

**Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Museu Nacional  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

Mutua Mehinaku

*TETSUALÜ:*

PLURALISMO DE LÍNGUAS E PESSOAS NO ALTO XINGU

Rio de Janeiro  
2010

Mutua Mehinaku

*TETSUALÜ:*

PLURALISMO DE LÍNGUAS E PESSOAS NO ALTO XINGU

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Bruna Franchetto

PPGAS-MN/UFRJ

Rio de Janeiro  
2010

Mehinaku, Mutua

*Tetsualii*: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu. Rio de Janeiro, 2010

219 f.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

Orientador: Profa. Dra. Bruna Franchetto

1. Etnologia Indígena 2. Linguística 3. Línguas Indígenas  
4. Multilinguismo 5. Alto Xingu 6. Kuikuro  
I. Franchetto, Bruna (Orient.) II. Universidade Federal do Rio de Janeiro III. *Tetsualii*: pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu.

Mutua Mehinaku

*TETSUALÜ:*

PLURALISMO DE LÍNGUAS E PESSOAS NO ALTO XINGU

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Bruna Franchetto -orientador  
PPGAS-MN/UFRJ

---

Prof. Dra. Kristine Sue Stenzel  
FL/UFRJ

---

Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro  
PPGAS-MN-UFRJ

---

Prof. Dr. Carlos Fausto -suplente  
PPGAS-MN-UFRJ

---

Prof. Dr. Marcus Antônio Rezende Maia -suplente  
FL/UFRJ

*Apitsi Nahuinha ige ihatagü uheke, uihugui anügü atehe o  
ulimoinha gehale*

Dedico esta dissertação ao meu avô Nahu por ser ele a  
origem da minha aprendizagem e para os meus filhos

## AGRADECIMENTOS

Durante estes dois anos e meio no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu nacional, UFRJ, eu vivi boas experiências que trouxeram boas coisas para o modo de ver o meu mundo e o mundo de fora. Enfrentei obstáculos difíceis, muita saudade da minha família. Convivi com novas pessoas em outros ambientes.

Como bolsista, quero agradecer o Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford (*International Fellowships Program* - IFP) e da Fundação Carlos Chagas, que me deram a oportunidade de estudar e escrever esta dissertação.

Agradeço a Bruna Franchetto, minha orientadora, amiga, parceira, tenho imensa satisfação por ter tido o privilégio de ser seu orientando. Agradeço a sua paciência de ler meus textos *tetsualü*, sua generosidade em examinar as suas várias versões e ter contribuído para os meus conhecimentos lingüísticos com suas aulas brilhantes. Agradeço por ela ter me consolado muitas vezes, nos momentos difíceis da minha vida, no desespero causado pelos problemas que vinham da aldeia: quase desisti.

Agradeço a todos os professores do PPGAS e do Museu Nacional, em especial, a Carlos Fausto, professor, amigo e parceiro, por ter me chamado para ser assistente nas suas aulas, onde tive a oportunidade de ler na minha língua. Ele me ensinou a compreender o que é um sistema de parentesco. Foi atencioso desde que cheguei ao Rio de Janeiro. Fez mais do que precisava. Márcio Goldman e Olívia Gomes mostraram interesse verdadeiro no que tinha para dizer e escrever. Sou grato também aos funcionários e funcionárias da Secretaria do PPGAS pela sua ajuda e competência.

Agradeço a todos os alunos que entraram comigo, em 2009, e os que entraram antes de mim. Quero lembrar alguns deles: Gustavo Saporì, por ter me ajudado nas leituras dos cursos; Helio Sá, por ter me ajudado nas traduções de textos de leitura; Isabel Penoni pela

parceira no desenvolvimento dos projetos na aldeia; Glauber Romling da Silva pelas aulas de português; Thiago Coutinho-Silva pela amizade e por ter me ajudado na leitura dos textos de linguística; Aline Varela pela amizade e ajuda; Juliano Leandro pela formatação final desta dissertação.

Agradeço meu parente, irmão e companheiro de luta Tonico Kaiowa Guarani pelas discussões de textos dos cursos. Minha professora e amiga Mara Santos me consolou muitas vezes, nos momentos difíceis, ela cuidou de mim quando peguei gripe, fez comida, abriu minha cabeça para a beleza de minha língua e de todas as línguas.

Não posso deixar de agradecer meus amigos e amigas do apartamento da Glória, em especial Luciana França, por ter me aceitado para morar junto com ela, por ter tido paciência, me orientado nos momentos difíceis, pela confiança. Maria Julia negociou com outras amigas para que eu pudesse dividir a moradia. Fábio Garrido foi um bom amigo. Agradeço a Marina Vanzolini por ter me ajudado a encontrar uma casa no Rio de Janeiro. Bernard Belisário tem sido atencioso, professor, amigo e me ajudou nos cálculos no Excel.

Agradeço aos professores membros da banca examinadora. Não fui aluno de Eduardo Viveiros de Castro, mas o seu nome e a sua força intelectual me atingiram. Assisti às aulas brilhantes de Kristine Stenzel no Programa de Pós-Graduação em Linguística da UFRJ.

O professor Marcus Maia me deu aulas valiosas.

A equipe da SEDUC-MT, especialmente Marlene Arens e Terezinha, me apoiaram nas lutas burocráticas que ameaçaram minha vida profissional. Aos professores do 3º Grau Indígena da UNEMAT, hoje PROESI, que me acolheram para dar o salto da educação (escolar) superior.

Por fim, os Kuikuro. Agradeço a minha família, ao meu avô finado Nahu, por ter me dado força, incentivo e estímulo, quando viram que queria estudar. Nahu dizia “vá em frente, meu neto, estude muito, um dia você será professor do nosso povo”. Lembro da minha avó

finada Sesusaka pelo carinho. Meu pai, grande amigo que, mesmo sem conseguir entender o que eu estava fazendo, aceitou gravar a história de seu casamento com minha mãe. A força de minha mãe sempre me emocionou; ela cuidou do meu filho com amor e chorava todas as vezes que eu partia da aldeia. Meus irmãos Jamalui, Yakari, Hinhahinhaka e Utu sempre acreditaram nas minhas capacidades e na minha coragem para encarar os desafios de viver fora da nossa cultura. Com imenso carinho, minhas irmãs, Laualu, Angahu, Sesusaka e Kunhambebe, ajudaram a cuidar dos meus filhos.

Meus filhos, Kaginheke, Monhu e Kujahi são motivos da minha felicidade, agüentaram minha ausência; nunca esquecerei que Kujahi sempre reclamava quando falava comigo pelo telefone. Meã, minha querida esposa, amiga e companheira, teve a força necessária para criar os nossos filhos na minha ausência.

Por fim, agradeço aos chefes, amigos, companheiros de política, Jakalu, Afukaka e Sepé, pela confiança e por ter enriquecido meu material de pesquisa. Obrigado a toda a comunidade kuikuro.



## Resumo

MEHINAKU, Mutua. *TETSUALÛ: Pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – PPGAS/MN/UFRJ: Rio de Janeiro, 2010.

Esta dissertação é uma descrição e uma análise da formação plurilíngue e multicultural dos povos indígenas do Alto Xingu (Mato Grosso). O conceito central do trabalho é expresso pela palavra kuikuro *tetsualü*, ‘mistura, misturado’, no que diz respeito a línguas, histórias coletivas e individuais. Trata-se, por um lado, de uma abordagem transdisciplinar, entre antropologia e linguística, e, por outro, de um exercício de ‘antropologia reversa’ ou reflexiva. O ponto de vista é de um nativo, já que o autor pertence a duas das etnias alto-xinguanas: por parte da mãe, é Kuikuro, de língua karib, e, por parte do pai, é Mehinaku, de língua arawak. Dados e informações apresentados, base empírica desta dissertação, provêm dos conhecimentos nativos do autor e de entrevistas, depoimentos, discursos e narrativas coletados na aldeia kuikuro de Ipatse, em janeiro, fevereiro e julho nos anos de 2009 e 2010. Algumas partes foram transcritas ou escritas em língua kuikuro, tendo sido reproduzidas como tais, seguidas de tradução para o Português. A ‘mistura’ alto-xinguana é investigada em diversos planos ou escalas, seguindo dois eixos: o amálgama e a diferenciação. O amálgama é visto a partir de um estudo de casamentos inter-étnicos e do multilinguismo presente nos cantos rituais. A diferenciação emerge nos planos cosmológico e histórico: como surgiram as línguas dos diversos seres que povoam o mundo e como emergiram as diferenças dialetais que distinguem as etnias karib alto-xinguanas, hoje, por sua vez, em via de ‘misturar-se’. O princípio de *tetsualü* ganhou novo sentido e outra complexidade com a entrada do Português nas línguas e na vida das aldeias do Alto Xingu, meio de comunicação antes inexistente entre povos e pessoas.

## Abstract

MEHINAKU, Mutua. *TETSUALÜ: Pluralismo de línguas e pessoas no Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – PPGAS/MN/UFRJ: Rio de Janeiro, 2010.

This dissertation is a description and analysis of the multilingual and multicultural character of the Upper Xingu indigenous peoples (Mato Grosso). The central concept of this dissertation is expressed by the Kuikuro word *tetsualü*, 'mixture/mixed', with regard to languages, individual and collective stories. On one side, it is a transdisciplinary approach, at the border between anthropology and linguistics, and, on the other side, it is an exercise in 'reverse' or reflexive anthropology. The point of view is a native one, since the author belongs to two of the Upper Xingu ethnic groups: his mother is Kuikuro, speaker of a Carib language, and his father is Mehinaku, speaker of an Arawak language. The empirical basis of this dissertation comes from the native knowledge of the author and from interviews, testimonies, speeches and narratives collected in the Kuikuro village of Ipatse, in 2009 and 2010, January, February and July. Some parts were transcribed or written in Kuikuro, having been played as such, followed by a translation into Portuguese. The Upper Xingu 'mixture' is investigated in different levels or scales, according to two axes: amalgam and differentiation. The amalgam is seen through a study of inter-ethnic marriages and of multilingualism present in ritual songs. The differentiation emerges on the cosmological and historical levels: the origin of the languages of the various beings that inhabit the world and the origin of the dialectical variants of the Upper Xingu Carib language that distinguish the Carib local groups, today on the road to 'mingle'. The principle of *tetsualü* gained new meaning and another complexity with the arrival of Portuguese in the languages and the life of the Upper Xingu villages, as a mean of communication not previously seen among individuals and peoples.

## ABREVIATÖES PARA GLOSAS

1 primeira pessoa	DTR detransitivizador
12 primeira pessoa dual inclusiva	ERG ergativo
13 primeira pessoa plural exclusiva	EX passado nominal
2 segunda pessoa, 3 terceira pessoa	FUT futuro
1D dêitico 1ª pessoa	GNR nominalizador genérico
2D dêitico 2ª pessoa	INSTNR nominalizador instrumental
3D dêitico 3ª pessoa	LOC locativo
ADV advérbio	ME marcador epistémico
AENR nominalizador de argumento externo	MO marcador de objeto
AF partícula constativa	NEG negação,
AINR nominalizador de argumento interno	NMLZ nominalizador
AN anafórico	PERF perfeito
AND deítico anafórico	PL plural
CMPL completivo	PNCT aspecto pontual
COM comitativo	PTP participação
CONT aspecto continuativo	PURP propósito
COP cópula	REL relacionador
D dêitico	RFL reflexivo
DDIST deítico de distância (do falante)	SUBS substancializador
DPROX deítico de proximidade (ao falante)	TEMP subordinação temporal
DES desiderativo	TR transitivizador,
	VBLZ verbalizador
	QU palavra interrogativa

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1 <i>Lahatua otomo, tisitaginhü: os Kuikuro e a nossa fala</i></b>	<b>15</b>
1.1 A língua karib alto-xinguana: uma breve descrição gramatical	16
1.1.1 Fonologia	17
1.1.2 Morfologia	21
1.1.3 Sintaxe	31
1.2 Situação sócio-linguística da aldeia Ipatse	34
<b>CAPÍTULO 2 <i>Tikinhü ake kitandu ügühütu engagü: os caminhos dos modos de casamento com outros povos</i></b>	<b>39</b>
2.1 Parentes e casamentos	42
2.2 Nomes próprios e relações entre afins	47
2.3 O casamento de Juta e Jamunua	50
2.4 O casamento de Ipi e Kumatsi	53
2.4.1 O relato de Ipi	58
2.4.2 O relato de Kumatsi	69
<b>CAPÍTULO 3 <i>Aki opogisatühügü: encontro entre línguas</i></b>	<b>76</b>
3.1 <i>Egitsü, unduhe...</i> os rituais	76
3.2 <i>Egi akisü tetsualü: as línguas misturadas dos cantos</i>	85
3.2.1 Falando do feiticeiro	85
3.2.2 <i>Kuigi igisü, Canto de Mandioca</i>	93
3.2.3 O ritual <i>Hagaka</i>	94
3.2.4 O ritual <i>Aga</i>	98
3.2.5 O ritual <i>Unduhe</i>	98
3.2.6 <i>Jakuikatu</i>	100
3.2.7 <i>Tolo(te) (pe)</i>	102
3.2.8 <i>Jamugikumalu</i>	104
3.2.9 <i>Ahügagü</i>	106
3.2.10 <i>Hüge oto, mestre da flecha</i>	107
3.2.11 <i>Kehege, rezas</i>	108

3.2.12 Canto do pajé	110
3.3 Línguas que se misturam, convivem, contrastam	111
<b>CAPÍTULO 4 <i>Kitaginhua agaketühügü</i>: línguas partidas</b>	<b>114</b>
4.1 Representações sobre linguagem, línguas, seres falantes e não-falantes	116
4.2 O Xingu antes e depois dos brancos	121
4.3 Breve histórico dos povos de língua karib	125
4.4 A Língua karib do Alto Xingu: uma história de separações entre povos	130
4.5 Perspectiva de cada povo sobre a língua ‘diferente’	140
4.6 Da diferenciação à mistura	144
<b>CAPÍTULO 5 <i>Kagaiha akisü etibepügü</i>: a chegada da língua dos Brancos</b>	<b>148</b>
5.1 Primeiros encontros com os <i>kagaiha</i> : ouvir nomes novos, dar nomes a novos seres, objetos e eventos	149
5.1.1 A gramática diante de novos referentes	156
5.1.2 <i>Kagaiha engikogu</i> : coisas do Branco	158
5.1.2.1 Nomes próprios	161
5.1.2.2 Os empréstimos mais recentes	163
5.2 Língua misturada	169
5.2.1 Português, poder	170
5.2.2 Kuikuro <i>online</i>	182
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>193</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>196</b>
<b>ANEXO: Diagrama de parentesco</b>	<b>206</b>

## Lista de Ilustrações

### FIGURAS

<b>Figura 1:</b> Aldeias karib do Alto Xingu	15
--	----

### TABELAS

<b>Tabela 1:</b> Prefixos de pessoa	24
<b>Tabela 2:</b> Nomes para ‘contornar’ o nome do sogro	49
<b>Tabela 3:</b> Os rituais Kuikuro (1)	77
<b>Tabela 4:</b> Os rituais Kuikuro (2)	82
<b>Tabela 5:</b> Comparação de palavras em algumas línguas indígenas brasileiras	127
<b>Tabela 6:</b> Comparação de palavras nas línguas do Alto Xingu	146

### QUADROS

<b>Quadro 1:</b> Classificação da família karib (Meira, 2006)	130
---	-----

### GRÁFICOS

<b>Gráfico 1:</b> O Português na aldeia de Ipatse	37
---	----

## Introdução

*Ukagaihagü, ‘meu caraíba’... ou sou dele?*

A palavra kuikuro *tetsualü* pode ser traduzida como ‘misturado’, como uma mistura de cores no colorido de alguma coisa, uma mistura de comidas diferentes, uma mistura de tamanhos diferentes:

*tetsualü hige-i hüge kapohondu*  
misturado DPROX-COP flecha tamanho  
‘estas flechas têm tamanhos diferentes’

*Tetsualü* é também uma mistura de línguas e dialetos na fala, uma mistura de etnias na história de vida de uma pessoa. Este trabalho gira em torno da idéia de *tetsualü* quando se fala de pessoas e de línguas. O Alto Xingu é *tetsualü*; a aldeia de Ipatse é *tetsualü*; eu sou *tetsualü*.

Nesta introdução falo da última parte do caminho que me levou até aqui, uma história que começa do começo no capítulo 2 desta dissertação.

Quero me apresentar. Sou o resultado de mudanças ocorridas nos últimos 20 anos no Alto Xingu, sou o resultado da chegada da escola e da escrita.

Talvez eu tivesse completado 10 anos quando vi que algumas pessoas sabiam falar português e sabiam ler e escrever. Isso me chamou muito a atenção. Lembro de uma pessoa que tinha aprendido na escola do posto da Funai e que, talvez de brincadeira, tinha começado a dar aula para os meninos interessados. Fui assistir à aula, onde havia sete alunos. Fiquei lá sentado e senti um desejo fortíssimo de ter material escolar para estudar também. Vi que os que estavam lá se orgulhavam por serem estudantes e inteligentes, perante mim, pobrezinho. Tudo mundo era feliz. Depois da aula um dos alunos me disse: “se você quiser estudar

conosco, já que você não tem caderno, lápis e borracha, pode escrever na sua própria roupa e, quando errar, vai apagar com teu chinelo”. Riu na minha cara. Eu, coitado, ri *sininhüki* ‘com dor (sem graça)’. Voltei para casa pensando, queria ser igual. Enquanto isso, meus pais queriam que ficasse na reclusão para me tornar um *ikindoto*, campeão de luta *ikidene*.

