikuru é caracterizada por traços que em muitas culturas distinguem a arte verbal. Retomo aqui tais traços na ordem em que Bauman os apresenta para uma descrição preliminar desses gêneros de fala formal entendida como arte verbal.

1. Código especial

O arcaísmo é um termo frequentemente utilizado para explicar o difícil entendimento do que estã sendo dito nesses gêneros de fala xinguanos. Na realidade me parece que, após ter focalizados os textos, tal dificuldade deve-se a três incompreensões básicas. Em primeiro lugar, a presença de termos-chaves que os Kuikuru chamam de "palavras do chefe" *anetā okīso*), que permitem identificar um código especial da língua ritual⁽¹⁰⁾. Alguns exemplos:

	LÍNGUA COTIDIANA	LÍNGUA RITUAL
"mensageiros"	etiñe	ŋiŋōku erekāna
"chefe"	enēto	sajiñā hīgə (neto do chefe)
"branco"	kəgāiha	iʒēke kugīhe
"errar o caminho"	eutanāgə	eʒuheheʒēlə

Como diz Bauman (op.cit.,p.17):

"O arcaísmo atribuído à linguagem especial da arte verbal é uma expressão natural do tradicionalismo e esoterismo de muitos sistemas de performance. Isso não implica em ininteligibilidade...De um ponto de vista funcional, tal uso não é bem arcaico, na medida em que tem um lugar vital, mesmo se restrito, na fala contemporânea".

Em segundo lugar, outra dificuldade para

o entendimento se deve à tradução de termos específicos que se referem a determinados momentos e gestos rituais, e que não têm correspondente na nossa língua. Por exemplo o termo *kuginināla*, no primeiro texto apresentado, foi traduzido como "receber", mas indica todos os gestos e movimentos cerimoniais dos chefes saindo de suas casas e se aproximando dos mensageiros no meio da aldeia, se responsabilizando pelas trocas que oficializam a aceitação do convite. Em terceiro lugar, a estrutura poética do texto articula a língua de uma maneira que precisa ser percebida em si mesma, e que, numa concepção multifuncional do uso da linguagem, não poderia ser rotulada como 'desviante' com relação à língua padrão ou referencial.

2. Linguagem figurativa

Toda "fala de chefe" é uma execução de "frases tradicionais, figuras já prontas" (Bauman, op.cit., p.18). Todo conteúdo é essencialmente metafórico. O Chefe "mente um pouquinho", afirmam os Kuikuru, quando diz aos mensageiros que eles "erraram o caminho", que na aldeia não tem mais chefes, que todos são pobres, e que, afinal, "deveriam correr nos tempos antigos", quando os antepassados viviam no esplendor da tradição. É a expressão da "vergonha" que se exige de um chefe quando representa sua aldeia diante de outro grupo. O termo *apakutāga*,

por exemplo, "correr", é usado metaforicamente para indicar a rápida viagem dos mensageiros. Na "fala do chefe" é uma "pequena mentira" (*katohōla augundāgə*), que significa, em contextos diferentes, ora o próprio evento cerimonial da chegada dos mensageiros, ora o cansaço da viagem e a necessidade da aldeia convidada responder com solicitude ao convite.

3. Paralelismo

R. Jakobson (1960) definiu como central na maioria da poética oral o paralelismo, ou seja a repetição pervasiva com sistemática variação de estrutura fonica, prosódica, gramatical e semântica. Nos discursos Kuikuru do gênero em exame isso é evidente. É pela combinação de elementos variantes e invariantes que me permito chamar a atenção para a estrutura poético-retórica desse gênero de fala⁽¹¹⁾. O começo e o fim do discurso são marcados por versos com entoação, tom, pausas, e ritmo, particulares. O corpo do texto é formado essencialmente por versos rimados, que se sucedem com combinações paralelas. São utilizados essencialmente dois níveis tonais, cujo contraste marca cada verso, dando assim a impressão de um "salmo" ou de uma "ladainha". No primeiro texto o paralelismo torna-se bem mais evidente, dado que cada verso termina quase sempre com a palavra *ūākē*, "antigamente"⁽¹²⁾.

Do primeiro texto apresentado, a título de exemplificação, é possível depreender a estrutura paralelística que caracteriza basicamente todos os discursos do mesmo gênero. Trata-se de uma combinação de 9 unidades semânticas para formar 24 versos. Notar-se-á que a mesma unidade pode ser repetida com variações morfofônicas e morfológicas⁽¹³⁾.

