Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

VOLUMES 17-20
(1ª PARTE)

1969-1972

Revista de Antropologia

SUMÁRIO

BRIGITTE ERTLE-WAHLEN: Sôbre as causas de movimentos messiânicos em populações tribais 1
ALFONSO TORRES LABORDE†: Se puede poner en duda el principio misionero? 17
ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA e L. DE CASTRO FARIA: O contacto interétnico e o estudo de populações 31
GERALDO PINHEIRO: A aldeia indígena de Sapucaia-Oroca, Amazonas 49
CASIMIRO BEKSTA, S. D. B.: Problemas de comunicação na pesquisa antropológica 59
RENATE BRIGITTE VIERTLER: O alto Xingu e suas possibilidades de exploração antropológica 69
ROSA VIRGÍNIA MATTOS E SILVA: Informação preliminar sôbre o português falado na aldeia Kamayurá 75
JOSÉ PEDRO RONA: Extensión del tipo chaqueño de lenguas ... 93
PROTÁSIO FRIKEL: Migração, guerra e sobrevivência Suiá 105
MARK MÜNZEL: Notas preliminares sôbre os Kaborí (Makú entre o Rio Negro e o Japurá) 137
HERMANN TRIMBORN: Alcance e limites das fontes escritas para as grandes civilizações da América 183
FRANZ JOSEPH HOCHLEITNER: Decifração semântica de 70 hieróglifos maya de sentido astronômico 189

DIRETOR: EGON SCHADEN, UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

59

PROBLEMAS DE COMUNICAÇÃO NA PESQUISA ANTROPOLÓGICA

Casimiro Beksta, S. D. B.
(Missão Salesiana Pari-Cachoeira, Amazonas)

1. O grau de veracidade da narração

É por via oral que um povo ágrafo transmite seus costumes e ritos, os antigos mitos e o noticiário recente. Pode-se perguntar como o índio distingue o mito da realidade histórica ou recente e qual o grau de veracidade, ou seja, a fidelidade à tradição ou ao fato recente, da narrativa.

Baseado em nossas experiências de pesquisa entre os Tukâno, parece-nos que a própria linguagem fornece pistas para essa verificação: certas partículas intercaladas na narração, quando o informante fala o "português do caboclo" ou o nheengatu, ou então sufixos verbais em tukâno, que indicam claramente quando se trata de afirmação pessoal, testemunho, opinião ou explicação do narrador, ou quando se trata de informação recebida de outrem, cuja veracidade o narrador não garante.

Contando em "português de caboclo" uma lenda ou um fato ouvido de terceiros, o informante tukâno usa freqüentemente a palavra "dizque", corruptela de "diz-se que" ou "dizem que". Já chegamos a ouvir um tal extremo: "Adepois dizque êle dizque foi dizque"! Evidentemente, pode ser vício de linguagem: quanto menor o desenvolvimento mental do narrador, jovem ou adulto, tanto mais freqüentes podem ser tais intercalações. Talvez se trate aqui também de expediente do narrador que, tendo esquecido algo e procurando reatar o fio da narração, vai preenchendo a lacuna com essas expressões vagas. Quanto mais qualificado o narrador (um *kumũ,* iniciado, rezador, ou *bayá,* mestre de cerimônias e do canto, ou um chefe local), tanto mais fluida a narração. Mas sempre que o informante intercala um "dizque" sabe-se que refere a opinião ou narração de outrem. Emitindo opinião própria ou relatando um fato presenciado, não o usará. O "dizque" torna a exposição por assim dizer impessoal, sem compromisso por parte do narrador. Em nheengatu, a chamada língua-geral, "simplificação" amazônica do tupí da costa, a partícula *paá* após um verbo, nome, pronome etc. transmite a mesma impressão impessoal do "dizque".

Em apêndice ao *Vocabulário Nheengatu-Português* de Stradelli (1929) encontram-se textos "das lendas indígenas recolhidas por Max. J. Roberto, transcritas por Antônio Amorim. Inéditas" (pág. 752) e outras assinadas por B. Rodrigues (pág. 768). Logo nas primeiras frases, descobrimos o *paá* que dá a tonalidade a tôda a narração. Também na coleção de mitos publicados por Brandão de Amorim (1928) pululam frases com *paá*. Tastevin (transcrito por Stradelli), na história das aventuras do jabuti e da anta, não usa *paá*, a não ser quando reproduz um provérbio: *tatá, paá, usapi upain rupí*. Em todo o diá'logo do jabuti e da anta, porém, estão indicadas as personagens que falam, eximindo assim o narrador da responsabilidade pelas suas informações. Também é possível que o escritor tenha omitido a repetição do *paá* para formar a narração mais fluente.