Nessa época, os mais velhos se preocupavam com *katsagaihakijü*, ‘caraibização’, ou seja, com a ‘transformação’ em Brancos. Este já era um dos fatores que atrapalhavam a formação dos jovens como *ikindoto*. A expectativa de todos os pais era que os filhos se tornassem *kuge hekugu*, ‘pessoa verdadeira, forte’, ‘especial’, como traduz o professor Hagati (Ragati). Ninguém ainda conhecia bem a educação escolar. É claro que a nossa educação estava sempre presente; como diz Hagati (Ragati 2007:14), esta é responsabilidade dos pais, mães, avôs, tios e tias. Somos ensinados a confeccionar artefatos, a ser bom roçador, pescador, a ser independente dos outros. Aprendemos a importância de saber como realizar as tarefas cotidianas, como a construção de uma casa. As mulheres ensinam a suas filhas como produzir alimentos, colher mandioca nas roças, tecer rede. Na nossa sociedade não há um espaço específico para o ensino, como é a escola do *kagaiha*.

Nossos pais arranham nosso corpo para passar o remédio tradicional. Meu pai me disse que arranhar é bom para renovar a pele, tirar o cansaço, fortalecer o corpo com as substâncias dos remédios. Arranhar os braços é para ter boa pontaria e pingar remédios nos olhos é para conseguir enxergar os peixes que estão na profundidade do rio.

Cito aqui o que escreveu o professor Kujawá (Ivan) em sua monografia de magistério<sup>1</sup>. Um mestre explica a importância de *ihingi*, a arranhadeira (em negrito, as palavras que considero importantes):

---

<sup>1</sup>Ivan é aluno do projeto Hayô, da Secretaria de Educação do Estado de Mato Grosso (Seduc-MT). Hoje, este projeto oferece um curso de formação em nível médio a 264 professores indígenas de Mato Grosso.



*Tsakeha ihingi hegei **kukatsatsegoho** ihingiha engüha **jotsei kutsomi kupihijü** leha **ekundu** kiha tsiü tsiü, tsiü , kikindu itsomi hegei. Aiha engüha kikinduha kohotsi leha kunhügü leha, **kotsingo hüngüpeha hihijü ikundu kae** ihihijüha kupehe aiha ülekogua leha **sikundugu tehekugu**, kotsi leha inhügü ihingi ügühütu hegei. Aiha lepeneha kupitü kae, kupihijü tsiu, tsiü,tsiü. Aiha beha **ügühepingope hihijüha** kotsilaha kukatai kupitü kae kupihijü. Lepe sikundu telüha sininhüka eha tsuku, tsuku, tsuku üle heke leha kukihü kotsigijü, hingi ügühutu hegei.*

Veja! Esta é a arranhadeira, que serve para fazer o corpo (*kihü hatoho, katsatsegoho*). Arranha-se a pessoa fraca usando remédio (*ikundu*) e este tem efeito se a pessoa se arranhar ou for arranhada sempre. Assim, ela se torna forte. Arranha-se nas coxas, arranha-se. O doente precisa se arranhar para passar remédio e poder se recuperar, voltando a ser forte ou normal. O menino é arranhado nos pulsos para ter boa pontaria, dar a direção certa da ponta da flecha. O remédio passado nele tem como efeito torná-lo um bom caçador e pescador. A criança começa caçando passarinhos e lutando como fosse uma brincadeira. Com a arranhadeira ele se torna um bom caçador e pescador e ganha a força do lutador. Esta é maneira de ser da arranhadeira.

Os Kuikuro dizem que a arranhadeira é para ‘corrigir’ a feiúra da pessoa. Não só isso, o mestre da cultura explica que além de ser formador ou corretor do corpo da pessoa, ela também serve como tratamento terapêutico.

Até pouco tempo atrás, a escola era (e ainda é vista) como “uma coisa perigosa, destruidora da cultura indígena”, como disse uma vez Pirakumã Yawalapiti, uma liderança importante, “a educação escolar não é bem vinda para o nosso povo”. O processo de escolarização das aldeias gerou muitas dúvidas. Aritana, *anetü* (chefe) dos Yawalapiti, disse: “Eu mesmo fui contra a educação [...] eu não quero que o nosso povo fique sem saber nada, mas não pode perder a cultura...”. Os mais velhos, inclusive meu avô *Nahu* (que depois mudou o nome para *Utu Hususu*, quando nasceu seu primeiro neto), falavam que a escola era uma instituição *kigükugini*, ‘que nós vira para o outro lado’. Meu avô tinha presenciado na aldeia dos Bakairi, nos anos 30 e no começo dos anos 40 do século passado, os efeitos do trabalho dos missionários católicos que chegaram lá e acabaram com o modo de vida bakairi e com a sua liberdade (os Bakairi falam também uma língua karib e vivem a sudoeste do Alto Xingu). As lideranças antigas alto-xinguanas proibiam, juntamente com os sertanistas irmãos Villas Boas, a entrada dos missionários no Xingu, mas até hoje eles querem entrar.

Meu avô Nahu levava más notícias para a aldeia. Ele faleceu em janeiro de 2005 e a sua vida é um verdadeiro exemplo da história do contato entre índios e brancos. Ele foi um professor para mim e a convivência com ele me incentivou a querer aprender cada vez mais. Ele me contava muitas histórias dos missionários e outras *akinha* do nosso povo. Ouvindo essas histórias, todos ficavam com medo da escola. Nahu não queria escola na aldeia.

Enquanto nosso povo vivia em paz sem pensar demais nos *kagaiha*, os governos trabalhavam, como nos conta Grupioni (2007: 72):

“A relação do Estado com os grupos indígenas, no Brasil, foi marcada fundamentalmente pelo propósito de “integrá-los à comunhão nacional”, visto como um bem que o Estado podia oferecer aos índios. A política integracionista era antes de tudo individualista, pois pretendia integrar o índio à comunhão nacional. Com o advento da nova carta constitucional, a relação alterou-se, não só porque o direito à diferença e à manutenção dessa diferença foi reconhecido, como também porque a Constituição, além de perceber o índio como pessoa, com os direitos e deveres de qualquer outro cidadão brasileiro, o percebe como membro de uma comunidade e de um grupo, isto é, como membro de uma coletividade que é titular de direitos coletivos e especiais (Cf. Souza Filho, 1999). Assim, as mudanças introduzidas pela atual Constituição propiciaram a mudança de concepções jurídicas há muito tempo estabelecidas, fazendo com que a velha prática da assimilação cedesse lugar à proposição da afirmação da convivência e respeito na diferença”. (cf artigo 210, 215 da Constituição de 1988).

Pesquisadores e turistas passaram e passam pelo Xingu. Robert Carneiro (1960 e 1961) estudou a agricultura dos Kuikuro. Bruna Franchetto apareceu na aldeia de Ipatse em 1977, para uma pesquisa lingüística, começando pela fonologia e pensando numa ortografia da minha língua. Ela conta como alfabetizou um rapaz kuikuro em reclusão, em 1981. As lideranças continuavam contra a escola. De acordo com o relato de Pirakumã Yawalapiti, no ano 1976, Olympio Serra, diretor do Parque Indígena do Xingu, precisou ensinar aos jovens que estavam trabalhando com ele. As aulas só aconteciam no Posto Indígena Leonardo. Na época, o acesso à maioria das aldeias era difícil; os meninos que moravam nas aldeias próximas ao Posto conseguiam estudar, mas outros não conseguiam, ficavam nas suas aldeias. Às vezes os pais não deixavam que seus filhos ficassem longe deles, e isso adiou muito a

experiência escolar e o interesse de possíveis alunos. Alguns jovens da minha aldeia conseguiram ir ao Posto para estudar.

Então comecei a pensar muito; perguntava ao meu avô se o português era difícil de entender e como é que eu poderia fazer para aprender a falar. Ele me dizia que não era tão fácil, que era difícil. Eu continuava curioso, querendo entender mesmo e ficava sempre com ele.

Em 1989, todos os professores não-indígenas saíram do Parque e, nos Postos da FUNAI do ‘medio’ e ‘baixo’ Xingu (Pavuru e Diauarum), alguns índios começaram a dar aula a pedido das comunidades. Nesse momento, as pessoas que davam aula precisaram de um projeto de formação para aprender a ser professores. Com alguma ajuda externa, foi redigido o projeto, em 1993, aprovado, no ano seguinte, pela Fundação Rainforest da Noruega. Começaram os cursos de magistério em 1994, através da ONG Mata Virgem, depois Associação Vida e Ambiente (AVA). Em 1996, a Rainforest fechou a AVA e passou o projeto para o Instituto Socioambiental (ISA). Eu estava entre os alunos da primeira turma.

Era, talvez, o ano de 1994. Um mestre de canto resolveu realizar o *iponge*, o ritual de furação de orelha do próprio filho, visto que estava demorando a acontecer outro ritual de chefe. Ao saber disso meu pai me obrigou a ser *ahatsi*, ‘companheiro’ do rapaz iniciado. Eu tinha 14 anos e não queria aquele ritual simples, mas o ritual ‘normal’, mas meu pai fez acontecer. Depois entendi que todos os rituais e seus cantos são importantes e, assim, me animei a participar. Meu pai me convenceu dizendo que “o ritual normal é longo, você sofreria, esse aqui vai ser bom para você”. Depois de furar minha orelha, minha mãe trocou meu nome de Hitagü para Mutuá e meu pai me deu o nome Kaiühe.

Cresci ouvindo duas línguas diferentes: Kuikuro da minha mãe, Mehinaku do meu pai. Ouvir várias línguas é normal numa aldeia alto-xinguana. Foi isso, acho, que me ajudou, mais

tarde, na aprendizagem da língua portuguesa. No começo, eu não sabia que falar mais do que uma língua é uma riqueza da pessoa; agora valorizo minhas duas línguas de origem, porque já reconheço que é muito importante para a minha formação e quero aprender outras línguas.

Em 1991, meu primo aprendeu português com um rapaz que estudava no Posto; então pedi para ele me alfabetizar, o que ele fez. Um mês depois, consegui juntar as palavras e ler e escrever em português. Quando descobri isso fiquei muito feliz. As primeiras palavras que consegui ler foram TATU e XINGU. Depois continuei estudando e lendo revistas que meu tio Jakalu trazia da cidade. Assim, consegui aumentar e aperfeiçoar meus conhecimentos; além disso, eu perguntava ao meu avô sobre o sentido das palavras e das frases da língua portuguesa. Depois consegui aprender na aldeia mesmo, sem precisar sair para estudar na cidade.

Como disse antes, em 1994, teve início do primeiro Projeto de Formação de Professores Indígenas do Xingu. Para participar do primeiro curso de formação, o chefe da aldeia tinha que indicar um rapaz que já estivesse estudado na cidade e que pudesse ser capacitado no curso, de modo a atuar na aldeia dando aula para os alunos. O rapaz indicado não conseguiu trabalhar bem porque não tinha paciência de entender a política local e acabou desistindo. Fui aluno dele e aprendi muitas coisas. Em seguida, o chefe tinha que mandar outro jovem para substituí-lo: o escolhido foi o irmão mais novo do chefe. Depois o tempo foi passando. No ano de 1996, um professor de matemática da Unicamp foi assessorar nossos professores na aldeia. Fui o primeiro na avaliação. Logo depois, ele me perguntou se poderia ajudar os outros professores que já estavam trabalhando. Não respondi nada, abaixei minha cabeça. Achei que ele estava brincando comigo. Depois ele foi atrás de mim, para saber se tinha decidido mesmo. Então, aceitei o convite. Foi então que, depois de falar com meus pais, tomei a decisão de participar do curso. Com pouca experiência, fui aprender mais.

O primeiro contato com a professora Bruna foi quando o ISA chamou uma equipe de

docentes para dar um curso sobre línguas indígenas. Durante este curso, fiquei trabalhando com ela no estudo da fonética e da fonologia, organizando o alfabeto kuikuro e definindo uma ortografia.

Depois do curso, comecei a trabalhar na alfabetização das crianças em nossa própria língua, o que facilitou muito o aprendizado delas. Foi assim que começamos a valorizar a nossa língua materna, no caso, a variante dominante nas aldeias kuikuro.

Continuei lecionando sem remuneração. Para mim era importante ensinar, ficava com os alunos ao dia todo; nem passava pela minha cabeça que podia receber pelo trabalho.

Quando Bruna ficava na aldeia Ipatse para fazer a sua pesquisa, eu a acompanhava ajudando-a na tradução das palavras kuikuro; enquanto isso, anotava alguma coisa que ela explicava para mim e também tirava minhas dúvidas de português. Assim trabalhávamos juntos, ensinando um ao outro. Então, ficava observando e admirando, porque eu a via trabalhando, escrevendo e ela segmentava as palavras para entender a semântica e a morfologia de cada palavra. Então me interessei mais ainda, fiquei com vontade de pesquisar também a língua kuikuro. Quando ela explicava o sentido das palavras, eu dizia para mim mesmo: “como é que ela sabe isso? Eu sou falante nativo dessa língua e não entendo nada do que ela explica”. Depois eu pensava muito sobre como é que faria para eu ser pesquisador da minha própria língua. Não sabia que isso existia no nosso mundo, para mim apenas existia no mundo dos Brancos. Mas não era bem assim, pois no nosso mundo tinha muita coisa complexa que não conseguia entender.

Depois o tempo foi passando e a minha cabeça ficou se abrindo cada vez mais para mais coisas. Continuei trabalhando na escola ensinando em Kuikuro. Durante o curso de magistério, ficamos produzindo livros didáticos para alfabetização, leitura e exercícios. Com esse material conseguimos ter bons resultados. Os alunos tiveram bom desempenho no entendimento dos textos. Agora temos cinco livros didáticos: *Tisakisü* (1996), *Kukügühütu*

*Tisügühiutu, Gekuilene, Ngongo Higei Kungatagoho*, organizados por Franchetto, publicados pelo ISA, em parceria com o MEC e a Associação Terra Indígena Xingu. *Iku Ügühiutu* foi publicado em parceria com o Museu do Índio.

Na história do movimento indígena de Mato Grosso, em 1997, após a Conferência Ameríndia, foi criada pelo Governo do Estado de Mato Grosso a Comissão Interinstitucional e Paritária que iniciou as discussões sobre a formação de professores indígenas em nível superior. A Comissão era constituída por representantes da SEDUC/MT, FUNAI, CEE/MT, CEI/MT, UFMT, UNEMAT, CAIEMT e representantes indígenas. No ano de 1998, a Comissão elaborou o anteprojeto para formação em nível superior, estabelecendo as diretrizes gerais da proposta. O projeto foi concluído pela Comissão no final de 1999, com a entrega oficial do documento ao Governo do Estado de Mato Grosso. O ano de 2000 foi dedicado às negociações políticas e financeiras, com a assinatura dos convênios entre as instituições parceiras e a sua aprovação nos colegiados da Universidade do Estado de Mato Grosso. No mesmo ano, concluí o curso de magistério no Xingu.

Em 2000, tivemos notícia do início oficial do Projeto do 3º Grau Indígena, com a realização de um vestibular específico e diferenciado para os professores indígenas do Estado de Mato Grosso e para alguns outros estados do Brasil e o início das aulas foi no mês de julho de 2001. O projeto foi uma iniciativa da Universidade Estadual de Mato Grosso-UNEMAT, concretizada por meio de uma parceria com a Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso-SEDUC/MT, a Secretaria de Estado de Ciência e Tecnologia-SECITEC/MT, a Fundação Nacional do Índio e outros parceiros. Esse projeto garantiu a formação universitária de professores indígenas.

No dia 30 de março de 2001 foi realizada uma prova para entrar no 3º Grau em 10 pólos diferentes em Mato Grosso. Nós, professores indígenas do Xingu, fizemos a prova no Xingu mesmo. Quinze dias depois, recebi a notícia de que tinha sido aprovado. Eu fiquei

muito feliz, porque meu sonho era entrar na universidade. Mesmo sem o projeto de formação específica, iria lutar para conseguir estudar.

Quando cheguei na UNEMAT, em Barra do Bugres, tinha muita curiosidade de ver outros índios com os quais nunca tinha tido contato. Não sabia que em Mato Grosso havia tantos povos indígenas distintos com suas culturas e línguas. Esse encontro possibilitou uma reflexão sobre o nosso mundo, sobre o que estamos vivendo nesse momento. Não só recebemos ensinamentos, como também formamos os professores não-índios com os quais convivemos. Durante as etapas presenciais intensivas e nas etapas intermediárias, na aldeia, fiquei estudando matérias como fonologia, morfologia, ortografia e sintaxe. Conheci as regras normativas da gramática da língua portuguesa.

Durante o processo de estudo na UNEMAT, a Dra. Mara Santos, quando estava fazendo doutorado sob orientação da professora Bruna, ia também à aldeia fazer seu trabalho de pesquisa sobre os processos de formação de nomes e de verbos, de transitivização e intransitivização dos verbos; produzimos e revisamos mil vezes a base lexical da língua kuikuro. Nesse período, ficamos estudando juntos e ela me incentivou muito a ler os materiais que levávamos da UNEMAT para a aldeia. Eu fazia tudo o que ela me sugeria. Se, ao ler, eu não entendia, anotava as dúvidas e ela explicava. Ela fazia a mesma coisa: quando não entendia algo da minha língua, me perguntava sobre o sentido daquela palavra que queria entender e eu explicava. Assim ficávamos aprendendo juntos.