A representação que se segue é uma tentativa de visualização do jogo entre as unidades semânticas (expressas pelas letras do alfabeto) e o que concebemos ser sua estrutura poética. Assim o elemento u (ūākē) é o que marca o término da abertura e o início do corpo do texto. Observa-se que todos os versos terminam com este elemento até o início do fechamento do texto. Se compararmos a abertura com o fechamento, verificamos que há a inversão do segundo e do terceiro versos. Esta assimetria é significativa em termos da posição funcional e temporal-semântica da repetição.

Unidades semânticas do Texto 1:

- a (*ninōku* "mensageiros")
- b (*aſakutāgə* "correr")
- c (*talōki* "por nada")
- d (*kuginītōmi* "receber")
- e (*kukotomōko* "nossa gente")

- f (*isagagēinoīla* "não é como ele")
 g (*təhēke ōsima* "quem, vamos...")
 k (*kəyamūke* "crianças")
 u (*ūākē* "antigamente")

{ ak ak ak
 cabk
 gad//abu }

abertura

gad//abu

eu

abu

du

fabu

du

abu

gad//abu

eu

abu

abu

du

eu

cabu

dabu

gadu

abu

cabu

{ ak ak ak
 gd
 abk }

fechamento

4. Traços paralingüísticos

Outro critério que define a performance artística da fala formal é dado pela presença de traços paralingüísticos especiais. Estes geralmente não são marcados na hora da transcrição, ou aparecem em notas descritivas. Só recentemente foi começada a análise de tais traços através de modelos de notação. (D.Hymes, 1977 , J.Sherzer, 1981).

Marcar e descrever duração, pausas, entoação, tom de voz, acentuação, constituem um empreendimento difícil, mas fundamental para aproximar o texto transcrito à execução real. O paralelismo, os traços paralingüísticos e a harmonia do verso encerram um domínio constituído por atos puramente psíquicos de percepção rítmica, algo que a escrita tenta cristalizar, mas em forma morta. Não analisaremos este aspecto neste trabalho.

V.

Olhemos agora brevemente para os dois gêneros examinados no contexto da cultura e da sociedade xinguana. Assistimos a uma interessante combinação. No primeiro, pela estilização e fixidade, a língua torna-se elemento do ritual. Aqui a língua é linguagem ritual e para tal fim articulada por recursos que diríamos poéticos-formais. Ela processa a desindividualização do repre

sentante da aldeia em tais situações. Uma análise mais atenta dos textos, aliás, completa com dados interessantes a etnografia da vida cerimonial xinguana. Já no segundo gênero, permanecendo restrições formais, há um nível de variação, de improvisação, no conteúdo comunicado, que permite um certo grau de manipulação individual, inclusive para fins políticos.

De fato é possível dizer que na cultura xinguana estamos diante de algo comum também a outras culturas, inclusive a nossa. Se é possível estabelecer uma distinção mais geral entre língua em seu uso ritual e língua do cotidiano, há um continuum entre os dois polos representados pela fala mais formal e pela mais informal. A formalidade, a estilização, a arte da execução, não é só característica da "fala do chefe", embora nela se manifeste com mais evidência. Encontramo-las também, combinada com outros elementos textuais e culturais, na narrativa oral, nas fórmulas de cura e mágica, nas saudações. O eixo formal-informal acompanha significativamente outro eixo espacial simbólico, cujos polos são a praça, o centro masculino público, e a periferia, as casas, onde estão as mulheres, o privado. A fala mais formalizada e fixa se dá no centro, sua audiência é a comunidade, quando a aldeia como unidade (com sua identidade de grupo e sua língua) se opõe-relaciona com outra aldeia, em suas fronteiras externas. É a mais desindividualizada, sem qualquer mensagem coercitiva, prerrogativa masculina.

No extremo da fala mais individualizada está a "fofoca", que só é permitida entre as paredes da casa, não pode ser ouvida em público, fala que quebra a unidade da aldeia em grupos e facções. A fofoca, por ser transmissão de informações, está submetida à invenção e manipulação dos agentes, implicando e pressupondo aliança e cumplicidade privada. Circulando veloz por receptores que se tornam emissores, pode ser marcada como a fala mais informal.