Em tukâno, língua incomparàvelmente mais rica em meios expressivos, o narrador não tropeça com repetições vagas de palavras: basta-lhe um certo sufixo verbal para transmitir o valor da narrativa. Quando o verbo (passado do indicativo, terceira pessoa masculina do singular) termina em *-pë*, — *Tó-be?ro kë*^{n} *wa?ápë* —, o narrador dá uma notícia ouvida de outrem e que não presenciou o fato. E' a forma verbal usada em lendas e mitos. A frase poderia ser traduzida como "Diz-se que, depois, êle foi...". Por sua vez, o sufixo *-pi*^{n} usado na mesma circunstância, exprime uma suposição do narrador acêrca de um caso pretérito. *Tó-be?ro kë*^{n} *wa?ápi*^{n} poderia traduzir-se: "Julgando pelas circunstâncias ou pelo costume dêle, ou pelo tempo que já decorreu, depois que êle havia prometido ir, acho que êle foi". Para dizer que o fato se deu em sua presença, o narrador acrescenta ao verbo, na mesma frase do exemplo, o sufixo *-wi*^{n}. *Tó-be?ro kë*^{n} *wa?áwi*^{n} significaria, pois, "Eu presenciei, eu vi: depois, êle foi". Finalmente, o sufixo *-si*^{n} dá a idéia de se tratar de um fato lamentável: *Tó-be?ro kë*^{n} *wa?ási*^{n}, "Infelizmente, depois disso, êle foi-se embora...".

Percebe-se a vantagem de ouvir um informante tukâno em sua própria língua; além de se sentir mais à vontade indica com precisão por êsses e outros meios, o valor de seu testemunho. Quem ouve uma narrativa em tukâno percebe logo a variação dêsses sufixos verbais, que indicam se o texto é um mito, e distingue-o fàcilmente de explicações e opiniões do narrador, inseridas na narração.

Às vêzes, o narrador indica explìcitamente a fonte autorizada: "Dizem os velhos que...". "Os Velhos", em tukâno *bëxkëná* (literalmente, os amadurecidos), são a reunião dos anciãos da maloca ou povoação para tratar de assuntos importantes, decidir sôbre a organização de trabalhos, festas etc.

2. *A inibição do narrador*

Nem todos os assuntos são ventilados com a mesma espontaneidade. Em janeiro de 1969, ao visitar um velho *kumũ* desâna doente (Bibiano Vaz, do Umari-Igarapé) na Santa Casa em Pari-Cachoeira, a conversa recaiu sôbre assuntos de "antigamente", e o velho era generoso no fa'ar. Mas, também as moças de serviço estavam muito interessadas em ouvir algo de nossa interminável conversa: ocupadas em seus afazeres, iam lentamente de cá para lá, passando silenciosas, mas sempre atentas, ao nosso lado. O velho logo diminuía o volume da voz, até torná-la quase inaudível, tôda vez que uma das curiosas se aproximava; ou então, sabendo que ela não o compreenderia, começava a falar em desâna, quando até então a conversa se desenrolava em tukâno; às vêzes emudecia, ocupando-se em enrolar um nôvo cigarrinho até que ela se afastasse. Passado o "perigo", tornava a falar, em voz alta e clara. Ao terminar a narrativa, acrescentou: "Essa história nenhuma mulher escutou. Elas não sabem nada disso. E' só nós que sabemos". Era a história das desobediências e dos castigos inflingidos, por causa delas, às "primeiras mulheres" e a sua descendência feminina...