Aprendendo os conceitos da fonética na sala de aula, eu ficava pensando e dizia para mim mesmo: “Ah! por isso que os lingüistas conseguem aprender a língua dos outros”. Descobri o método de estudo de uma língua e decidi fazer pesquisa nessa área. A língua, para mim, é uma ponte para o entendimento profundo do mundo dos outros. A nossa língua materna define a nossa identidade enquanto povo e essa identidade é independente de quaisquer barreiras físicas. Através do som da língua percebemos a identidade lingüística.

Ficava estudando e vendo o que acontecia com minha garganta; fazia experiências, por exemplo, com a oclusiva bilabial: “*apa, api*”, ou a nasal velar *kanga, ngahi, ngongo*. E um som muito especial que tem em Kuikuro - e não tem nenhum símbolo no Alfabeto Fonético Internacional - um flap uvular, como nas palavras *agaga, gogigogi, giti, aguga* e outros sons também, que são fonemas da minha língua.

Quando chegou o momento de escolher uma área de formação, eu já tinha definido o meu tema de pesquisa. Na escola da aldeia, quando estávamos estudando sobre as formas de plural das palavras em português, ao comparar com o plural em Kuikuro, descobrimos junto com os alunos algo importante e que até então não tínhamos conseguido identificar. Quando falávamos de coisas animadas se usava um sufixo de plural, mas quando falávamos do plural de coisas inanimadas se usava uma palavra independente: *kuge-ko*, pessoa-PL, mas *tahaku tuhugu*, arco PL.

Mara Santos sugeriu este tema para meu trabalho de conclusão na universidade. Primeiro, ela explicou como coletar, elicitare, organizar e analisar os dados. Durante o trabalho ficamos discutindo, analisando, revendo e nos aprofundando no assunto. Além disso, fui pesquisando outras formas de plural e os termos coletivos. Então tive oportunidade de conhecer meu próprio mundo e, por contraste, um pouco do mundo dos não-índios, e descobri muitas coisas. Essa pesquisa ampliou meu conhecimento da língua e, pode parecer estranho, me jogou na política específica da minha aldeia e na política como um todo. Somos ainda muito poucos com uma formação universitária, apenas cinco no Alto Xingu.

Com esse trabalho eu conquistei espaços políticos dentro e fora da comunidade kuikuro, no Alto Xingu e em Mato Grosso. Tive e tenho vários cargos: professor, diretor das escolas karib, presidente da Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingu-AIKAX, conselheiro da educação, conselheiro titular do Conselho Local da Saúde no Alto Xingu, vice-secretário da Organização dos Professores do Estado de Mato Grosso-OPRIMT, vice-



tesoureiro do Instituto de Pesquisa Etno-Ambiental do Xingu-IPEAX, aluno do Curso de Gestão de Saúde Indígena.

O trabalho de pesquisa me deu oportunidade de descobrir o conhecimento que estava ou ainda está escondido em mim. Hoje estou aqui falando sobre a minha trajetória, como foi que consegui chegar aqui, para entender meu mundo. Analiso o conhecimento que eu tenho, inconsciente, para me tornar consciente no que faço.

O espírito do meu projeto de mestrado está ligado ao meu avô. Ele me ensinou a respeitar outros, não brigar e saber lidar com as pessoas que estão com você ou quando você estiver com elas. Depois eu descobri que, quando a gente descobre muita coisa que a gente não sabia, torna-se uma pessoa melhor. Melhor para entender os outros e o mundo. Segundo meu avô, cada pessoa é importante e tem seu lugar para ser importante. Sem essa referência não conseguiria chegar onde estou hoje.

Na experiência do mestrado tive a oportunidade de estudar na casa dos outros. Essa experiência despertou o que já tinha dentro de mim. Muitos antropólogos fazem pesquisa de campo nas casas dos outros. Faço duas coisas: aprendi na minha casa e na casa dos outros. Consegui entender a importância do trabalho de pesquisa. Os próprios pesquisados não têm a menor idéia de como será usado o conhecimento que foi produzido no espaço do outro. Eu quis pensar pela antropologia e pela linguística em mim mesmo e nas pessoas das quais eu venho e às quais eu pertencço.

Retomo aqui o que escrevi em trabalho final do curso de Teoria Antropológica II. Marilyn Strathern (1987), em sua discussão sobre antropologia “at home”, caracteriza as “estratégias conceituais” (ou “práticas de sentido”) dos indivíduos pesquisados. A linha de pensamento seguida por Strathern é derivada da noção de “antropologia reversa”, expressão de Roy Wagner (1981), e pode ser pensada da seguinte maneira: se o conceito de cultura é a forma de um objeto que as práticas de sentido dos pesquisados (nativos) assumem na

perspectiva dos antropólogos, devemos perguntar sobre a forma que as práticas de sentido dos antropólogos assumiriam da perspectiva dos pesquisados.

Wagner e Strathern apostam na diferença entre os modos de pensar nativos e antropológicos, uma diferença que não é nem de inferioridade, nem de incapacidade, como afirmavam os evolucionistas. Tomando como base essa diferença, a antropologia praticada por esses autores busca comparar o modo pelo qual os antropólogos transformam em objeto as práticas de sentido dos nativos e o modo pelo qual os nativos transformam em objeto as práticas de sentido dos antropólogos.

Estamos diante de dois objetos que não podem ser vistos como iguais. A antropologia reversa do nativo não é a auto-antropologia do antropólogo, já que os conceitos e as relações estabelecidas entre eles são diferentes. Strathern chama a atenção para o fato de que as monografias clássicas estão baseadas na noção de que todos (antropólogos e nativos) são seres culturais que se relacionam com suas respectivas culturas da mesma maneira. Assim, qualquer descrição e análise de uma outra cultura contém uma comparação com a cultura daquele que descreve e analisa, uma comparação que fica escondida.

Wagner e Strathern mantêm a posição de que todos são seres culturais, mas, em vez de projetar sobre os nativos os modos de relação que os antropólogos têm com sua própria cultura, mostram como as relações entre as pessoas e suas culturas são muitas e complexas. Strathern entende que a tarefa da antropologia não é mais uma análise da cultura ou da sociedade, mas uma aproximação entre os conceitos e os modos em que eles se relacionam. A antropologia é uma tradução entre conceitos e não uma comparação entre culturas, já que não existe uma posição externa à cultura a partir da qual se pode fazer comparações. A tradução, como afirma Eduardo Viveiros de Castro, tem sempre equívocos, pois o tradutor é sempre vítima das limitações de sua própria língua.

Quando traduzimos nossa língua para outra língua, a maior parte da tradução vai apenas aproximar a semântica das palavras e frases, sem jamais encontrar um equivalente exato. No caso dos conceitos, o antropólogo é sempre vítima de seus próprios conceitos ao buscar compreender os conceitos nativos. É um problema grave para a metodologia comparativa. Como fica, aliás, no meu caso em que os conceitos nativos são os meus conceitos e os conceitos antropológicos, que estou estudando, são os conceitos dos outros? Como é possível fazer antropologia em casa quando a antropologia é da casa dos outros?

Muitas palavras são difíceis de traduzir em português, muitas vezes o conhecimento contido dentro de uma palavra (*aki*) é quase impossível de ser explicado em outra língua, muitas vezes o tradutor não consegue esclarecer, e o pesquisador que se vire, um quebra-cabeça para montar (ou desmontar) outro quebra-cabeça.

*Ukagaihagü*, ‘meu caraiba’...ou sou dele?

Desde a chegada de Karl Von den Steinen, no final do século XIX, os *anetü* da aldeia chamam o pesquisador de ‘*ukagaihagü*’, meu caraiba, meu Branco. É a pessoa que traz presente para mim. O pesquisador é adotado pelo povo pesquisado, pode ouvir coisas íntimas de seus pesquisados, que não sabem qual é intenção do pesquisador. O pesquisado é *otondeliü*, ‘tem dono’, ele é o nativo objeto de estudo do pesquisador.

Esta dissertação conta com informações e dados que vêm do meu próprio conhecimento e coletados em campo, nas aldeias kuikuro, em janeiro-fevereiro e julho 2009, em janeiro-fevereiro e julho 2010. Gravei entrevistas, depoimentos, discursos e narrativas. A maior parte deste material foi transcrito e traduzido. Partes de alguns capítulos foram apresentadas como trabalhos de fim de curso no PPGAS-MN-UFRJ e no Programa de Pós-Graduação de Lingüística, também da UFRJ, em 2009 e 2010. Partes do capítulo 2 foram por mim escritas em Kuikuro e decidimos (minha orientadora e eu) deixá-las assim, com, obviamente, uma tradução para o português.

O texto se organiza em cinco capítulos. O primeiro inclui uma descrição dos aspectos principais da língua karib do Alto Xingu, da qual os Kuikuro falam uma variante; em seguida, no mesmo capítulo, apresento uma espécie de fotografia sócio-lingüística da aldeia kuikuro de Ipatse em 2010, para entender a presença e o uso das diversas línguas que nela são faladas. No segundo capítulo, conto outra parte da minha história, que inclui as histórias dos meus pais e avós, para entender o que é uma pessoa *tetsualü*, a mistura alto-xinguana quase sempre esquecida atrás de uma apresentação de gente toda igual ou atrás de um discurso de ‘somos todos iguais’, em diferentes escalas e perspectivas. O terceiro capítulo fala da mistura de línguas nos cantos rituais. No quarto capítulo mostro o processo aparentemente oposto, quando o mesmo se transforma em muitos, em outros, tomando como tema a história dos povos karib alto-xinguanos, ou seja, a emergência da mistura pela diferenciação (de línguas a dialetos, de uma para muitas aldeias). O quinto capítulo contém o desenvolvimento da proposta originária que escrevi para entrar no mestrado, interessado como era na chegada do português, da língua dos *kagaiha*, no Alto Xingu, e uma nova mistura.

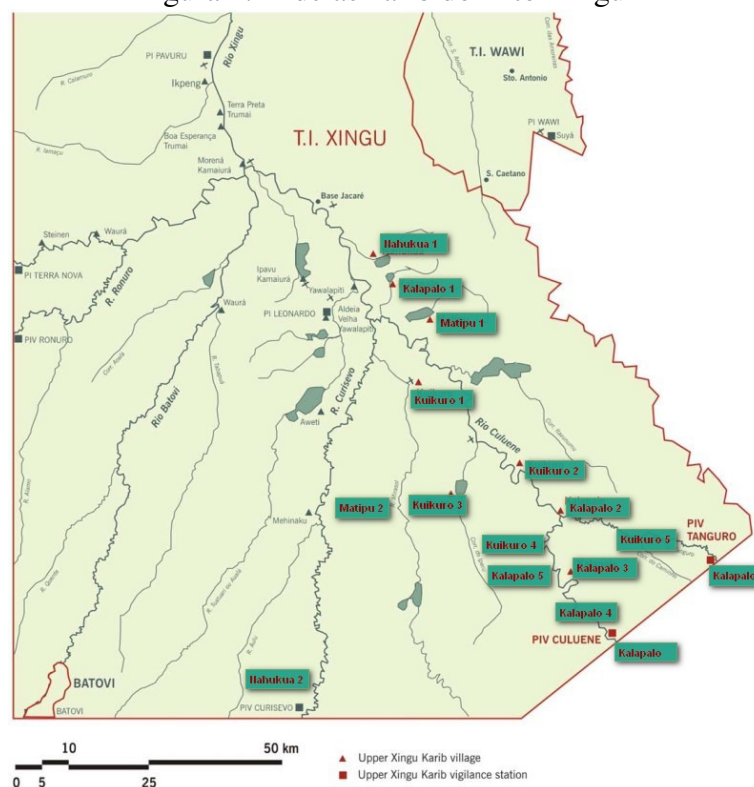
## Capítulo 1

### *Lahatua otomo, tisitaginhu: os Kuikuro e a nossa fala*

Seiscentos e oitenta e dois Kuikuro habitam a parte sudeste da Terra Indígena do Xingu, a oeste do rio Culuene. Na aldeia principal, Ipatse, vivem 265 pessoas; passando às aldeias menores, em Afukuri vivem 120 pessoas, em Lahatua 94 pessoas, em Kurumim 56 pessoas, em Paraíso 47 pessoas e há mais de 70 Kuikuro casados em outras aldeias. Na cidade de Canarana habitam cerca de 30 Kuikuro.

O mapa abaixo mostra a localização de todos os povos karib alto-xinguanos, no começo de 2009. Precisa lembrar que novas aldeias surgem com frequência a partir de divisões causadas por problemas políticos que na maioria das vezes se manifestam em acusações de *kugihe* (feitiçaria). Assim, este mapa, por exemplo, não inclui a aldeia de Kurumim, que surgiu em 2009.

Figura 1: Aldeias karib do Alto Xingu



O Kuikuro é uma variante da Língua Karib do Alto Xingu (LKAX), que pertence à família lingüística Karib. Ela é constituída, hoje, de duas variantes dialetais: de um lado, a falada pelos Kuikuro e pelos antigos Matipu ou Uagihütü, do outro lado, a falada pelos Kalapalo, Nahukwá e Matipu (Franchetto, 1986, 1995). Tais variantes se distinguem por diferenças lexicais e, sobretudo, por diferentes estruturas prosódicas, possuindo uma mesma sintaxe. A identidade lingüística é um dos emblemas mais importantes da identidade social dos grupos locais e as diferenças **rítmicas** (ou **melódicas**) são índices das identidades dos grupos karib. Voltarei a falar da questão das variantes e da sua história no capítulo 4.

Este capítulo é uma introdução onde apresento as informações básicas sobre a gramática da LKAX e um diagnóstico sócio-lingüístico de Ipatse, que ajuda para entender a situação atual do uso da(s) língua(s) na aldeia principal kuikuro, local onde vivo e onde realizei a minha pesquisa.

## **1.1 A língua karib alto-xinguaná: uma breve descrição gramatical.**

Os primeiros conhecimentos sobre a LKAX datam do final do século XIX. Em 1884 e em 1887, através dos Jagamü e dos Mehinaku, Steinen ficou sabendo que havia outros povos ao oeste do rio Culiseu. Ao ouvir o termo Anahukwa<sup>2</sup>, Steinen chamou estes povos de ‘Nahuquá’ e afirmou, corretamente, que falavam, todos, uma mesma língua, deixando uma lista de palavras organizada em campos semânticos (Steinen, 1940). Quase 60 anos depois outro *kagaiha* chegou no Xingu, um lugar “desconhecido”: era Nilo Veloso, funcionário da Expedição Roncador Xingu e vanguarda da chegada dos irmãos Villas Boas. No seu diário da viagem de 1944, Veloso escreveu uma lista de palavras kuikuro. Nas aldeias kuikuro passaram

---

<sup>2</sup> Anahukwa vêm provavelmente do termo *yanapukwá*, que os Mehinaku usam para se referir a todos os falantes de LKAX; por sua vez, *yanapukwá* pode vir do nome karib do rio Buriti, *Ngahuku*.

também antropólogos: Popi (Robert Carneiro), com sua esposa Gertrud Dole. Eles também anotaram palavras e frases. Ellen Basso começou a estudar os Kalapalo nos anos 60, chegando a falar bem a língua desse povo (Basso 1973, 1985, 1987, 1995). A pesquisa da língua do *Lahatua otomo/Kuhikugu otomo*, ‘o pessoal de Lahatua/Kuikuro,’ foi iniciada por Franchetto em 1976 e, mais tarde, continuada por Santos, resultando em teses e muitos artigos (Franchetto 1986, 1990, 1992, 1993, 1995, 2000, 2001, 2004, 2006, 2007, 2008, 2010; Santos, 2007, 2008; Franchetto e Santos, 2001, 2003, 2009, 2010). Eu mesmo fui co-autor de um artigo publicado em inglês (Franchetto et al, 2007) baseado em minha monografia de graduação (Mehinaku, 2006).

A pesquisa sobre a língua Kuikuro continua e continuará por muito tempo, agora chegou a vez da minha contribuição. Antes, todavia, é necessário dar uma idéia da estrutura da língua, da fonologia à morfologia e sintaxe, para poder entender os dados contidos nesta dissertação. Fonologia, morfologia e sintaxe andam juntas; aqui, porém, dividimos uma da outra para fins da exposição, seguindo um padrão tradicional de descrição dos fatos lingüísticos.

### **1.1.1 Fonologia**

Apresento, abaixo, o sistema fonológico da língua Kuikuro a partir de Franchetto (1995 e 2002) e de Santos (2007).

Consoantes:

	Bilabial	Alveolar	Palatal	Velar	Faringal	Glotal
Oclusiva	p [p] [p:] [ɸ] [ <sup>m</sup> b]	t [t] [t:] [ <sup>n</sup> d]	ʃ	k [k] [k:] [ <sup>n</sup> g]		
Tepe/flap					Flap uvular p	
Fricativa		s [s] [s:]				h[h]
Africada		ts [dʒ]				
Lateral		l [l] [l:]				
Nasal	m [m] [m:]	n [n] [n:]	ɲ	ŋ		
Aproximante	w					

Observe-se que não existe o símbolo fonético (IPA) para o flap uvular, som e fonema consonantal Kuikuro; quando precisamos transcrevê-lo foneticamente temos usado provisoriamente o símbolo IPA para a fricativa velar vozeada. Franchetto (2001:129) dizia: “a língua karib alto-xinguana mostra os resultados de uma dorsalização ou posteriorização articulatória...Um som característico é o do da fricativa vozeada [ɣ]...”. Ele se revela na percepção como oscilando entre sons velares e pós-velares, entre a fricção e a oclusão de uma batida da úvula. Este som único foi registrado por Steinen (1940) que resolveu usar o símbolo lambda, do alfabeto grego, definindo-o como “som de difícil pronúncia, entre gl e ri (...)”.