Entre os extremos é um continuum de oposições graduais (o que faz sentido com a natureza particular das culturas xinguanas), oposições que dizem respeito às relações de parentesco, sociais em geral, à política, à oposição homens-mulheres, sendo que, para os kuikuru, os primeiros são ditos "donos" da fala cerimonial pública, as segundas "donas" da fofoca. Em suma, a estrutura mais geral e as regras básicas de comportamento da sociedade xingwana.

Será isso o objetivo do desenvolvimento de meu trabalho: integrar os traços formais do discurso ritual, enquanto análise textual linguística, e a dinâmica do paralelismo, com o contexto etnográfico mais amplo. Aqui gostaria de apontar, à guisa de conclusão, para um problema. A documentação e descrição adequadas de textos de performance oral enriquece nosso conhecimento das culturas indígenas, e pode ser uma contribuição para refletir sobre o que chamamos de "literatura indígena", categoria por vezes utilizada pelas ideologias coloniza

doras que informam a questão "educação indígena". Define-se "literatura indígena" o que índios alfabetizados e escolarizados produzem dentro do esquema pré-estabelecido pela agência "educadora"; mas pouco se quer saber sobre as consequências desse tipo de introdução da escrita em sociedades ágrafas submetidas ao controle do Estado. E pouco se quer saber sobre o que resta de sua tradição oral, a menos que não seja uma seleção de "mitos" comprimidos em estorietas anedóticas, a fim de fornecer "livros de leitura".

A "fala do chefe" é parte fundamental das cerimônias e, em consequência, da cultura xinguana. Percebi que Atafûlu talvez seja o último conhecedor dessa arte, dada sua idade avançada e dado o pouco interesse dos jovens chefes em aprender. O fascínio para com o mundo dos brancos e as necessidades da interação conflituosa, em moldes característicos xinguanos, são cada vez maiores: os jovens querem escola, saber ler e escrever, com todos os direitos. A história do contato continua. E Atafûlu me fez entender repetidas vezes durante seu ensinamento que gravar e escrever tornam inútil a transmissão tradicional do saber. Como conceber então uma "escola" pensada e realizada pelos próprios índios, que não se torne o principal veículo de destruição dessa tradição? É um desafio para nossa criatividade e para o exercício de relativização de nossa própria cultura.

NOTAS:

* Bolsista do CNPq

- 1) Objetivo da minha pesquisa, começada em 1976 com um total de quatro meses de pesquisa de campo, é uma descrição da língua Kuikuru e de seu uso, partindo dos dados coletados e de uma perspectiva multidisciplinar. Para esse fim comecei a aprender a língua, o que inclui a aprendizagem de seu uso, processo difícil e demorado, e ao mesmo tempo fascinante, por se esbarrar contra minhas próprias categorias de pensamento e lingüística. O Auxílio de Pesquisa que me foi concedido pelo CNPq para o ano de 1981 tornou possível voltar ao campo e prosseguir o trabalho.
- 2) No Alto Xingu ainda as línguas são faladas pela totalidade da população em seu uso cotidiano e se conservam até agora formas verbais tradicionais. Quem conhece a política indigenista do Parque do Xingu sabe que o tipo de contato estabelecido pelos brancos que controlam o território indígena, e que nele podem seletivamente entrar, não utilizou para isso nem desculturização violenta nem aculturação imediata.
- 3) Os únicos autores que se interessaram pela linguagem e pelo seu uso no quadro da cultura alto-xinguana são T.Gregor (1977) e A.Monod-Becquelin (1975).O primeiro

apresenta uma classificação de "categorias de fala " Mehinaku (p.76), em que o segundo gênero por mim descrito neste trabalho é chamado de "chiefly lecturing".

- 4) Considero "língua", um pouco do ponto de vista xinguano, mesmo uma variante dialetal (?), que pode ser entendida corretamente por grupos que falem outras variantes. É o caso das quatro línguas Caribe do Alto Xingu: Kuikuru, Kalapalo, Matipū e Nahuquã.
- 5) A língua Kuikuru tem dezoito fonemas; cinco vogais (a, ə, e, o, u, i) e treze consoantes (p, t, k, g, c, s, m, n, ŋ, h, l, d^y, h). De *itagiñu* ("fala") forma-se o verbo *itagiñundārə* ("falar, conversar").
- 6) Pergunto-me se falar em fixidade não implica uma concepção de imutabilidade absoluta. É possível detectar-se, por exemplo, no texto do discurso que fecha a recepção dos *etĩne* uma dimensão diacrônica, histórica. Aqui aparecem em elenco os nomes dos chefes das antigas aldeias (chamados de *kutãpããkõ*, "nossos avós") e o branco (chamado de *idēke*, termo que em sua conotação negativa se refere a seres monstruosos que povoam o mato e as águas).
- 7) A definição de fático dada a este tipo de discurso decorre provavelmente do fato de que ele não tem como função a comunicação referencial de informações, com