Dizia-se que o pajé tukâno, Américo Pimentel, de Santa Cruz no rio Tiquié e atualmente sediado em Bela Vista, junto ao mesmo rio, era ótimo conhecedor da língua tukâno, tendo pronúncia exemplar. Em agôsto de 1968, munido de um gravador e com prévia aquiescência de Américo, fui a sua casa. À luz das estrêlas, sentamo-nos encostados à porta da casa e começamos a conversa. Estranhei que, apesar de ter manifestado tão boa vontade, falasse de modo cada vez menos compreensível. Apenas mais tarde, repensando a situação e procurando o motivo num possível êrro meu, lembrei-me de como os filhos do velho e suas espôsas se haviam aproximado silenciosamente de nós. Américo continuou a falar, gesticulando com movimentos algo hieráticos, mas não consegui compreendê-lo. Ninguém ficou sabendo nada do assunto. Ficamos ali, em silêncio, emitindo os respeitosos *áë* nas pausas do narrador, sem aproveitar nada da conversa. Foi um malôgro. Mais tarde, eu soube de outro velho *kumũ* tukâno, Pedro Costa, de Pari-Cachoeira, que o assunto de que Américo falava era dos mais perigosos. Tratava-se da Avó-do-dia. Para ouvir essa narração precisa-se de um "sôpro" especial. Américo tinha vontade de comunicar-se, mas também receava prejudicar seus familiares, mulheres e meninos, por não haver feito, na hora, um "sôpro" ritual para sua proteção... E o grande pesquisador não percebeu na hora que havia colocado o velho em situação embaraçosíssima.

Junto com um jovem desâna, Benedito Caldas, de Sant'Ana no Tiquié, neto do grande *kumũ* Camilo, ouvíamos o já mencionado *kumũ* desâna Bibiano Vaz narrar, com muita animação e uma admirável riqueza de por-

menores, a origem e as façanhas do *Muhípu*^{n}, o protótipo e protetor dos Desâna. O narrador era visìvelmente estimulado pela presença de uma pessoa que o estimava e com êle revivia a história da própria tribo. No dia seguinte, assistiu a nossa conversa um rapaz miriti-tapuia (Martinho Lôbo, de Iraití, rio Tiquié). Notou-se então uma mudança no estilo do narrador. Martinho não prestava muita atenção, pois a história desâna não o interessava. O clima tornou-se frio. O narrador não apenas não se sentia estimulado, como talvez até constrangido pela presença de tal pessoa. Falava do assunto "por cima", só para atender ao pedido do pesquisador.

Quando se explora um assunto desconhecido, convém ter por auxiliar uma pessoa qualificada, da mesma tribo, para que o informante, em conversa com alguém de sua confiança, descubra ou esclareça os aspectos novos que aparecem no curso da narração. A presença de um membro de outra tribo pode refrear o zêlo do informante, mesmo que esteja disposto a falar. Um Desâna não contaria a lenda do *Wawá* — que trata de assuntos desagradáveis aos Desâna — na presença de gente de outra tribo!

Um estudante universitário, em janeiro de 1969, fêz amizade com Henrique Castro, um Tukâno de Pari-Cachoeira, a fim de gravar antigas histórias da tribo. Henrique, filho de um *bayá* (mestre de canto), ex-aluno da Missão, pai de 4 crianças, não se sentia muito autorizado para contar coisas dos "antigos". Convidou então um velho *kumũ* tukâno, João Fontes, do mesmo povoado, para contar em tukâno e Henrique prontificou-se a traduzir o texto. Tudo correu òtimamente: João contava, Henrique explicava e o estudante ia gravando tudo, embora não compreendesse o que João falava. Depois, quando escutamos a gravação na ausência dos Tukâno, constatamos o seguinte: o velho, falando em Tukâno, entre outras coisas contara, em têrmos bem unívocos, a história do incesto de *Ye?pá-oá*^{n}*khë*^{n} com a irmã. Mas o intérprete traduziu todo o episódio numa pequena frase, dizendo que o herói primordial e protótipo dos Tukâno era bastante "relaxado". Zeloso de seu bom nome e do da tribo, o intérprete não ia expor casos desagráveis ao ouvido do branco. E' preciso desconfiar de intérpretes que se "adaptam" ao ouvido do branco e filtram a narração. Sempre convém gravá-la completa e sem interrupções, na própria língua do informante. Assim, o narrador não se desvia do assunto com perguntas inoportunas e, na segunda gravação, haverá lugar para conseguir explicações e acréscimos importantes. Além do texto original, ter-se-á uma interpretação autêntica. E' claro que o intérprete deve também ser da tribo do informante, do contrário ouviremos a cada passo que a história não é verdadeira, que o informante não sabia e que as coisas se deram de outra maneira.