Hoje, estamos participando de uma pesquisa sobre a produção deste som, inclusive para propor um novo símbolo fonético para ele. No começo propomos o símbolo [Ŕ]. O foneticista Didier Demolin, da universidade de Grenoble, acaba de analisar a articulação precisa do flap uvular; eu e outro meu colega kuikuro fomos levados a um laboratório para



fazer ultrassonografia do movimento articulatorio ao pronunciar palavras contendo este som e um artigo está para ser publicado. Agora está sendo proposto o símbolo [p]. Na ortografia, usamos o grafema g para representar o flap uvular.

Franchetto (2001) observa, comparando a LKAX com as línguas karib faladas ao norte do Brasil, que no processo de dorsalização da articulação, o flap uvular corresponde sistematicamente ao [r] das outras línguas karib. Outro exemplo de dorsalização é a nasal velar [ŋ], que corresponde aos [n] intervocálico das outras línguas karib. Realizou-se plenamente a passagem de [p] intervocálico para [h], fenômeno que já servira para traçar a linha divisória entre as línguas karib setentrionais e meridionais (Durbin, 1977). Na anota 16 (200: 155), Franchetto explica que existe uma variação entre [h] e [ɸ]: o primeiro som, a fricativa glotal, é característico da fala dos kuikuro, acompanhado de nasalização das vogais contíguas, enquanto o segundo som, a fricativa labial, marca os falantes kalapalo. Ele acha que a posteriorização articulatoria é mais desenvolvida em Kuikuro. Há uma mudança entre gerações no interior dos próprios falantes kuikuro: enquanto os mais velhos retêm o uso da fricativa labial, no resto da população predomina nitidamente a fricativa glotal. Franchetto observou que há uma restrição rígida de ocorrência da consoante [p] em posição inicial de palavra, onde temos somente a fricativa glotal. Entretanto, depois que neologismos do português entraram na língua kuikuro, encontramos a oclusiva bilabial em início de palavra:

barraca	————	<i>pagaka</i>
balde	————	<i>pauji</i>
bacia	————	<i>pasia</i>
pinça	————	<i>pĩsa</i>

Apresentamos abaixo o quadro com os segmentos vocálicos:

	Anterior	Central	Posterior
Alta	i [i] [ɪ]	ü [ɨ] [ʉ]	u [u] [ʊ]
Média	e [ɛ] [e]		o [ɔ] [o]
Baixa		a [ɐ] [ʌ]	

Franchetto (1995) propõe o mesmo sistema usando os traços de dorsalidade, labialidade e abertura:

		[+dorsal]	
- aberto	i (i:)	ɨ(ɨ:)	u (u:)
+ aberto	e (e:)	a (a:)	o (o:)
		[+labial]	

Franchetto não incluiu as vogais longas e nasais em seu inventário. Sobre estas últimas, trabalho recente de Juliano Leandro do Espírito Santo, aluno de Iniciação Científica, conclui que as vogais nasais devem ser adicionadas no quadro fonológico. Sabemos, também, que não existe a degeminação proposta por Franchetto (1995) e que o alongamento é também um fato ligado à morfologia prosódica. São todos fenômenos cuja investigação está em curso.

A estrutura silábica é (C)V. Não há grupos consonantais em margem inicial de sílaba, nem consoantes em coda silábica:

*ti.si.gü* ‘nosso dente’  
CV.CV.CV

*ü* ‘machado’  
V.

*a.ku.gi* ‘cutia’  
V.CV.CV

Processos de assimilação são extremamente produtivos nas palatalizações, na harmonia vocálica, na pré-nasalização e vozeamento de oclusivas em fronteira de morfemas, determinando a alomorfa de prefixos e sufixos (Franchetto, 1995, Santos 2007).

O acento de altura geralmente cai na penúltima sílaba da palavra. Sílabas finais pesadas (nasalizadas e ditongos) atraem o acento.

Nesta dissertação, os dados em língua kuikuro são apresentados usando a ortografia elaborada em função da alfabetização em língua nativa e da produção de materiais escritos. Os sons que não têm correspondentes em português são representados pelas letras que se seguem à direita:

ĩ = ü; flap uvular = g; ɲ = nh; ŋ = ng; <sup>ɰ</sup>g = nkg

Aqui estão alguns exemplos:

1. *ü* [ĩ] ‘machado’
2. *kugugi* [kupupi] ‘pedra polida’
3. *anha* [ãɲa] ‘morto’
4. *anganga* [aɲaɲa] ‘marreco’
5. *nkgüginkgügi* [<sup>ɰ</sup>giɲi<sup>ɰ</sup>giɲi] ‘peixe de couro’

### 1.1.2 Morfologia

A língua Kuikuro é altamente aglutinativa. A estrutura da palavra é complexa. As raízes, que são morfemas lexicais, parecem ter significados bastante abstratos. Segundo Franchetto e Santos, elas não são nem nomes nem verbos, mas se tornam nomes verbos quando são usadas para construir frases. As raízes recebem prefixos e muitos sufixos, os morfemas gramaticais. Entre os sufixos, há vários nominalizadores e verbalizadores, os morfemas gramaticais que servem para fazer nomes e verbos.

Estrutura da palavra nominal:

(Prs)-(DTR)-**RAIZ**(-RAIZ)-Ncat(Ø/expl.)-(REL)-(TR)-IMOD-**ASP**-(NMLZ)-(Num)-  
(FUT/PAST)

O Kuikuro não tem determinadores, ou seja, é uma língua com nomes ‘nus’.

Estrutura da palavra verbal:

(Prs)-(DTR)-**RAIZ**(-RAIZ)-Vcat(Ø/expl.)-(TR)-IMOD-(**ASP**)l-(NMLZ)-(VBLZ)-  
(Num)-(FUT)

Há somente uma série de prefixos marcadores de pessoa com nomes, verbos e posposições. Observe-se que quando o nome é ‘possuído’ ocorre o sufixo que chamamos ‘relacionador’ (REL). As formas de REL são determinadas por classes morfológicas flexionais (Santos, 2007):

(6a) *etene*  
remo

(6b) *u-etene-gü*  
1-remo-REL  
‘meu remo’

(7a) *ehu*  
Canoa

(7b) *inh-ehu-gu*  
3-canoa-REL  
‘canoá dele’

Há termos possuídos que não mostram o sufixo REL:

(8a) *u-üN-ngü*  
1-casa-Ncat  
‘minha casa’

(8b) *inh-üN-ngü*  
3-casa-Ncat  
‘casa dele’

- (8c) *Magia üN-ngü*  
Maria casa-Ncat  
'casa de Maria'

Os mesmos prefixos de pessoa com verbos:

- (9) *itiguN-tagü*  
3.sorrir-CONT  
'ele está sorrindo'
- (10) *u-katsuN-tagü*  
1-trabalhar-CONT  
'eu estou trabalhando'

Com posposições:

- (11) *u-igakaho*  
1-frente  
'na minha frente'

Abaixo está uma tabela com todas as formas dos prefixos marcadores de pessoa.

Tabela 1: Prefixos de pessoa, baseado em Santos (2007:61):

<b>PESSOA</b>	<b>I – RADICAIS INICIADOS POR VOGAL: RV a-, e-, i-, o-, u-, ü-</b>	<b>II- RADICAIS INICIADOS POR CONSOANTE: RCa, RCe, RCi, RCo, RCu, RCü</b>
1	u- (Ø)	u-
2	e- (a-;o-; Ø)	e- (a-;o-;Ø)
2PL	e-(a-;o-Ø)___-ko/-ni	e- (a-;o-; Ø)___-ko/-ni
3	i- (Ø-) is-, inh-	i-
3PL	inh-, is-, i- ___-ko/-ni	i- ___-ko/-ni
1 excl	tis-, tsih-, tsih-, tinh-	ti-, tsi-
1 incl	kuk-, k-	ku-
1PL	kuk-, k-___ -ko/-ni	ku-___-ko/-ni
3 RFL/ANA	t-, tü-	tü; tu-
3GEN	kuk-, ku-, k-	kuk-, ku-, k-

### Pronomes Livres:

*uge* [1]

*ege* [2]

*ekise* [3, DDST, + ANIMADO, +VISÍVEL]

*ekise* [3, DDST, + ANIMADO, + NÃO VISÍVEL]

*ese* [3, DPROX, +ANIMADO, +VISÍVEL]

*ige* [3, DPROX, -ANIMADO]

*ege* [3, DDIST, -ANIMADO]

*üngle* [3, ANAFÓRICO, +ANIMADO]

*üle* [3, ANAFÓRICO, -ANIMADO]

*tisuge/tsihuge* [1+3-2]

*kukuge* [1+2-3]

*amago* [2, PL]

*akago* [3, PL, DDIST, +ANIMADO]

*ago* [3, PL, DPROX, +ANIMADO]

*üinago/nago* [3, PL, ANAFÓRICO, +ANIMADO]

Existem afixos que ocorrem tanto com nomes como com verbos:

PL-plural (+animado) (Franchetto et al., 2006):

(12) *kuge-ko*  
pessoa-PL  
'pessoas'

(13) *ekege-ko*  
onça-PL  
'onças'

- (14) *is-iïnggü-lü-ko leha*  
 3-dormir-PNCT-PL CMPL  
 ‘eles dormiram’

FUT- Futuro:

- (15) *u-hitsü-ingo*  
 1-esposa-FUT  
 ‘minha futura esposa’
- (16) *koko u-naka-nguN-ingo*  
 noite 1-banhar-VBLZ-FUT  
 ‘eu banharei à noite’

Voltamos à estrutura do nome em Kuikuro:

(Prs)-(DTR)-**RAIZ**(-RAIZ)-Ncat(Ø/expl.)-(REL)-(TR)-IMOD-**ASP**-(NMLZ)-(Num)-  
 (FUT/PAST)

A seguir, há exemplos dos outros afixos nominais.

Ncat- categorizador nominal e REL-relacionador:

- (17) *u-gi-tü-gü*  
 1-cabeça-Ncat-REL  
 ‘minha cabeça’

Num/PL-número:

- (18) *Akuku itão-gu-ko*  
 Akuku mulher-REL-PL  
 ‘mulheres dos Akuku’

O sufixo PAST (passado) só pode ocorrer com nomes:

- (19) *u-hügi-pe*  
 1-flecha-PAST  
 ‘minha ex-flecha’
- (20) *t-igi-nhuN-nda-tinhü-pe*  
 ANA-canto-VBLZ-CONT-AINR-PAST  
 ‘aquele que estava cantando’



- (21) *t-igi-nhuN-nhü-pe-ha* *ekise-i*  
 ANA-canto-VBLZ-NMLZ-PAST-AF 3DDIST-COP  
 > *tiginhinhüpeha ekisei*  
 ‘ele era aquele que cantava (que era o cantor)’
- (22) *egi-nhuN-oto-pe* > *eginhotope*  
 canto-VBLZ-dono-PAST  
 ‘ex-cantor’

NMLZ – Nominalizador. Há vários nominalizadores em Kuikuro; aqui mostro apenas alguns deles:

- (23) *ai-luN-ne* > *ailene*  
 festa-VBLZ-NMLZ  
 ‘festa’
- (24) *k-üükgü-toho*  
 12-dormir-INSTNR  
 ‘feito para nós dormirmos/cama’
- (25) *e-inha-mba-ni*  
 2-comida-VBLZ-AENR  
 ‘tua(s) alimentadora(s)’

Aqui voltamos a analisar a estrutura verbal em Kuikuro:

(Prs)-(DTR)-**RAIZ**(-RAIZ)-Vcat(Ø/expl.)-(TR)-lMOD-(**ASP**)l-(NMLZ)-(VBLZ)-  
 (Num)-(FUT)

A seguir, há exemplos dos outros afixos verbais.

DTR-Prefixo Detransitivizador:

- (26) *u-g-opi-jü-ingo*  
 1-DTR-devolver-PNCT-FUT  
 ‘eu voltarei’

TR-Prefixo transitivizador:

- (27) *hite heke u-keüinti-nhuN-ne-nügü*  
 vento ERG 1-frio-VBLZ-TR-PNTC  
 ‘o vento me fez sentir frio’

- (28) *u-tehuhesu-ki-tsagü eheke*  
 1-DTR-preocupar-TR-CONT 2-ERG  
 ‘você está me preocupando’

Num-número, PL:

- (29) *inh-angu-ko tsuei*  
 3-dançar-PL muito  
 ‘eles dançaram muito’

VBLZ – Verbalizadores. Há vários verbalizadores em Kuikuro; aqui mostro apenas alguns deles. As formas diferentes dos VBLZ se distribuem pelas cinco classes morfológicas flexionais (Santos, 2007):

- (30) *i-kagahuku-ki-nguN-tagü > itsagahukukingundagü*  
 3-cerca de roça-INST-VBLZ-CONT  
 ‘ele está cercando a roça’

- (31) *u-keüinti-nhuN-tagü > ukeüntinhundagü*  
 1-frio-VBLZ-CONT  
 ‘eu estou com frio’

*Kinhakongonügü, kupumilü ügühütu* - Os modos verbais imperativo e hortativo:

Baseado na análise de Franchetto (1986, 1990) e Santos (2007:116-117), chamo os Modos Imperativo, Hortativo e Intencional de Modos Interativos ou Performativos, já que todos realizam atos de fala de tipo performativo. Neles, se privilegia a interação entre as Pessoas verdadeiras, 1a e 2a (eu, tu).

O Modo Imperativo é usado para expressar uma ordem, um comando, um pedido. A ele está associado, com muita frequência, o clítico *ha*, uma espécie de intensificador do ato de fala. Em Kuikuro, o Modo Imperativo é marcado por sufixos, com alomorfes distribuídos nas Classes, sufixados diretamente ao radical verbal (transitivo, intransitivo, transitivizado e detransitivizado); a pessoa do destinatário (sujeito) é sempre de 2a pessoa e em Caso

absolutivo. O sufixo imperativo carrega e realiza fonologicamente traços de Número (Plural) e de orientação deítica: movimento *ihumilü* centrífugo (mandar para longe); movimento *inhakongoniügü* centrípeto (chamar para perto de quem manda); de não-movimento (ordem a ser executada sem o destinatário se deslocar do lugar em que se encontra).

Temos sufixos que marcam as expressões imperativas e hortativas: **-ke, -tüe, -tse, -tsüe, -ta, -take, -tsa-, -sake, -gake, -kete, -tüete, -tsege, -tsüte, -kege, -güete** (IMP); **-ni, -nhi, -tüngi, -tsüngi, -güngi** (HORT). Todas estas formas são determinadas por traços de classe flexional, pessoa, número e movimento (centrípeto e centrífugo).

Aqui mostro alguns exemplos:

- (32a) *et-inhamba-ke*  
2DTR-alimentar-IMP  
'coma!'
  
- (32b) *et-inhamba-tüe*  
2DTR-comer-IMPPL  
'comam!'
  
- (32c) *et-inhamba-kege*  
2DTR-alimentar-IMP  
'venha comer!'
  
- (32d) *et-inhamba-tüete*  
2DTR-alimentar-IMP  
'venham comer!'
  
- (32e) *et-inhamba-ta*  
2DTR-alimentar-IMP  
'vá comer!'
  
- (32f) *et-inhamba-gake*  
2DTR-alimentar-IMPPL  
'vão comer!'
  
- (33a) *e-tikaiN-tse*  
2-levantar-IMP  
'levante!'

- (33b) *et-ikaiN-tsiue*  
2DTR-levantar-IMPPL  
'levantem!'
- (34a) *ku-nh-ahehi-nhi*  
12-MO-escrever-HORT  
'vamos nós dois escrever!'
- (34b) *ku-nh-ahehi-tsiingi*  
12-MO-escrever-HORTCOL  
'vamos todos escrever!'

Vamos dar exemplos, em seguida, dos aspectos verbais (pontual, continuativo, habitual, hipotético):

- (35a) *u-hanga-gü ita-luN-Ø*  
1-ouvido-REL coçar-VBLZ-PNCT  
'meu ouvido coça/coçou'
- (35b) *u-hanga-gü ita-luN-tagü*  
1-ouvido-REL coçar-VBLZ-CONT  
'meu ouvido está/estava coçando'
- (35c) *u-hanga-gü ita-luN-na-lü*  
1-ouvido-REL coçar-VBLZ-HAB-PNCT  
'o meu ouvido está sempre coçando'
- (36) *e-naha kohotsi e-te-ho-lü itseke heke leha e-ingi-ho-lü*  
se tarde 2-ir-HIP-PNCT espírito ERG CMPL 2-ver-HIP-PNCT  
'se você for à tarde, o espírito vai ver (fazer mal a) você'

Abaixo, exemplos da morfologia do particípio (PTP):

- (37) *t-ili-si leha i-heke*  
ANA-beber-PTP CMPL 3-ERG  
'ele já bebeu / tendo ele bebido...'