siderada esta como a fundamental da linguagem. De fato, no caso em exame, o discurso é feito na língua Kuikuru, mesmo que os *etĩne* pertençam a um grupo que fale língua Aruak ou Tupi. Não é questão aqui de multilinguismo, mas de uma execução verbal ritual cuja função comunicativa se situa em outro nível, não propriamente lingüístico, e que como tal é compartilhada por todos os altos-xinguanos.

- 8) Uma descrição completa deveria incluir a etnografia da cerimônia e da cena com seus participantes. O texto foi gravado com o chefe Atafũlu na aldeia Kuikuru em 23 de outubro de 1981.
- 9) O texto foi gravado com Atafũlu na aldeia Kuikuru em 20 de novembro de 1981.
- 10) Formas "arcáicas"? Conservadas de um estágio anterior da língua? Sobrevivências?
- 11) "A rima é forma canonizada, métrica, da eufonia... a "harmonia do verso"... tem duas finalidades: em primeiro lugar divide o discurso em períodos rítmicos (dissimilação), em segundo lugar cria a impressão de analogia entre os membros assim constituídos (assimilação). Apoia-se então num sistema denso de repetições sonoras sucessivas". (B.Tomachevski, 1970, p.119).

12) Coloca-se a ênfase dessa maneira sobre elementos do conteúdo essenciais para a compreensão cultural da mensagem do discurso. *Antigamente* (os índios me traduziram o termo *ũākē* como "lá na aldeia antiga morreu tudo, agora está aqui") significa que o ritual é atualização-repetição do mito e de padrões tradicionais, de algo que sempre existiu, criando assim a percepção da continuidade mítica da cerimônia xingwana. Isso nos leva a um outro critério definidor da arte verbal em muitas outras sociedades, o apelo à tradição. Do outro lado, e ao mesmo tempo, expressando uma posição entre o passado e o presente, um passado quase mítico e um presente cópia enfraquecida e empobrecida do passado, a ênfase da repetição veicula outro elemento, a auto-derrogação, difuso também na arte verbal de outras sociedades, mas que no Xingu sublinha os ideais de "vergonha" e de modéstia que caracterizam seus chefes e o comportamento de indivíduos em confronto que não sejam consanguíneos. No caso os indivíduos podem bem ser os próprios grupos que se confrontam como aliados na totalidade pluralista da sociedade xingwana.

13) Ex.: a unidade "receber" é repetida como *kuginītōmi* ("para receber"), *ikuginītōmi* ("para ele receber"), *ikuginītōmĩnōa* ("para aquele que não recebe"), *ikuginikā gə* ("aquele que recebeu").

REFERÊNCIAS:

1. BASSO, E.B., (1973), The Kalapalo Indians of Central Brasil, New York, Holt, Rinehart and Winston.
2. BAUMAN, R., (1977), Verbal Art as Performance, Massachusetts, Newbury House Publishers, Rowley.
3. CALAME-GRIAULE, G., (1977), Languages et Cultures Africaines, Maspero, Paris.
4. GREGOR, T., (1977), Mehinaku, The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village, The Univ. of Chicago Press.
5. HYMES, D., (1977), Discovering Oral Performance and Measured Verse in American Indian Narrative, New Literary History VIII (3): 431-457.
6. JAKOBSON, R., (1960), Linguistics and Poetics, Em Style in Language, ed. Sebeok T.A., Cambridge, MIT Press.
7. MONOD-BECQUELIN, A., (1975), La Pratique Linguistique des Indiens Trumai, Paris, SELAF.

8. SHERZER, J., (1981), The Poetic Structure of Kuna Discourse: a Sociolinguistic Perspective , Univ. of Texas at Austin (mimeo).

9. TOMACHEVSKI, B., (1970), Sobre el verso, em Teoria de la literatura de los formalistas rusos, ed. T. Todorov, Signos, Buenos Aires.

10. VIVEIROS DE CASTRO, E. B., (1977), Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapiti, Tese de Mestrado, Museu Nacional, Rio de Janeiro.