3. *Formas de apresentar o mito*

Conforme o objetivo que tem em mente, o narrador expõe o mito salientando um aspecto ou omitindo outro. Não se pode taxá-lo de desonesto por não contar logo todos os aspectos e pormenores.

Investigando a organização tribal, verificamos que ela se fundamenta no mito. Os narradores contavam-nos apenas um esbôço da viagem dos Tukâno no ventre da Cobra Grande, mas iam dando tôdas as minúcias ao explicar os motivos da classificação de várias subdivisões da tribo. Diante da menção de localidades em que a Cobra Grande "encostava" para receber ou desembarcar os passageiros, procuramos anotar essa série de nomes geográficos. Um informante narrou então o mesmo mito, detendo-se nas "casas" e seus moradores, encontrados na memorável viagem, e terminando a narração quando os viajantes, já em forma de gente, saíram dos panelões da cachoeira de Ipanoré no rio Caiari. Nem sequer mencionou as divisões e os graus de aristocracia dentro da tribo.

Na região de que falamos, o assunto das flautas de paxiúba ainda se considera segrêdo. Entre os textos publicados por Brandão de Amorim (1828) encontra-se a narração tariâna sôbre a origem do fogo em que se lê que o Filho do Sol promete contar as leis e o segrêdo do Sol. Registra a frase nº 224: "Vou ensinar as leis do Sol com as flautas". N.º 225: "Assim, assim, assim será". E ficamos sem saber como será êsse "assim". O narrador não o revelou. É o segrêdo. Na frase 233, onde se esperaria encontrar os nomes das flautas, há apenas reticências. Segrêdo. Já a frase 241 diz: "Agora vocês já têm as novas leis". Assunto encerrado.

Em 1958, para organizar um pequeno museu na Missão em Jauareté e outro no Patronato de Santa Teresinha em Manaus, íamos adquirindo várias peças etnográficas. Com muita habilidade do nosso colaborador, sr. Jim, conseguimos uma pequena coleção de flautas, chamadas *miniá* em tukâno e *jurupari* em língua-geral. A compra foi feita em segrêdo e os instrumentos entregues ao sr. Jim na escuridão da noite. O vendedor, de Turi-Igarapé, afluente direito do rio Papori, fêz a viagem sòzinho, trazendo na canoa as peças bem cobertas com fôlhas de bananeira. Não contou a ninguém o que levava, nem para quem. Mas correu a notícia pelos arredores e houve forte suspeita de que havia *miniá* na Missão. Para desfazê-la, organizamos um dia de "limpeza geral". Os indígenas foram convidados a ajudar a varrer, vasculhar, limpar tôda a missão: salas, corredores, quartos, tudo. Naturalmente, tínhamos "evacuado" as famigeradas flautas. Os zelosos limpadores ventilaram até nossas malas pessoais e levaram para o sol os colchões de capim sêco. Convenceram-se de que "não havia mesmo nada escondido".

Nesse ambiente carregado de preocupação com o segrêdo dos *miniá*, um velho tukâno contou-nos, em confiança, um belo fragmento mítico, descrevendo como o herói tribal dos Tukâno resolveu o problema da encarnação: como tornar-se visível e descer a êste nosso mundo com o corpo humano. Antes, êle era invisível e preexistente ao mundo material. "Êle desceu à terra ao som dos *miniá*". Bela imagem da presença de um ser espiritual nos sons "imateriais" da música misteriosa! E, ao longo da narração, compreendi que se tratava do mesmo mito da viagem na Cobra Grande. Nessa narração, entretanto, falava-se apenas das cerimônias em que, durante a viagem, se tocavam êsses instrumentos.