A forma participial é a base para fazer o que nas gramáticas de outras línguas é apresentado como 'adjetivo':

- (38) *tü-kahi-si-nhü hegei t-ili-si-nhü-i*  
ANA-vermelho-PTP-AINR DDIST AN-beber-PTP-AINR-COP  
'aquela bebida é vermelha'

Há muitas posposições em Kuikuro, vejam somente algumas das que expressam localização:

- (39) *ana iku-gu-na e-te-tagü*  
milho lago-REL-para 2-ir-CONT  
'você está indo para a lagoa do milho (movimento)'
- (40) *ana iku-gu-te haki*  
milho 3-lago-LOC longe  
'ele foi para a lagoa do milho (está lá)'
- (41) *u-tuhinha-ti u-teta-gü*  
1- roça-AL 1-ir-CONT  
'eu estou indo para a minha roça'
- (42) *ipa iküa u-te-tagü*  
lago LOC 1-ir-CONT  
'eu estou indo na margem da lagoa'
- (43) *ngongo-ho*  
chão/terra-LOC  
'no chão'
- (44) *ikü-a*  
em.baixo-LOC  
'em baixo de'
- (45) *ikü-a-ti*  
sob-LOC-AL  
'para baixo de'

### 1.1.3 Sintaxe

O Kuikuro é uma língua de núcleo final (OV) e ergativa. É ergativa porque o argumento externo, Sujeito, de um verbo transitivo é marcado, em caso Ergativo, por *heke*, que é uma posposição locativa que significa distância entre uma fonte e um alvo ou uma perspectiva (Franchetto, 2010). Por outro lado, o argumento interno (Paciente/Experienciador de verbo

transitivo ou Ator/Experienciador de verbo intransitivo) não é marcado, ele está em caso Absolutivo:

- (42a) *kanga enge-tagü u-heke*  
peixe comer-CONT 1-ERG  
'eu comi peixe'
- (42b) *tago heke kanga enge-lü*  
ariranha ERG peixe comer-PNCT  
'ariranha comeu peixe'
- (43) *ut-inha-mba-lü*  
1DTR-alimento-VBLZ-PNCT  
'eu comi'

Não existe o que poderíamos chamar de concordância explícita dos argumentos no verbo. Os pronomes prefixados em nomes e verbos só ocorrem quando não tem o argumento como nome em forma livre.

A presença do argumento interno é obrigatória e ele forma com o verbo uma unidade ou palavra fonológica, onde o acento principal fica na última sílaba do argumento.

A seguir, mostro alguns exemplos de tipos de frases interrogativas, já que os exemplos acima são exemplos de frases declarativas:

- (44) *uã e-i-tsagü*  
QU 2-ser-CONT  
'o que você está fazendo?'
- (45) *tü ege-i*  
QU DDIDT-COP  
'O que é aquilo?'
- (46) *tü-ti e-i-tsagü*  
QU-DES 2-ser-CONT  
'o que você quer?'

Nas frases equativas é obrigatória a cópula, o sufixo *-i*:

- (47) *apa hekise-i kanga-hagi*  
pai aquele-COP peixe-NMLZ  
'meu pai é pescador'
- (48) *aua hese-i egi-nhuN-oto*  
tio esse-COP canto-VBLZ-dono  
'meu tio é dono do canto'

Nas frases de localização não tem cópula:

- (49) *apa gele kuigi anda*  
pai ainda roça LOC  
'meu pai ainda está na roça'
- (50) *u-taho-gu ainde kagahuku ikü-a*  
1-faca-REL D cerca base-LOC  
'minha faca está embaixo da cerca'

Na língua Kuikuro há várias expressões quantificadoras para significar conceitos como 'todos, muitos, alguns'. Vejamos:

todos- *tatute*

- (51) *tatute kuge-ko te-lü kanga-ki*  
todos pessoas-PL ir-PNCT peixe-INST  
'todas as pessoas foram pescar'
- (52) *tatute u-inha iha-ke e-igi-sü-pe*  
todos 1-BEN contar-IMP 2-canto-REL-PASS  
'mostre-me todos os seus cantos!'

muitos – *kaküingi*; muito – *tsueĩ*:

- (53) *kaküingi kanga e-lü i-heke-ni*  
muito peixe matar-PNCT 3-ERG-PL  
'eles mataram muitos peixes'
- (54) *tsueĩ kanga e-lü kuge-ko heke*  
muito peixe matar-PNCT pessoa-PL ERG  
'as pessoas mataram muitos peixes'

Usamos os dois termos para falar da grande quantidade, número, ou em abundância, ou em grande intensidade. Porém, usamos o termo *tsueĩ* no caso específico, quando falamos dos sentimentos: saudade, choro, preocupação, raiva:

- (55) *tsueĩ u-oto-nuN-tagü*  
 muito 1-saudade-VBLZ-CONT  
 ‘eu estou com muita saudade’
- \*kakiüngi u-oto-nuN-tagü*  
 muito 1-saudade-VBLZ-CONT  
 ‘eu estou com muita saudade’
- (56) *tsueĩ i-ndi-sü ini-luN-tagü*  
 muito 3-filha-REL chorar-VBLZ-CONT  
 ‘a filha dele está chorando muito’
- (57) *kakiüngi kangamuke ini-luN-tagü*  
 muito criança chorar-VBLZ-CONT  
 ‘muitas crianças estão chorando’  
 \*‘as crianças estão chorando muito’

O quantificador *isini* contém o conceito de ‘dor’ e é usado com uma intensificação do significado ‘muito’:

- (57) *isini ekugu apa heke kanga e-lü konige*  
 muito mesmo pai ERG peixe matar-PNCT ontem  
 ‘ontem meu pai matou muitos peixes’

Alguns- *angini*:

- (59) *engini-ko-tse unkgu t-angu-nda-ti-nhü-ko-i ingila*  
 algum-PL-DIM pouco ANA-dançar-CONT-AINR-PL-COP TEMP  
 ‘hoje eram somente algumas pessoas que estavam dançando’

## 1.2 Situação sócio-lingüística da aldeia Ipatse

Ao longo do tempo nosso povo vem se misturando através de casamentos interétnicos. Na aldeia Kuikuro de Ipatse, escutamos os membros de muitas famílias dizerem que são



descendentes de outros povos do Alto Xingu, como Kamayura, Wauja, Nahukwa, Kalapalo, Matipu, Aweti, Mehinaku, até Trumai.

Tudo isso enriqueceu o sistema regional assim como a estrutura social e lingüística do nosso povo. Hoje apreciamos cultura e língua *tetsualii*, ‘coloridas’, um termo que encontraremos muitas vezes nesta dissertação.

Atualmente, na aldeia de Ipatse, há um *hatue* (‘pessoa de fora’) mehinaku de 65 anos, tres mulheres kalapalo de 68 e 46 anos, uma mulher aweti de 33 anos, cujo pai é Kuikuro, um jovem kamayura de 26 anos, um Yawalapiti de 25 anos, de pai wauja, uma mulher de 48 anos e um homem de 77 anos, ambos Matipu.

Começando com a minha própria família, meu pai Kumatsi é filho de pais falantes de Mehinaku, língua arawak; ele fala com seus filhos em Mehinaku. Temos uma mulher falante da língua aweti, de pai kuikuro e mãe aweti; ela viveu na aldeia dos Aweti, mas, já adulta, ao visitar o pai, um rapaz kuikuro casou-se com ela. Ainda hoje ela fala com os filhos em Aweti, embora possa se comunicar em Kuikuro quando for preciso. Temos também três famílias de mães falantes de Kalapalo e uma família de pai falante de Kalapalo, sendo que esta última não mora mais em Ipatse. Lembro que Kuikuro e Kalapalo são variantes, distintas por ‘sotaques’ diferentes. Uma mulher kalapalo me disse sorrindo: “eu tento falar em Kuikuro, mas fico com vergonha de me expressar porque minha fala não soa bem aos ouvidos dos falantes kuikuro, eles riem de mim”. Em 2009, um rapaz kamayura se casou com uma menina kuikuro e veio morar na aldeia desta. Ele fala com sua esposa, com os sogros e os amigos da aldeia em português, de vez quando fala Kamayura com sua esposa. Para completar o quadro, temos uma família de falantes da antiga variante dos *Uagihütü otomo*, o Matipu antigo. Com o tempo, cunhados e cunhadas próximos acabam entendendo a língua do(s) afin(s), através do esposo ou da esposa *tikinhü* (de outra aldeia).

Na ocasião da realização de rituais, outras línguas também se manifestam: por exemplo, Ipi (Kuikuro) esposa do Kumatsi (Mehinaku) é dona do ritual Atugua. Quando este acontece, Kumatsi conversa com o espírito (*itseke*) e oferece comida em Mehinaku. Faz discursos em Mehinaku. Neste momento, não precisa traduzir o que ele diz: as pessoas, mesmo não entendendo a língua, sabem que ele está falando com os *itseke* do ritual.

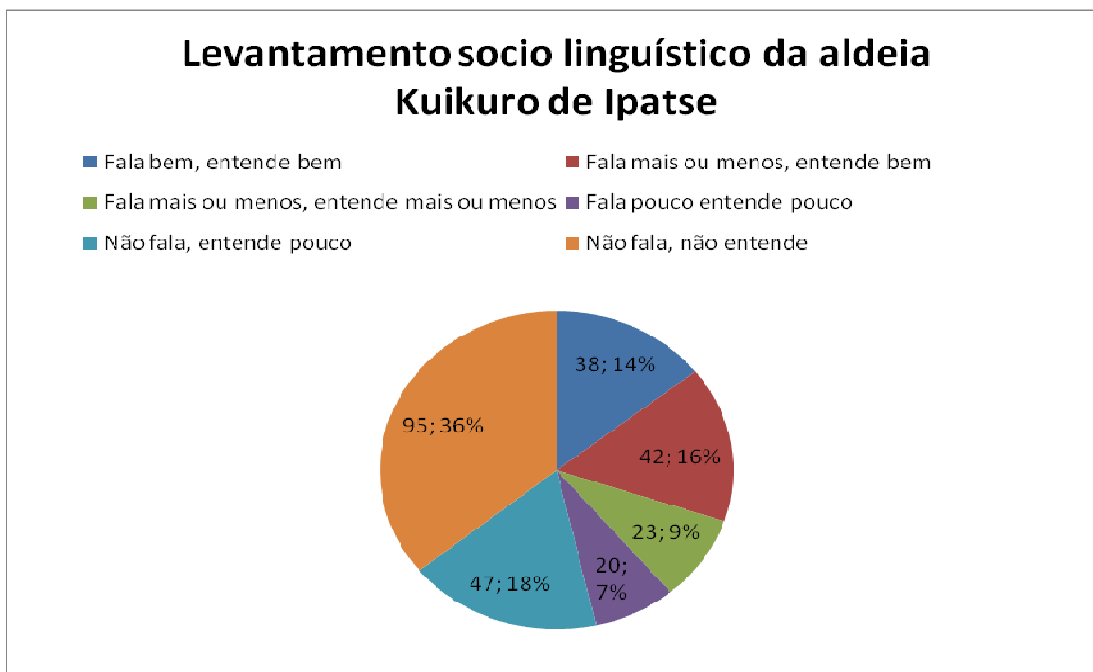
Observando nossa fala na aldeia, entre nós, a presença da língua do povo ainda continua forte no dia-a-dia, no âmbito social e familiar: escuto as pessoas usar nomes, números ou os termos para os dias da semana, em Kuikuro.

Observamos, por outro lado, que o Português é usado não somente quando interagimos com os Brancos; além disso, nós nos sentimos à vontade quando conversamos em português com nossos colegas de trabalho e outras pessoas que entendem a fala do *kagaiha*, dos Brancos.

O Português serviu como ‘língua de contato’ desde os primeiros encontros com os *kagaiha* (Emmerich, 1984). Conversando com as pessoas que sabem falar português na aldeia, perguntei aos pais se conversam ou usam esta língua com seus filhos. Todos responderam: não, nunca. O Português só aparece quando precisamos nos comunicar com pessoas que não falam a nossa língua, servindo realmente como ‘língua de contato’. Aqui está uma comparação entre gerações que indica uma tendência. Meu pai Kumatsi entende e fala um pouco de Português, mas ele usa essa língua somente com os Brancos. Os dois jovens kamayura e yawalapiti, mencionados anteriormente, entendem bem e falam bem Português; provavelmente, quando eles tiverem seus filhos, usarão o Português na conversa com eles, visto que já o usam na maior parte de suas falas.

A população da aldeia Kuikuro de Ipatse é, hoje, de 265 pessoas. Aqui embaixo podemos ver um gráfico que gerei a partir dos dados coletados em campo e sucessivamente tabulados para mostrar a presença do Português:

Gráfico 1: O Português na aldeia de Ipatse



Na aldeia Ipatse, temos 38 pessoas que falam e entendem bem o Português: professores, alguns alunos, agentes de saúde, funcionários de órgãos públicos (incluindo ex-funcionários), colaboradores em projetos de ONGs. Temos 42 pessoas que falam mais ou menos, mas entendem bem, em sua maioria alunos; 23 pessoas que falam e entendem mais ou menos: são pessoas que aprenderam um pouco de Português na aldeia. Tem 20 pessoas que falam e entendem pouco: são as que tiveram contato com o Português em viagens causadas por necessidades médicas ou venda de artesanato; elas usam frases como “motorista feio”, “pra mim remédio”, “minha cabeça feio”, “cadê meu filho?”, “quer comprar?”, etc. 47 pessoas não falam e entendem pouco, na maioria mulheres, embora usem os nomes não indígenas para os objetos do Branco: chinelo, pano, sabão, etc. 95 pessoas não falam e não entendem. Quem são estes últimos? São as crianças de 0 até 12 anos, e mulheres, jovens e adultos que tiveram contato com os Brancos em idade adulta.

Franchetto descrevia muito brevemente o uso das línguas nas aldeias alto-xinguanas (2001:133):

dada a existência de casamentos intertribais, numa mesma aldeia se encontram indivíduos falantes de línguas distintas; afins “estrangeiros” manifestam um tipo de bilingüismo passivo, já que entendem a língua da aldeia em que estão morando, mas não a utilizam, já que “não se fala a língua do outro”. O português tem sido a língua de contato com o branco ou, mais recentemente, com indivíduos de outras aldeias não-falantes de Karib. O português é falado com um domínio incipiente ou inicial, em graus diferentes de fluência, por indivíduos homens, sobretudo na faixa etária entre 15 e 40 anos. Raras são as mulheres que dominam o português. As crianças não falam português.

Em sua tese, Santos (2007:21) dizia que “os falantes de Português somam 30% da população com vários graus de fluência, sendo que, a maioria deles são homens adultos até os 40 anos e jovens; são ainda poucas as mulheres que falam o Português”.

A situação por mim aqui apresentada revela que convivem, hoje, a preservação integral da língua nativa com a presença cada vez maior do Português, numa relação ainda equilibrada, mas que não podemos pensar que continue igual no futuro próximo. Observar as mulheres é significativo: agora temos cinco mulheres que falam Português fluentemente (quatro delas viveram na cidade) e vemos que o número de mulheres falantes de Português está, cada vez mais, aumentando.

Voltarei à presença entre nós da língua dos *kagaiha* no último capítulo desta dissertação.

## Capítulo 2

### *TIKINHÜ AKE KITANDU ÜGÜHÜTU ENGAGÜ*

#### **Os caminhos dos modos de casamento com outros povos**

*Meus pais me ensinaram como tratar as pessoas de outras aldeias:*

*Porque somos todos parentes?*

Minha mãe conta que, ao amanhecer, sentiu as dores do parto, que o filho ou a filha estava nascendo. Não sabiam qual seria o sexo da criança. Logo ela começou a tomar chá de plantas especiais para facilitar o nascimento. A expectativa era de que seria um menino. Coitada da minha mãe! O tempo foi passando, a luz estava chegando. Como não temos cultura de medir o tempo em horas, mas sim contamos o caminho do sol e as luas, quando o sol estava *ihatilü* ‘saindo’, ‘*mitote*’, no início do dia, ela resolveu ir ao mato sozinha para defecar; mas não era isso, era o filho que estava nascendo. Entrou no mato e se agachou, eu nasci.

Minha avó, sua irmã e cunhadas correram quando escutaram o choro de uma criança muito desejada. Disseram que meu pai ficou muito feliz por ter nascido um menino; contam que ele rezou em mim e fez um ritual especial para que eu pudesse ter tranquilidade e resistência às doenças. Nesse momento, meus pais ficaram de resguardo: entraram na vida cuidadosamente, com alimentação especial, menos trabalho e comportamento adequado, para não atrapalhar o desenvolvimento do recém-nascido (cf. o depoimento de Kumatsi). Minha mãe me explicou que conforme as luas passavam, eu ganhava peso e crescia. Meu crescimento foi acompanhando pela lua. Ganhava peso e altura.

Primeiro recebi o nome de Akuyu, nome da infância do meu avô paterno, de pai e mãe

Mehinaku, falantes de arawak; do meu avô materno, de pai nahukwa e mãe kuikuro, ganhei o nome de Hitagü. Na cultura do meu pai, um indivíduo recebe vários nomes durante a vida. Assim, depois ele me deu o nome de Ui ‘cobra’, depois foi Yumui. Minha mãe continuava me chamando de Hitagü, sem mudar.

Quando tinha dois anos, acho, vi os Brancos pela primeira vez e conheci meu avô Nahu, que havia aprendido a falar o Português. Escutava ele contar que os Brancos são perigosos, principalmente os fazendeiros. Eles davam comidas envenenadas para os índios, que morriam, para depois tomarem as suas terras. Estes comentários me assustavam muito e me faziam chorar; esta era a imagem que os pais e outras pessoas colocavam nas cabeças das crianças. Meus primos mais velhos contavam estas histórias de propósito. Chorava muito de medo.

Os que sabiam falar um pouco de Português eram o meu avô e seu primo Luis, que aprenderam a língua do Branco no antigo Posto Simões Lopes, na terra dos Bakairi, na época do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), instituição do governo brasileiro que depois foi substituída pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que existe até hoje. Meu avô e seu primo deixaram o Xingu, entre o final dos anos 30 e o começo dos anos 40 do século passado; subiram o rio Curisevo, um dos formadores do rio Xingu, e andaram a pé até os Bakairi. Lá eles trabalharam como ajudantes de pedreiro. Na época do SPI, obrigavam-se os índios a trabalhar na lavoura e nas construções do Posto de atração. Lá ele estudou um pouco.

Meu avô e seu primo Luis voltaram ao Xingu anos depois, falando Português e um pouco de Bakairi. Os Xinguanos não sabiam nada de Português e, assim, meu avô se destacou por ser o único que podia falar com os Brancos. Serviu de tradutor desde que as expedições de sertanistas e etnólogos começaram a penetrar no Alto Xingu. Ele acompanhou a segunda viagem de Nilo Veloso em 1944 e a vanguarda da expedição Roncador–Xingu que chegou em 1946. Nahu conta que Sagagi, chefe kalapalo, mandou uma mensagem para ele na aldeia de

Lahatua. O mensageiro foi correndo para informar que os *Kagaiha* tinham aparecido no porto dos Kalapalo. Nahu contava que Sagagi tinha dado ‘pagamento’ de colar de caramujo para que ele se tornasse um tradutor, o tradutor, entre os Kalapalo e os irmãos Villas Bôas. Lembro que quando a equipe da Escola Paulista de Medicina chegava à aldeia para nos vacinar, meu avô era o intérprete traduzindo do Português para o Kuikuro e do Kuikuro para o Português. Ao ver isso eu ficava curioso, querendo falar e entender também o que eles falavam. O tempo foi passando, crescia. Meu medo começou a diminuir já que os Brancos que passavam não envenenavam ninguém, mas as notícias ruins continuavam a chegar: “os brancos vão tomar a nossa terra”, diziam nas aldeias.

Faz parte da minha *akinha* (narrativa) pessoal o fato de eu ser o fruto de um casamento interétnico e o neto do primeiro tradutor e mediador entre *kagaiha* e *kuge* (gente alto-xinguana).

O Alto Xingu é um sistema multilíngüe e composto de diferentes etnias; entre elas há casamentos, muitas festas interétnicas e trocas cerimoniais. Elas convivem no Alto Xingu sem guerras há muito tempo, pelo menos três séculos (Mehinaku, 2006). A história da formação desse sistema complexo é muito interessante e somente agora começamos a entendê-la, juntando as narrativas históricas contadas pelos mais velhos com os resultados das pesquisas arqueológicas, etnológicas e lingüísticas. Assim, ouvir várias línguas é normal numa aldeia alto-xinguana e eu cresci ouvindo e falando duas línguas ao mesmo tempo. Antes da língua portuguesa chegar na nossa cultura, não havia uma língua-franca. Cada etnia tinha (e tem ainda) sua própria língua.

## 2.1 Parentes e casamentos

Antigamente, havia pessoas casadas com mulheres ou homens de outra etnia e que, por haver morado na aldeia de outro povo, aprenderam a falar outra língua. O Português ainda não tinha penetrado nas aldeias e, assim, não havia uma ‘língua de contato’ entre os povos falantes de línguas distintas. Como conta meu pai Kumatsi, quando ele era criança algumas pessoas do povo Nahukwa moravam entre os Mehinaku e ele começou a entender a fala dos seus amigos. Na época, muitas etnias ficaram reduzidas por causa das doenças dos Brancos. Casar fora de seu próprio povo, porém, nunca foi uma escolha fácil.

No Alto Xingu, somos todos irmãos, primos, tios, etc. Há vários caminhos de parentesco que formam uma rede muito densa.

Para ser parente de alguém, a pessoa deve ter quatro lados de *etiilü* (ser colocado diante de) com pessoas de sua mesma aldeia ou de outras aldeias. O parente deve ser identificado do lado do avô paterno, do lado do pai e da avó paterna, depois vem o lado do avô materno e da avó materna. Nossos pais sempre nos orientam sobre como é a relação com as outras famílias, cada uma delas. Em função dos intercassamentos, no Alto Xingu somos quase todos parentes (ou um dia fomos parentes próximos uns dos outros). Por isso hoje, em todas as aldeias do Alto Xingu posso encontrar ‘meus parentes’.

Em Mehinaku, *epenewejü* [ɛpɛnɛwɛʃɿ], é parente verdadeiro e *epene ahataĩ* [ɛpɛnɛ ahãtãĩ] é ‘um parente pouquinho’ (classificatório); estes são considerados como tendo tido um ancestral comum, mas cuja ligação é hoje demasiadamente remota para ser significativa. Parentes como estes incluem quase todos os habitantes da aldeia que não se reconhecem como parentes verdadeiros.

Parente em Kuikuro é *uhisuiigü* ‘meu irmão’, *uhandão* ‘meus primos’, *uingajomo*, ‘minhas irmãs’ de sangue, paralelas e cruzadas, (de 1º, 2º e 3º graus) e *utiitoho* ‘aqueles com os quais me relaciono como parente’. *Upisunkgitsoho* é ‘aquela pessoa que eu trato como



irmão (a)'; nós podemos comer juntos, trocar presentes e alimentos. Em Kuikuro, falamos do parentesco utilizando três termos: *uhisuiügi*, *upisunkgitsoho* e *kepisunkgitsoho hüleni*. Temos os parentes próximos: os pais, os tios, as tias. Temos os parentes que um dia, no passado, foram próximos e que seriam equivalentes a parentes classificatórios: *utüitoho*, pessoas com quem me relaciono como parente. Finalmente, há outras pessoas que nunca foram próximas.

Para os povos do Alto Xingu, o sangue não é barreira para a relação de casamento, como ocorre na cultura ocidental, onde a filha da minha irmã não pode casar com meu filho e vice-versa. Para nosso povo, o sangue não impede a relação de namoro e casamento entre primos cruzados.

A relação entre parentes pode acabar num problema, pela fofoca que torna meu parente em inimigo. Tem *upisunkgisotoho* na aldeia onde a pessoa mora ou em outra aldeia, sendo que é nos encontros rituais que essas relações se manifestam claramente. Nas festas intertribais, por ocasião da chegada dos convidados no acampamento, depois de sua recepção pelos *etinhü* (mensageiros ou convidadores), todas as pessoas da aldeia se mobilizam para levar mingau, peixe e beiju para os 'irmãos', os parentes das outras aldeias. Esta oferenda de comida, neste momento, implica em reciprocidade a ser efetivada em seguida, na próxima festa. Se não fizer isso, a pessoa pode ser esquecida pelos 'parentes', amigos e conhecidos ou companheiros, e vira ninguém.

Já na região do baixo Xingu, eu, Kuikuro, posso apenas encontrar parentes *hüleni*, dado que aqueles povos têm maneiras de ser diferentes, enquanto Kamayurá e Wauja têm parentes entre os Ikpeng, Suyá e Juruna, relações criadas nas guerras, pelos roubos de mulheres e crianças.

Há muito tempo, existe casamento inter-étnico no Alto Xingu, através de noivados, casamentos arranjados, casamentos comuns e casamentos roubados. O casamento desejado é aquele com pessoas importantes: (i) *ojotse*, o 'lutador' profissional da luta *ikindene*; (ii) *uägi*

‘trabalhador’; (iii) *kangahagi* ‘pescador’; (iv) *ologí*, ‘artista’; (iv) *anetü limo* ‘filhos (as) de chefe’. O desejo dos pais é casarem seu filho com uma mulher que trabalha bem, fazedora de redes, esteiras, fiadora de algodão, a filha de um chefe.

Antigamente os casamentos dos homens aconteciam mais tarde, já que eles ficavam por muito tempo na reclusão<sup>3</sup>. Os pais deixavam os filhos esperarem *ihü apülü*, ‘maturidade do corpo’. Também para quem era *ojotse*, ‘lutador’, se esperava *etinhahikijü*, ‘a força das mãos ficar pronta’; antes disso o casamento seria impossível. As meninas reclusas ficavam também muito tempo esperando a maturidade do corpo e os pais as arranhavam muito e nelas passavam os remédios tradicionais para formar o corpo da pessoa.

Teoricamente, para um homem, o casamento deve ser com as filhas dos tios cruzados ou com as filhas das tias cruzadas. Para quem casa com a filha do tio cruzado ou da tia cruzada, os lados ficam equilibrados. Quem casa com meia prima cruzada ou meia tia cruzada classificatória, o resultado é complicado.<sup>4</sup>

O casamento do meu pai deu certo pelo lado da minha avó Sesusaka, porque o pai do meu pai era irmão dela. Pelos lados do meu avô paterno e do meu avô materno minha mãe é prima paralela do meu pai. Isso não impede o casamento. Foi pelo lado da minha avó que se consolidou o casamento; por ser a família próxima, *sinagüko*, ‘as raízes deles estão juntas’, *nhengagüko* ‘as linhas deles estão juntas’.

O casamento com outros povos do Alto Xingu só era possível em se tratando de povos integrados ao sistema cultural xingano. Hoje, isto ainda é importante, mas não exclui

---

<sup>3</sup> Hoje, muitas coisas mudaram: antigamente, *ĩoto*, o dono da raiz, não era bravo, não deixava doente seus usuários. Hoje, *ĩoto* não cuida bem de seus usuários por causa dos cheiros dos Brancos: usamos sabonetes, perfumes, comida de branco, etc. Isso não deixa mais os meninos reclusos tomarem muito os remédios antigos. Os pais têm medo de os filhos adoecerem e morrerem, como já aconteceu. Argumentam que “já somos caraíba, não precisamos ficar na reclusão”, mas não sabemos a qual categoria de Brancos nós nos referimos.

<sup>4</sup> Para dar um exemplo, menciono o meu caso. Do lado do meu pai, a mãe de minha esposa é minha prima, então minha esposa é meia prima. Do lado da minha mãe, em sua relação com o pai da minha esposa, minha sogra é minha prima paralela. Minha esposa é meia minha sobrinha pelo fato da mãe dela ser minha prima paralela. Aqui está a nossa matemática! Poderia falar muito mais sobre parentesco, mas não nos limites deste trabalho.

casamentos para fora do Alto Xingu. Em Kuikuro, chamamos os outros povos alto-xinguanos de *tikinhü* e, em Mehinaku, de *pütaka*. Com outros não xinguanos não se podia casar porque eles eram povos bravos (*ngikogo*). As pessoas tinham receio, mas esta não é uma boa palavra para traduzir o que chamamos de *kinhakatsu*, que seria melhor traduzido como ‘ter nojo’ de outro povo<sup>5</sup>. Por que se tinha nojo dos outros povos? Porque são povos guerreiros, que vivem de caça, que comem carne de ‘bicho’ (*ngene*). Os povos do Alto Xingu não comem carne de caça, a não ser macaco-prego e algumas aves (como mutum, pombo, jacu). Nossa base de alimentação é peixe, beiju e mingau de beiju feito de polvilho de mandioca brava.<sup>6</sup>

Contudo, também não é simples casar entre etnias do próprio Alto Xingu, pois cada povo tem elementos próprios, diferentes dos outros. Quando ocorre o casamento, o marido ou a esposa devem aprender, se integrar e se acostumar com a cultura do povo onde estão vivendo. Os anciãos da aldeia explicam que quem casa com mulher de outra etnia tem que ser *egohohüngü*, pessoa não-fracá, não pode ter status inferior na sua aldeia. No primeiro dia, o noivo é recebido e deve lutar com todos os lutadores da outra aldeia. Foi o que aconteceu com meu pai Kumatsi quando chegou pela primeira vez na aldeia dos Kuikuro. Logo após sua chegada, ele escutou a batida do pé no chão dos lutadores da aldeia. Ele tinha que aceitar o convite, se não aceitasse o convite à luta seria ‘maltratado’ pelo povo local, não ganharia respeito. É por isso que aquele que tem prestígio pode casar-se com moça de outra aldeia.

Tem que ser um *ojotse*, campeão da luta (*kindene*, mais conhecida pelo nome *huka-huka*). Ser campeão da luta é um grande prestígio para os jovens e o sonho de todos os pais

---

<sup>5</sup> Lembro que uma vez eu casei minha irmã mais nova com um rapaz bakairi. Muitas pessoas da aldeia ficaram contra mim. Meu tio, o chefe Jakalu falou para o rapaz que não podia casar com a sobrinha: “não pode casar com ela, porque você é outra raça “(sic!). Fiquei chateado. Não queria ridicularizar ninguém, mas meu povo não deixou acontecer. Neste momento, entendi o peso da discriminação de homem contra outro homem. Depois teve outro casamento que foi muito criticado pelos povos do Alto Xingu: meu irmão mais novo casou com uma moça de pai xavante e de mãe terena.

<sup>6</sup> Porém, é obvio que não comemos qualquer espécie de peixe, assim como os povos caçadores não comem todo tipo de caça.

dos meninos (em torno dos 14 anos de idade); por isso eles deixam seus filhos reclusos<sup>7</sup>. Assim, ele pode também ser bonito para casar, pois se a pessoa não preparar o filho, ele pode ser classificado como pertencente a outra ‘espécie’ humana, ele é deixado na condição de feiúra. Na língua, falamos *kuge otohongo*, ‘outra pessoa’, ‘outro tipo de gente’.

Em nossa cultura, há um ‘respeito’ elevado para o sogro<sup>8</sup>. Chamo meu sogro e minha sogra de *uhüsoho*, que quer dizer ‘aquele de quem eu tenho vergonha’, com quem não posso falar diretamente, não posso chamar pelo nome próprio. Todos os irmãos consangüíneos, próximos, e primos de primeiro grau vão ter o respeito; eles não chamam o cunhado pelo nome próprio, dirigindo-se a ele apenas como *uhametigüi*, ‘meu cunhado’, *amago*, ‘vocês’, ou usar os termo classificatórios *aua*, ‘tio (materno)’, para o sogro, enquanto para a sogra se usa *etsi* (tia paterna). Se um dia um homem vier a ter filhos, ele será chamado pelo cunhado de ‘pai do meu sobrinho ou da minha sobrinha’. Chamamos o irmão da esposa de *hehuko*, ‘meu velho’, vocativo; o cunhado, esposo da irmã, responde usando o termo *ijo*, ‘tio do meu filho ou filha’. Todas as irmãs e primas da minha esposa (*uakenamo*) são minhas esposas, com quem eu poderia namorar, e todos os meus irmãos e primos são esposos (*akenamo*) da minha esposa. No começo do casamento, normalmente, tem-se muita vergonha. Quando quiser falar alguma coisa com o sogro ou com a sogra, é preciso respeitar o lado do parentesco identificado. “Há um lado forte e um lado fraco em cada relação afim, assegurando que o recíproco de respeito é vergonha.” (Gregor, 1982:272). Por isso, eu só posso casar com a filha do primo da minha mãe ou a filha da prima do meu pai. Às vezes, posso casar com minha prima próxima, a filha do irmão da minha mãe ou, no caso de uma mulher, o filho da irmã do

---

<sup>7</sup> O prestígio também está ligado à condição de chefe, *anetüi*. Por isso, netos de chefes podem casar entre eles para não perderem a linhagem de seus avós *anetüi*.

<sup>8</sup> Traduzo com ‘respeito’ o termo kuikuro *itsankgijü*.

pai<sup>9</sup>. Para a sociedade ocidental não há diferença, mas para os Kuikuro faz muita diferença. Ninguém, porém, casaria com a própria irmã ou irmão.

O genro ocupa uma posição de devedor, sendo que sua dívida consiste em pagamento, *ihipügü*<sup>10</sup>, e trabalho. A justificativa para seu status subordinado está em que os pais de sua esposa passaram pela dor do nascimento da criança e pela irritação contínua de criá-la, tudo isso no interesse daquele que seria o esposo dela. Ele não paga só a esposa e seus serviços, mas também os direitos sobre os filhos dela.

A partir do momento em que se estabelece o casamento, os pais (do esposo e da esposa) se tornam *itinho* uns dos outros. Isso significa que os filhos formam uma família e que, então, os pais se consideram como ‘irmãos’.

## 2.2 Nomes próprios e relações entre afins

Ao nascer, cada pessoa recebe dois nomes diferentes: o menino ganha o nome de infância do avô paterno e materno, e a menina recebe o nome da avó paterna e materna. Como o pai não pode chamar seu filho pelo nome do sogro, ele o chama pelo nome de seu próprio pai, o mesmo valendo para a mãe. Os meninos trocam de nome depois de ritual de furação de orelha, enquanto as meninas após a primeira menstruação. A regra de transmissão, porém, é a mesma: sempre dois nomes de avós vindos um de cada lado. Mais adiante, aprofundaremos esta questão, ao falar do uso atual de nomes próprios em português. O genro deve evitar todos os nomes do sogro e da sogra, mesmo quando não está falando diretamente com eles (o que é complicado, pois muitas vezes o nome dos sogros contém palavras comuns como onça,

---

<sup>9</sup> Nesse caso, o genro chama o sogro de *aua* (tio materno) e a sogra de *etsi* (tia paterna). Muitas vezes, há casamentos por um lado só; isto é, você casa com a filha de uma pessoa considerada como sua irmã (uma prima cruzada com quem podia se casar), mas cujo pai é seu tio materno. Nesse caso, o genro, quando precisar falar com a sogra ou sogro, não a chama de tia ou tio, mas apenas de *ai*, e vice-versa.