Começamos a colecionar as fórmulas do *baxsesé*, ou seja, dos sopros, espécie de benção ou exorcismos, ritual de curativos e ações simbólicas, baseados na eficácia da palavra proferida. Em março de 1968 encontramos um velho *kumũ* desâna do Urucu-Igarapé, afluente direito do rio Papori, e cunhado do já mencionado Henrique Castro. Êsse *kumũ* contou-nos uma versão do mito "das origens", falando "apenas" por 17 horas, ininterruptamente. O mito lhe servia de arcabouço para indicar os pontos de onde se "tiram" os sopros. Indicava sòmente os nomes e algumas frases iniciais dessas cerimônias: tôda a grande narração não passa de um índice de uma série de cerimônias. Estávamos então em contacto com os autores míticos e com os motivos (causa e finalidade) do ritual. Nessa versão do mito, também, não se falava de pormenores que não tivessem relação com o assunto pedido.

Temos, assim, em mãos, quatro textos, que não se assemelham entre si, exceto nas linhas gerais do acontecimento da "viagem". Mas todos contém o mesmo mito. São quatro aspectos, fragmentos intencionalmente explicitados, de um só mito. E se alguém pedisse a um *bayá* (mestre de canto e de cerimônias) para explicar a razão e a seqüência dos cantos e danças, o narrador poderia fornecer, sem dúvida, mais um aspecto nôvo, ainda desconhecido, do mesmo mito. E os aspectos novos poderiam multiplicar-se: todos os elementos culturais mencionados no mito como tendo origem nessa viagem forneceriam assuntos para se conseguirem ampliações, explicações e pormenores do mesmo quadro mítico.

4. *Grau de conhecimento dos mitos segundo o nível de iniciação*

Também entre si, os indígenas contam os mitos destacando os aspectos que os interessam na ocasião. Quantas vêzes ouvimos da bôca de meninos a narrativa, com características de narração profana, duma viagem maravilhosa dos "antigos" e que não se esmerava em pormenores relativos às casas visitadas ou às divisões posteriores em grupos tribais! Já outros, mais crescidos, que tinham experiência de viagens pelos rios e pelo mato, que já sabiam como saudar os parentes da mesma tribo (irmãos maiores e

menores, devido à sua posição na tribo e não à idade pessoal dos indivíduos), tinham noções das categorias de classificação interna dos grupos tribais e davam razões dessa ordem, baseadas no mito. Uns poucos, iniciados no segrêdo dos *miniá,* sabiam informar sôbre essas flautas e seu uso na pré-histórica viagem. Pouquíssimos, porém, e apenas os doutrinados por seus avós ou pais (filhos de *kumũ* ou de pajé) sabiam da relação da história com as cerimônias do *baxsesé*. Estas observações refletem o modo pelo qual o mito é apresentado às gerações jovens: trata-se de uma gradativa iniciação na sabedoria tribal, cuja plenitude é privilégio dos poucos escolhidos e para isso especialmente treinados.

De modo semelhante, encontram-se fragmentos da narrativa da "origem da noite" (entre os Tuyúka e Tukâno) ou dos "três moleques" (os Tariâna conhecem êsses textos, mas seus antecedentes são mais notórios entre os Desâna e Tuyúka). Na bôca dos menores ou mesmo de adultos não iniciados e também de membros de outras tribos, estas histórias não passam de contos de aventuras, sem nenhum sentido de mitos. Têm, porém, forte conotação ritual-religiosa quando narradas por gente competente, guardas da tradição e dos rituais, que pretende comunicar a origem ou o sentido das cerimônias e costumes originados no "comêço" mítico. A história da "origem da noite" é, para os Tukâno, mais um roteiro de uma série de *baxsesé* e *dohasé,* bênçãos e malefícios (informação de Antônio Lustosa, Tukâno de Barreira Alta no rio Tiquié).

5. Recitação ritual do mito

O mito atinge a máxima solenidade na sua expressão ritual-religiosa quando recitado na "cerimônia do cigarro", durante um dabucuri (oferta solene de presentes a uma comunidade). Os donos da casa ouvem a narrativa cantada pelos hóspedes que trouxeram o dabucuri, a oferta, e cantam, por sua vez, a origem da própria tribo. É uma proclamação pública do valor e da dignidade da tribo, radicados no mito ancestral, que constitui a base da consciência etnocêntrica dos atuais descendentes dos que vieram no bôjo da Cobra Grande.

Com menor alarde, mas com a mesma importância, pajé ou *kumũ* recita os fragmentos do mito que introduzem o rito do *baxsesé*. Aqui, a narração serve como justificativa do rito, inventado por algum ancestral ou herói mítico para conseguir uma cura ou outro benefício, e que, no momento, será realizado com idêntica intenção.