<sup>10</sup> Os parentes dos meus sogros podem com todo respeito pedir minhas coisas e seus filhos, meus cunhados podem fazer o mesmo. Antigamente, meus avós davam flechas, canoa, remos, cestos, etc. como presentes para sogros e cunhados. Hoje, podemos dar roupas, tênis, material de pesca, bicicleta, e outros bens dos Brancos.

banco, caminho, casa dos homens, etc.). Aqui podemos ver o que Gregor (1982:273) fala dos Mehinaku:

O tabu de evitação implica não só encontros com afins, como o uso dos nomes deles. A proibição seria fácil de respeitar, não fosse o fato de cada adulto ter um bom número de afins e de cada afim de ter vários nomes. Para complicar ainda mais a questão, os antropônimos Mehinaku são também nomes de animais, objetos da casa, acontecimento naturais, e, assim sendo, um habitante da aldeia tem que tomar cuidado, mesmo nas conversas, para que não haja nenhuma relação com seus afins.

Por isso, quando casamos, o cônjuge tem que nos ensinar todos os nomes das pessoas com as quais nos devemos sentir vergonha ao comunicar, inclusive os nomes dos cunhados. Gregor diz que os Mehinaku (1982:273) contornam “o tabu por meio de uma convenção, para referir-se ao nome sem realmente mencioná-lo. Visto que, por exemplo, espécies de peixes e outros animais são usados para nomes pessoais, os Mehinaku elaboraram um número de circunlocuções, que evitam referir-se às espécies por seus nomes”.

Antigamente, antes de existirem termos em português como antropônimos, havia outro jeito de contornar os nomes. Usava-se um termo descritivo ou de outra etnia, como Gregor escreve. Os Mehinaku usavam palavras *kuikuro* para designar macaco, para contornar o nome do afim *pahü* ‘macaco’ em Mehinaku. Para evitar o nome *umiüngi*, ‘urucum’ em Kuikuro, podemos usar o termo arawak *yuku*. Acho que este foi um fator fundamental para a circulação de empréstimos entre as línguas alto-xinguanas.

Hoje em dia há varias alternativas ou opções de contornar os nomes dos afins. Veja-se o meu caso. Meu sogro chama-se Pelé; quando quero falar do Péle jogador de futebol, chamo este de ‘meu sogro’ e chamo meu sogro de ‘jogador’<sup>11</sup>. Tenho outro sogro, irmão do meu sogro, chamado *Inhu* (‘caramujo’); para não usar este termo, abro mão do português

---

<sup>11</sup> Eu não chamo meu sogro por esse nome diretamente, só quando quero referir-me ao ex-jogador brasileiro.

‘caramujo’. A tabela apresentada por Gregor (1982:274) me inspirou para a elaboração da tabela abaixo:

Tabela 2: Nomes para ‘contornar’ o nome do sogro:

Termo KK/ nome do afim	Tradução do nome	Termo descritivo para evitar o nome	Tradução do termo descritivo
<i>Akandoho</i>	Banco	<i>kikiipo</i>	que serve para sentar
<i>Kajü Gitügü</i>	cabeça de macaco	<i>nhepuẽ/nakangimbiüngü</i>	pênis fedido/ o que não toma banho
<i>Tanhe igü</i>	dente de peixe trairão	trairão (português)	Trairão
<i>Umüngi</i>	Urucum	<i>yuku</i> , urucum em arawak; <i>ketekugitsoho</i>	o que serve para pintar- se, em Kuikuro
<i>Ahi Igü</i>	dente de peixe cachorro	<i>Kanga anetiügü</i>	chefe dos peixes
<i>Ekege</i>	onça, jaguar	<i>Kengeni</i>	que nos ataca
<i>ekege inhatiügü</i>	patas de onça	<i>Kengeni hüloho</i>	que serve para o andar daquele que nos ataca
<i>entungi/etuĩ</i>	Uluri	<i>Tame’au</i>	uluri em língua Kamayurá
<i>Tuã</i>	Água	<i>Ketekuhitsoho</i>	que serve para nós tomarmos banho
<i>Kagutu</i>	flauta jakui	<i>Titsanginhü/ tsijuhitsoho</i>	que é respeitado/ que serve para nos fazermos carea
<i>Tihagi</i>	Arraia	<i>Jawewýt</i>	arraia em Kamayurá

Vimos que o termo *uhüsoho* ‘meu sogro’ significa mais que do que a palavra correspondente em português: a raiz *hüsu* significa ‘vergonha e respeito’, que com o sufixo que cria nome de instrumento carrega o sentido de ‘aquele feito para eu (prefixo *u-*) sentir vergonha e respeito’. Quando um genro *epetseliü*, ‘erra’, ao usar o nome de um determinado

afim, ele deveria pescar ou pegar lenha como pagamento para o afim. Assim, aquele erro é corrigido ou desculpado. Temos outro caso interessante quando um mestre de canto se defronta com um canto que contém palavras similares aos nomes de seus afins. Nesse caso, o cantor pede permissão para poder usar os termos de outro modo proibidos; assim, ele pronuncia o nome do afim não como genro, mas como cantor, naquele momento, e não precisa ‘pagar’.

Hoje em dia, o Português chegou como mais um meio para contornar os nomes dos afins. Mesmo se este recurso é acessível somente aos que dominam a língua do *kagaiha*, ele é cada vez mais usado.

O sistema de parentesco alto-xinguano, então, se formou através das aproximações culturais de vários povos que chegaram à região. O casamento interétnico é uma das marcas desse sistema. Analisando minha própria família, vejo que, desde tempos passados, vimos nos misturando, tornando-nos *tetsualü*. Entre meus ascendentes, têm Waura, Kalapalo, Nahukwa, Mehinaku e Kuikuro. Para melhor acompanhar esta história, convido o leitor a consultar o diagrama de parentesco em anexo.

### 2.3 O casamento de Juta e Jamunua

*Ene huanke apikuegü hitsüi Auga itaõgu inginügü itsongoi. O’o kuegü ama hekisei tingitinhüi, Mulutakumalu ama hekisei sagage tingitinhüi. Lepene leha hüle egei api Juajuataku histüi leha inhügü Mulututakumalu inhügü. Üngele o ünago etijipigü lehüle ekisei Kumatsi. Intsü inheha Augai nhengagü telü, Juta inhe hüle egei etepügü Meinakui, isi tsüha leha.*

Há muito tempo, trouxeram uma menina Wauja como esposa do meu bisavô; foi uma iniciativa dos pais. Ela era a mãe da minha bisavó, a que foi trazida, aquela que foi trazida era a mãe de Mulutakumalu. Depois Mulutakumalu casou com meu avô Juajuataku. Kumatsi,



meu pai, é descendente destes últimos. Ele é Wauja do lado da avó, do lado de Juta ele é Mehinaku, como a mãe dele.

*Jamunua ngisoi leha Juta telü leha Kalapalu anetügü indisü ngisoi. Aitsükü tsügüha isüü heke ihüngüngü hata telokoha itotokoinha, isutotoguinha. Üle hata hüle egei Juta heke taho igelü ihipügü, tühitsü ihipügü. Aibeha leha kesila ekubele tindisü tunügü leha iheke Jutainha. Ene bama egehungu heke gele kakuãkilü hata. Üle atehe lehüle egei kesila leha tindisü tunügü iheke. Andeha ülehata leha ihitsü aakene heke leha sini ingitagü, tühüsoho ingitagü leha iheke sini gehale. Kohotsi tsügü leha egei silu hunügü iheke tühüsoho kaenga, aitsükü leha itsaenga leha etelü.*

Juta foi até os Kalapalo para casar com Jamunua, filha do chefe kalapalo. O pai dela não deixava que ela casasse com homem nenhum, nem com aqueles que moravam na sua mesma aldeia. Enquanto isso, Juta levou uma faca como pagamento da esposa. Foi então que o pai deu a filha, satisfeito (sem fechar a mão). Naquele tempo nós gostávamos demais dos objetos dos Brancos. Por isso, ele deu a filha de mão aberta. Enquanto isso, o esposo da irmã de Jamunua ficava olhando com muita inveja, assim como olhava o seu sogro com o mesmo sentimento. De noite, ele fez desenho de trovão contra o sogro, feitiço que atingiu este em cheio.

*Jamunua hisüügüha Kaihe, Kangise... anetão hakagoi, Kalapalu anetügü. Inhalüha akago heke tüngüko hanümi, tätsasegeleha sandagü heke nhündelü tajühei, tsekegüi hegei tüilü kilü ihekeni. Tipaki geleha haguna etetagü, üle indugukiha, egeaha Tankgugu hugati, tipaki tsügü gele etetohope tigati haguna. Aitsükü leha ülepe kae sandagü telü kilü tsügüha leha, hekite ekuguha. O'o isi hisüündãopeko hakagoi. Kuambü itsote leha kuge heke leha tolotelü leha:*

*Tüintsüketiha anetü anügü*

*E e e e e*

*Tüintsüketiha anetü anügü*

*Tüintsüketiha itão anügü*

*Kagaiha tahogupekiha tüintsüketiha*

*Kugikage tahogupekiha*

*Tüintsüketiha hagüti anügü*

Os irmãos de Jamunua eram Kaiuhe<sup>12</sup>, Kangise e outros, eram chefes kalapalo. Eles não faziam a sua casa, só *sandagü* (seus seguidores) construíam a casa para eles, a *tajühe*. Eles construíam uma casa muito grande; o chefe fazia uma grande pescaria para alimentar o seu pessoal. Geralmente se pescava na boca do rio Tanguro, onde, atualmente, se situa uma das aldeias dos Kalapalo. Ele ia sempre lá. O pessoal dele comia todos os peixes trazidos por ele, um grande prazer. Eles eram irmãos da mãe de minha avó. Quando aconteceu a festa de Kuambü, aquela pessoa (o cunhado de Jamunua) cantou para o seu sogro:

A raiz do chefe foi cortada  
A raiz da mulher foi cortada  
Com a faca que foi do Branco foi cortada  
Com a faca que foi de Kugikage  
A *hagüiti*<sup>13</sup> foi cortada

*Egeaha kenginisü heke tühüsoho tüilü, inhalü bahüle egea napaitsaingo heke küilüi. Aindeha kuge hesinhügü aindeha kuge hekugu, tüakihékuginhü.*

*Apikoinhe hüle igei uakandühügü hagito anetügüi utengatohoi.*

*Enegele huãke egea itão tetagü itoto itsongoi, telo itagü heke anetü etijipügü, ojetse bela gehale o uãgi gehale.*

*Ene huãke apiko etsagü egea tikhü ngisoia, üle atehe lehüle egea kitagü tegatühügü tetsua leha, kügühütu o kitaginhü mukeha. Nago higümbügü hüle ugei.*

*Üleatehe tiha tetsua uitagü atühügü. O'oha Hugasa Magiainhe hüle igei Lahatua otomo huja tsihitsatohoi api Utu-Hususü inheha.*

É assim que outro tipo de gente (outro do nosso tipo) faz com o sogro, a pessoa que tem respeito não faz isso. Tem gente ruim, tem gente boa, que tem boas palavras.

Do lado dos meus avôs eu me tornei um chefe dos convidados.

Antigamente as mulheres iam em busca dos homens, o chefe de outra aldeia levava a sua filha para casar com filho de chefe, ou de campeão de luta ou de um bom trabalhador de roça.

---

<sup>12</sup> Meu pai me ofereceu para escolher um nome dos irmãos de Jamunua; eu escolhi Kaiuhe, mas ele queria Kangise.

<sup>13</sup> *Hagüiti* é uma forma de chamar a mulher respeitosamente.

Meus avôs foram casando com mulheres de outras aldeias, por isso tem mistura de povos, de culturas e de línguas. Eu sou o neto deles, por isso eu sou de etnias misturadas. A mãe do meu avô Utu-Husus, Hugasa (Magia), era do povo Lahatua (Kuikuro); ela casou com Nahukwá. A esposa de Utu-Husus, minha avó, era filha de Mehinaku e Kalapalo. Eu sou a quarta geração em que diversas etnias karib se misturaram entre si e com os Mehinaku (arawak).

## **2.4 O casamento de Ipi e Kumatsi**

Pedi aos meus pais, Ipi e Kumatsi, que contassem a história de seu casamento, um Mehinaku e uma Kuikuro. Os seus relatos, gravados em campo, em seguida transcritos e traduzidos para o Português<sup>14</sup>, estarão em apêndice à versão digital desta dissertação.

No caso do casamento de Kumatsi Mehinaku e Ipi Kuikuro, nota-se que houve muita resistência, pois eles não queriam aceitar o casamento. Kumatsi resistia porque ele já tinha passado por uma experiência semelhante na aldeia dos Wauja, quando de seu primeiro casamento. Ele se casara com a filha do chefe Wauja, pois, segundo ele mesmo diz, na época não havia moças suficientes entre os Mehinaku. Na década de 50, a população do alto Xingu tinha caído significativamente por causa da epidemia de sarampo, por isso muitos da geração do meu pai foram obrigados a casar com meninas de outras aldeias. Eles foram casar com moças Yawalapiti, Wauja, Nahukwa, Kuikuro etc. Como nos Mehinaku havia poucas moças, que eram muito disputadas, havia conflito entre os homens. Por isso Kumatsi resolveu ir casar com a filha de um chefe Wauja, filha que, segundo a *akinha*, morreu vítima de feitiçaria.

Encontrei em Gregor (1982:275) observações interessantes que se aplicam perfeitamente ao caso do meu pai, Kumatsi:

---

<sup>14</sup> A anotação das gravações (em áudio digital) foi feita usando o programa ELAN.

Nas praticas funerária aparece uma expressão claramente institucionalizada do antagonismo entre afins. Frequentemente, um marido enlutado ou seus parentes são suspeitos de feitiçaria especialmente se a esposa falecida era maltratada ou dava a seu marido motivos de sentir ciúme. Por ocasião da morte, o marido expressa intensa magoa e entra em um período de reclusão por luto, que pode durar um ano. A reclusão começa quando seu cabelo é cortado por um parente da esposa morta, o qual fica responsável pela supervisão de todo o período de luto. Havendo a menor suspeita de que o viúvo foi responsável pela morte, o cabelo será raspado com brutalidade, por meio de uma lâmina cega.

O grau de “brutalidade” depende dos problemas que o esposo tivera com a falecida esposa, e vice-versa. Os irmãos e as irmãs ou parentes de outra etnia vêm brigar com o viúvo, por ele ter maltratado a esposa. Se o viúvo maltratou a esposa, ele pode ter a cabeça raspada ou não, deixando-o sem os cuidados necessários para o luto. Caso contrário, o viúvo tem que ser tratado bem pelos *ihōbüdão* (parentes da falecida). Antes de raspar os cabelos do viúvo, a família da morta avalia quem foi membro da família ou parente com boa relação com ela. Assim se define quem pode ser o cortador do cabelo. Se o viúvo tiver sua história limpa com a falecida esposa, ele pode ganhar outra esposa, mas isso é muito raro. Depois tem a seqüência do processo de luto e em cada momento o responsável (*ihōbügü*, aquele que cortou o cabelo) fica supervisionando. Depois de um ano, o viúvo *etinhankilü*, ‘se recupera’, e volta à vida normal. Para ele casar com outra mulher, ele tem que pedir permissão para seu *ihōbügü*, que assim o libera para ele se casar de novo com outra mulher. Assim aconteceu com Kumatsi quando perdeu sua mulher Wauja. Os irmãos da mulher falecida não queriam que ele casasse com outra mulher que não fosse da linhagem da parentela. Depois eles viram que minha avó Sesuaka era parente próximo e assim deixaram meu pai se casar com a filha dela. Caso contrário, eles teriam contratado um feiticeiro para matar meu pai, por que eles o culpariam de ter provocado a morte da esposa (*ihoinipölü*).

Kumatsi é Mehinaku; quando era ainda bebê perdeu a mãe e foi criado pelos tios. Contam que ele chorava muito querendo o leite do peito da mãe, e, por isso, o pai ia buscar mel no mato para lhe dar. Nessa época, Nahu Kuikuro, meu avô e futuro sogro de Kumatsi,

era casado com uma mulher Yawalapiti. Nahu não podia casar com as meninas kuikuro por ter acompanhado a expedição dos servidores do SPI ao longo do rio Culiseu, em 1944. Nesta viagem, os Kuikuro viram que ele comia carne de animais junto com os Brancos. A partir daí, os pais das meninas não podiam mais oferecer suas filhas para uma pessoa que comia carne de ‘bicho’ e, por isso, ele foi ‘discriminado’. Isso ficou tão marcado que virou um obstáculo definitivo para ele casar entre os Kuikuro. Assim, ele acabou casando-se com uma menina de outro povo, Yawalapiti.

Um dia essa esposa resolveu visitar os parentes na aldeia Mehinaku, junto com Nahu Kuikuro. Como Nahu era um grande mestre de canto, sempre que ele ia para outras aldeias do alto Xingu, ele era chamado para tocar flauta *Kagutu*, que é uma flauta sagrada. Durante a estadia dele lá, como ele era apaixonado por flauta, ele ficava todos os dias tocando e cantando na casa dos homens. Porém, sua mulher achava que ele estava namorando com as mulheres mehinaku, visto que ele passava todo o tempo fora de casa. Então, ela, por ciúmes, resolveu ir embora sem avisar Nahu. De manhã, quando ele parou de tocar flauta e foi para casa, encontrou a esposa já terminando de arrumar as suas coisas. Ela disse que o estava deixando por causa dele estar namorando com outras mulheres. Como ele já tinha um filho bebê, Nahu tentou acalmar a esposa, mas não adiantou. Nahu ficou muito chateado e triste pela mulher ter feito isso na frente de outras pessoas e ficou com muita saudade do seu filho.