O mito que relata a origem do rito é narrado em linguagem compreensível para todos. O texto do *baxsesé,* entretanto, é recitado em linguagem simbólica, figurada, e o seu sentido é acessível apenas ao pajé, *kumũ* ou aos seus iniciados. Nem sequer os inimigos — por exemplo os *wa?í-maxsã,* que contìnuamente ameaçam a vida dos Tukâno — contra os quais

se dirigem os sopros sabem o sentido das palavras: sentem apenas os seus efeitos concretos. "Quando o *kumũ* tira (= nomeia) a pimenta, os *wa?í-maxsã* (gente-peixe) pensam que é pimenta mesmo, mas é na verdade o relâmpago lançado contra êles. O *kumũ* freqüentemente repete a partícula *pi?tí* (= com gesto mole, com delicadeza), mas é só para enganar os *wa?í-maxsã,* porque, na verdade, é um sôco que os atinge... Ou então o *kumũ* fala de ipadu, oferece-o por meio de palavras ao *Bëxpó* (Trovão), e faz o Trovão sentar-se no banquinho, de costas para a porta de sua casa. Quando o Trovão, contente, se senta e toma o ipadu, o *kumũ,* sempre através da palavra e de repente, tranca a porta da casa do Trovão, e encosta ainda um pau do lado de fora para ela não se abrir fàcilmente... Assim, o Trovão fica prêso na própria casa e não pode causar prejuízo à gente. O perigo está debelado. Era o que explicava o finado *kumũ* João Sampaio a seu neto Álvaro, ambos Tukâno de São Francisco, no rio Tiquié.

Em janeiro de 1969 aparece em Pari-Cachoeira um Tukâno, João Machado, ex-aluno da Missão, filho do antigo chefe da maloca de Pari-Cachoeira e pai de três filhos. Vinha preocupado com umas gravações feitas pelo sr. Jim em 1962: "êle levou as fitas para o Ceará e tocou-as lá; e os que as ouviram morreram todos". Não perguntei de onde obtivera esta informação tão bem inventada, pois as fitas estão comigo e nunca foram para o Ceará... Mas a preocupação dêsse Tukâno revela sua crença na eficácia da palavra ritual: mesmo através de uma gravação reproduzida, a palavra produz aquilo de que se fala no rito.

O fragmento do mito narrado antes do *baxsesé* é como uma ponte com que o rezador atinge a realidade passada do mito. Nessa fase do rito dizem, "êle procura na história o sôpro, e quando o encontra, tira-o". Pela narração do fato pretérito, o mito se liga com a realidade de hoje e, através da recitação do *baxsesé,* a eficácia daquela antiga cura passa para o caso presente. O rezador nunca atribui à própria fôrça o efeito da cura: a fôrça está na palavra dos "antigos", e êle apenas transmite e aplica aquela eficácia.

Em tukâno, o fragmento do mito, introdução ao rito do *baxsesé,* é narrado com o sufixo verbal *-pë,* na terceira pessoa masculina do singular, o que indica o passado e que a informação vem de terceiros. A cerimônia do *baxsesé,* entretanto, passa a ser realizada com o verbo no tempo presente, e já na primeira pessoa do singular: o rezador diz o que está fazendo. Quando se refere a pessoas míticas, usa a forma do passado presenciado pelo falante (sufixo *-wi* para a terceira pessoa masculina do singular): o rezador está testemunhando uma coisa antiga, como se tivesse naqueles tempos presenciado o caso original do doador da cerimônia.

Assim, no rito do *baxsesé,* o *kumũ* (ou o pajé) constitui-se no elo pessoal entre o rito ancestral (testemunha visual) e a eficácia do rito aplicado no presente. O rezador transmite a fôrça da palavra do herói an-

cestral e esta fôrça produz o efeito no caso presente. Se não se alcança o efeito desejado, é porque o rezador errou na escolha: deveria ter escolhido outra cerimônia, procurado outra fórmula, mais adequada ao caso concreto, ou chamado outro rezador conhecedor da fórmula apropriada. Também a memória pode ser culpada: a fórmula ritual não foi bem pronunciada, houve esquecimento e omissão de alguma palavra importante. Daí a necessidade de revigorar a memória, repetindo e treinando as fórmulas.

Nas reuniões informais dos velhos, junto ao cachiri, além da recitação dos mitos, ouvem-se não raro os ensaios das cerimônias. Na paróquia de Pari-Cachoeira, conforme censo aproximativo feito pelo pe. Luciano Chiappini em 1966, havia uns 70 *kumũ* e seus aprendizes. Os aprendizes são ex-alunos da escola da Missão, já casados e pais de famí ia, homens que estão percebendo como diminui o número dos sabedores de ritos: morrendo os velhos, não haverá mais quem saiba proteger a espôsa e os filhos das ameaças dos *wa?í-maxsã*. Daí, uma atividade febril e quase deseperada, para aprender ao menos as coisas "mais importantes". O Tukâno Henrique Castro, embora filho de *bayá,* comprou um gravador para registrar os ritos de *baxsesé*: escuta e decora. Qualquer pessoa que saiba o rito pode aplicá-lo com igual eficácia.

Vê-se, assim, um *kumũ,* junto com o seu aprendiz, na hora do caxiri, no meio de outros já iniciados e sabedores da mesma cerimônia, repetindo a fórmula ritual frase por frase, aprovando algum trecho enunciado pelo *kumũ,* ou resumindo-o com a aclamação de que "foi assim mesmo". Os ouvintes estão cônscios de sua pouca capacidade de memorizar o texto, pois deveriam ter feito, desde pequenos, uns jejuns, abstenções, purificações do estômago (vomitando cada manhã uns 2 ou 3 litros de água com o suco de um cipó): isto lhes teria dado maior facilidade para reter o texto. Forma-se, por isso, um nôvo tipo de rezadores: cada um aprende umas poucas fórmulas, especializando-se em umas poucas cerimônias. Procurado para uma cerimônia que desconhece, terá de recorrer a um rezador especializado.

Sendo apenas ensaios, essas conversas de memorização e repetição não contêm narrações completas, nem o cerimonial inteiro de um *baxsesé*. Mas têm utilidade para o pesquisador interessado em alguma explicação sôbre o conteúdo do mito ou rito. O narrador está disposto a falar e tem à mão tudo o que é necessário: bebida, fumo e "comida" (ipadu), além de audiência respeitosa. Às vêzes, até se convida o pesquisador para o círculo dos velhos, pois "agora é que se pode explicar tudo". Quando o cachiri é fraco, algum velho até pede: "Traz um pouco de cachaça, que aí se explicará tudo melhor". Francisco Pimentel, *kumũ* de Bela Vista, no rio Tiquié, prontificou-se a explicar todo o perigoso assunto da Avó-do-dia, se recebesse uma garrafa de álcool. Como não busquei essa bebida, esqueceu-se da promessa.

Bibiano Vaz, *kumũ* desâna, afirmou que foram os Desâna os que obtiveram todos os sopros quando "apareceram" saindo da Ipanoré-Cachoeira. Os Tukâno nada sabiam disso. Mas os Desâna tiveram pena dos Tukâno, que eram seus cunhados (cunhados tribais) e ensinaram-lhes alguns sopros. Acrescentou, porém, que o Tukâno, ao escutar o que lhe ensinava o Desâna, já estava bêbado e não "pegou" tudo. A mesma situação repetiu-se quando, em março de 1968, gravamos o que o *kumũ* desâna, Venceslau Alves, dizia ao seu cunhado tukâno Henrique Castro: "Preste bem atenção, porque estou lhe dizendo coisas importantíssimas. Digo isso, só porque você é meu cunhado". Sorte de Henrique ter comprado o gravador: agora possui o tão precioso ensinamento!

BIBLIOGRAFIA CITADA

AMORIM, Antônio Brandão de

1928 "Lendas em nheengatu e em português". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* tomo 100, vol. 154 (1926), págs. 3-475. Rio de Janeiro.

STRADELLI, Conde Ermano

1929 "Vocabulários da língua geral português-nheengatu e nheengatu-português, precedidos de um esbôço de gramática nheenga-umbuê-sáua mirî e seguidos de contos em língua-geral nheengatú poranduua". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro,* tomo 104, vol. 158, págs. 5-568. Rio de Janeiro.

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org