Nahu estava de novo sem mulher, e agora? Ele ficou olhando a canoa sumindo na curva do rio. Na beira do rio, ele só tinha uma vida repleta de saudade e amarga tristeza. Depois de a canoa ir embora, acabou o casamento dos dois, e ele voltou para a casa onde estava hospedado. De repente, viu alguém vindo consolá-lo, era o avô do Kumatsi, que foi buscá-lo para que ficasse na sua casa. Disse-lhe para não pensar mais naquela mulher ingrata e feia e que ele tinha a solução para a sua tristeza. Assim arrumou um novo casamento para Nahu, dando-lhe uma filha. O avô de Kumatsi quis que ela se casasse com Nahu porque ele já

sabia falar a língua do caraíba (português) e, além disto, ele estava preocupado com o bebê Kumatsi que continuava crescendo órfão<sup>15</sup>, *otoüingü* (de *totoimbüingü*, sem a mãe, ‘sem dono’) e estava passando fome. Para o avô, a solução para a fome do bebê era Nahu. Por saber português, ele era a pessoa certa para falar com os Brancos e assim arrumar comida para o pequeno Kumatsi. Na verdade Sesusaka, minha avó, estava casada com outro homem, sendo a sua segunda esposa, e foi por isso que o pai dela arrumou outro casamento, já que não estava feliz. Felizmente, o marido traído estava doente; minha avó conseguiu escapar dele. Antes do casamento eles não se conheciam absolutamente. O casamento foi ilegal, sem ritual, simplesmente roubou uma mulher. Depois aconteceu o encontro com os Villas Boas, aos quais Nahu pediu ajuda. Contam que então eles fugiram de avião, primeiro para Kahindzu, antiga aldeia dos Kalapalo.

O avô do Kumatsi ficou feliz quando viu as coisas chegando na sua casa, em especial a rapadura, pois com isso poderia alimentar o bebê. Nahu casou-se assim com Sesusaka Mehinaku e foram morar nos Kuikuro. A mãe da Sesusaka era Kalapalo, por isso ela era bilíngüe mehinaku-kalapalo. Quando eles casaram não houve problemas de comunicação, foi fácil para ela se introduzir no dia a dia da aldeia.

Depois de muito tempo, eles tiveram três filhos. Um deles era Ipi, a caçula do casal, minha mãe. Nahu tinha uma dívida de mulher e andava pensando como poderia retribuir aquela que tinha ganhado quando estava triste e abandonado. Como já disse, enquanto isso, Kumatsi tinha se casado com uma menina Wauja, com quem teve dois filhos: um menino e uma menina. Quando os filhos ainda eram pequenos, a mãe deles morreu. Kumatsi ficou viúvo e voltou para a sua aldeia. Passado o luto, Nahu pensou em oferecer sua filha Ipi para

---

<sup>15</sup> Antigamente, muitas crianças perdiam seus pais, elas cresciam sem os pais. Eram criadas pelos seus parentes próximos. As crianças eram mal criadas e maltratadas pelos próprios tios. Mesmo assim, conseguiam se tornarem adultas. Meu pai conta que ele tinha que fazer todas as coisas o tio mandava fazer, senão ele não recebia mais comida: beiju, mingau, mingau de mandioca, *kuigiku*, ou peixe. A mesma coisa aconteceu na história da vida do meu avô, Nahu.

ele, assim ele poderia retribuir pela esposa que tinha recebido anteriormente. Por isso, obrigou Ipi a casar com Kumatsi. Nahu viajou com sua mulher Sesuaka para a aldeia Mehinaku a fim de buscar o futuro genro. No relato de Kumatsi notamos que ele não queria aceitar a proposta dos futuros sogros. Ele alegava que já tinha passado uma experiência difícil com os Wauja, que sofrera nas mãos do pessoal de outra aldeia. De fato, os jovens não costumam receber bem homens de outras aldeias que vêm casar com uma mulher da aldeia deles. Kumatsi sentiu isso na pele, foi muito “sacaneado”: alguns rapazes Wauja faziam o seu boneco nas árvores a fim de ofendê-lo, sinal de que eles não estavam gostando dele. Lembrando-se de todas essas coisas, Kumatsi resistia a aceitar o convite, mas o tio o obrigou. Falou que não podia recusar o pedido da própria tia, que Sesuaka era a sua tia verdadeira e que ela estava pedindo o casamento. No final, ele aceitou e pensou: “Poxa vida! de novo, vou de novo para outra aldeia, morar, lá vou ser maltratado, criticado de novo pelos *Janapukwa* (Kuikuro) como aconteceu comigo entre os Wauja”.

Vamos ver o que Gregor (1982:305) nos conta. Ele relata o que os Mehinaku comentam sobre casamentos como outros povos do alto Xingu. Não é por acaso que meus avôs e meus pais sempre nos aconselhavam (a mim e aos meus irmãos) a escolher esposo ou esposa dentro da aldeia onde nascemos. Casar com mulher ou homem de outra etnia é uma grande responsabilidade. Gregor conta que Takwara, o nome de um personagem de sua etnografia, tinha casado com uma mulher Kamayurá e explica que a maior dificuldade para ele era a compreensão lingüística e a amizade com as pessoas da aldeia. Ficava sem sair para a casa dos homens e tinha muita vergonha. Como não sabia falar a língua, tinha vergonha de pedir uma namorada e continuava a viver sem sucesso no espaço dos outros. Quando o esposo ou a esposa pertencem à outra etnia, no primeiro ano tem uma vida bem complicada. Os ex-namorado(a)s (*isajope*) ou namorado(a)s (*isajo*) pressionam e perturbam. Este comportamento de amolar esposo(a)s casado(a)s ‘estrangeiros’ (*inheri* [iɲɛɲ] masculino; *ĩtsui* [ĩtsui],

feminino) é característicos dos povos xinguanos, embora seja algumas vezes silencioso entre os Mehinaku. Diz Gregor: “tomando a forma de brincadeiras obscenas, o trote é justificado porque a forasteiro “roubou” uma esposa potencial. Quando a vítima, por exemplo, entra na sua rede à noite, encontra-a cheia de cinzas e terra”. Realmente, *hatũe* homem e mulher sofre nas mãos dos amantes dos seus esposos e esposas. Portanto, Kumatsi não queria aceitar o convite.

#### **2.4.1 O relato de Ipi**

Enquanto o convite estava sendo discutido na aldeia Mehinaku, a prometida Ipi continuava sem saber de nada. Ela relata que os pais nem a consultaram antes de ir buscar o esposo, mas quando o viu chegando, teve um pressentimento. Ela se perguntou o que aquele homem estava fazendo com seus pais. Ficou com vergonha, pois, como ela diz, casar com pessoa estranha, que não se conhece, é sem graça (*inhalü apogui*), mas mesmo assim fizeram o casamento. Na primeira noite foi sem gosto, não queria nem olhar na cara dele, ela disse que ele era grande, muito grande, comunicação nem pensar. Quando o marido tentava conversar, ela não entendia nada. Como se fosse uma brasileira que casasse com um americano que não fala português. Ele conversava com ela indiretamente, não podia falar besteira, pois era a sogra Sesusaka quem traduzia o que Kumatsi queria da esposa. É muito engraçado isso. Ipi conta que seu irmão ficava perguntando o tempo todo se ela já tinha feito sexo, pois se ela não quisesse aceitar o casamento não podia ter relação sexual com ele. O irmão fez todo o possível para que eles se acostumassem um ao outro e se conhecessem. Mandava-os à roça e para outros lugares. Assim, eles começaram a se gostar. Viver junto por muito tempo pode ajudar a ter uma relação de forte paixão, afinal acaba-se amando a pessoa de quem não se gostava antes.



Depois do casamento, Kumatsi aprendeu a cultura da esposa e a esposa aprendeu a cultura do esposo. Há crenças próprias a cada povo e durante o convívio do casal essas coisas são postas em disputa. Demorou para Kumatsi se acostumar com as crenças kuikuro, ele custou a entender. Quando Ipi ficou grávida pela primeira vez, ele tinha que cumprir a regra dele e Ipi a dela. Só que na hora de fazer isso a crença de um contrastava com a do outro. Quando nasceu a primeira filha do casal, Kumatsi não podia comer peixe-cachorro porque esse peixe podia causar epilepsia no bebê, enquanto para Ipi não tinha problema. Em troca, comer o peixe pirarara para Ipi era perigoso pois podia causar diarreia no bebê. Os dois tiveram que entrar em acordo e aprender a lidar com duas maneiras de pensar ao mesmo tempo.

Será que o casal “inventa” uma cultura, como diz Wagner (1981: 17)? No princípio da integração cultural, afirma este autor, “a cultura é feita visível pelo choque cultural, pela exposição a situações além da própria competência interpessoal ordinária, e pela objetificação da discrepância como uma entidade; a cultura é delineada por meio da realização inventiva daquela entidade, que se segue à experiência inicial”.

Kumatsi teve esse choque cultural quando nasceu Laualu, a primeira filha do casamento com Ipi. Ele tinha que respeitar a regra da sua cultura depois do nascimento do bebê: fechou a boca, não comia mais peixe. Ficou um mês sem comer peixe junto com a sua esposa Ipi, enquanto para os Kuikuro teria conseguido ficar não mais do que uma semana. Ipi conta que minha falecida avó Sesuaka oferecia o peixe para o genro, mas ele dizia: “tia, não posso, se não eu como o meu sangue”. Isso impressionou meu avô Nahu, que ficava rindo do genro: “se eu ficasse assim não iria agüentar, nossa, não ia ficar assim não, sou muito faminto”, ele dizia.

Os Mehinaku acreditam, por exemplo, que quando a esposa dá a luz, o sangue dela pode atingir seu corpo inteiro e penetrar no corpo do esposo. Por isso, ele deve abster-se de

muitas coisas. Kumatsi, por sua vez, ficou impressionado com os Kuikuro comerem “sangue”. Na perspectiva dos outros povos do alto Xingu, os Kuikuro são comedores de sangue. Mais uma vez, podemos citar Wagner (1981: 17): “Se recordarmos o que foi dito antes sobre a objetividade relativa, lembraremos que é o conjunto de predisposições culturais que aquele que vem de fora traz consigo que faz toda a diferença em sua compreensão do que está “lá” ”. Ou ainda, “Se a cultura fosse uma “coisa” absoluta, objetiva, então “aprender” seria o mesmo para todas as pessoas, nativos e forasteiros, adultos e crianças. As pessoas, porém, têm todo tipo de predisposições e preconceitos e a noção de cultura como uma entidade objetiva e inflexível só pode ser útil como uma espécie de por algo no lugar para ajudar o antropólogo em sua invenção e entendimento”. No nosso caso, Kumatsi seria o “antropólogo”.

Há ainda outros aspectos interessantes da história do casamento de Ipi e Kumatsi que merecem ser comentados.

Em primeiro lugar, o relato de Ipi é bem mais desenvolvido e complexo; nele há um verdadeiro léxico sentimental feminino. Vemos o que ela sentiu na hora da chegada do novo esposo trazido pelos pais, um acontecimento rápido e sem planejamento por parte daquela que iria se casar, tudo ocorreu de surpresa para ela. Primeiro, gostaria analisar, aqui, algo importante para o nosso povo. No seu depoimento Ipi fala várias vezes que Kumatsi aparecia com seus adornos. Isso marca o estilo e a beleza do homem e da mulher: ficar enfeitado significa que alguém está vestido com ‘roupa’. Como poderíamos analisar esta linguagem? Colocar adornos e pintar-se é uma forma de embelezar o corpo dentro da nossa cultura. Em Kuikuro falamos *epetsakinge*, um embelezamento do corpo, ou *etealii*, estar numa condição de beleza. Sem enfeites, você está nu, sem roupa. Gregor (1977:147) e Turner (1971) escreveram sobre os sistemas de ornamentos Mehinaku e Kayapó, respectivamente. Eles argumentam que a pintura corporal e os ornamentos constituem uma declaração simbólica a respeito do mundo social e biológico. O adorno labial usado pelos homens kayapó, por

exemplo, é visto simultaneamente como um símbolo de sexualidade (somente os homens que geram filhos é que o podem usar) e agressividade verbal (os homens dessa idade dedicam-se à oratória retumbante). Ipi fala repetidamente como olhou e como teve sentimentos de medo e alegria no fundo do corpo, sentimentos fortes que “rachavam” o seu peito, quando o futuro esposo se aproximava com seus adereços bonitos. Vamos acompanhar esses sentimentos:

TrsIpi *ibüingaitsü atai gele sitinaitsü atai gele ijakumitsü atai silüha*  
 TpIpi ele estava com suas braçadeiras de algoldão, joelheirass, tornoeleira e seu colar (de caramunjo)<sup>16</sup>  
 TrsMt *ahan*  
 TpMt ahan!  
 TrsIpi *põ! apa jogu ikungu ibunagitsü atühügü*  
 TpIpi ele tinha o braço forte, tinha braçadeira  
 TrsIpi *ihangapuguha*  
 TpIpi ele estava com seu brinco  
 TrsIpi *silüha*  
 TpIpi com o seu colar  
 TrsIpi *de ekü begeleha*  
 TpIpi bem bonito  
 TrsIpi *sikohitügüpe gele*  
 TpIpi sua cabeça pintada de urucum  
 TrsIpi *sipisugui gele*  
 TpIpi ainda tinha urucum na cabeça dele

Quando o rapaz se prepara para casar com uma mulher de outra aldeia, ele precisa se enfeitar como Kumatsi fez, para ele estar dentro do comportamento do *hatüe*, da pessoa que casa com outra etnia. Este homem tem o status de *tsangi*, ‘com respeito’, ou *napatsai*, ‘tendo juízo e vergonha total perante os outros’. Sendo ‘estrangeiro’ para os Kuikuro tem que ter respeito e acompanhar todos os trabalhos coletivos da comunidade.

Continuemos sentindo o sofrimento de Ipi com o casamento forçado:

TrsIpi *kahoho kaho kao kao..*  
 TpIpi olhem gente chegando, olhem gente chegando...  
 TrsIpi *igia talegei enhünunkge, uihatiliü, uatsisale leha sinügü, igia sueletu*  
 TpIpi quando fui olhar, vi ele vindo, ele me assustou muito, ele era grande.  
 TrsMt *Boh*

<sup>16</sup> Este trecho do depoimento de Ipi, como outros trechos retirados de outras gravações e inseridos nesta dissertação, provém de arquivo ELAN transposto para formato Word. A linha Trs, com o nome do falante, contém a transcrição ortográfica do enunciado, enquanto a linha Tp contém uma tradução livre.

TrsIpi *o'okoha hotugui üngeleha singi sitagü*  
 TpIpi *teus avôs chegaram primeiro, ele chegou depois*  
 TrsIpi *kühü !!! Uigitagü agugijü leha iheke*  
 TpIpi *deu muito choque no meu peito*  
 TrsMt *unho nagapaha esei*  
 TpMt *será meu esposo?*  
 TrsIpi *tütomi nese etsagü ukilü utehua*<sup>17</sup>  
 TpIpi *porque será que ele está vindo? disse para mim mesma*  
 TrsIpi *tomi ese etsagü ukilü*  
 TpIpi *porque ele está vindo?*  
 TrsIpi *enügü leha*  
 TpIpi *entrou na casa*  
 TrsIpi *tiülükibeha tiülüki ibüngatsi*  
 TpIpi *ele tinha seus enfeites*  
 TrsIpi *tiki tiki enünkgo, etsako gele ukilü ama heke*  
 TpIpi *tiki tiki.. ah vocês chegaram ? disse para meus pais*  
 TrsIpi *ungele hüngü leha utetagü tatute ugepunheta leha uakuankita*<sup>18</sup>  
 TpIpi *sentia-me com o corpo assustado, como se não fosse eu, eu estava nervosa*  
 TrsIpi *etimbelüko hata ekugele*  
 TpIpi *quando eles estavam chegando*  
 TrsIpi *Yamalu enhügü uinha*  
 TpIpi *Yamalu veio para mim*  
 TrsIpi *inke onhoi atsange ese ijateliüingo uheke lepe nügü iheke*  
 TpIpi *mais tarde vou amarrar a rede dele para ele ser teu esposo - ele disse*  
 TrsIpi *aikutiha upüülü*<sup>19</sup>  
 TpIpi *isso acabou comigo*

O modo de se expressar do irmão a deixou sem graça na frente do novo esposo:

TrsIpi *onhoi atse ese ijateliüingo*  
 TpIpi *amarrarei a rede para ele ser teu esposo*  
 TrsIpi *inhalü tokühüki*<sup>20</sup> *kusügü muketi uteta*  
 TpIpi *nossa, euzinha fiquei com muita vergonha*  
 TrsIpi *ige hunde leha utigikugu onto uakuankita*<sup>21</sup> *leha iheke*  
 TpIpi *fiquei fazendo mingau de mandioca, ele estava me deixando nervosa*

A expressão *uakuakitagü* tem duplo sentido: de um lado é o sentimento de quem recebe algo de muito agrado, como, por exemplo, um primeiro filho; do outro lado indica um sentimento forte, de aflição ou de susto, um medo forte. Aqui Ipi usa esta expressão para

<sup>17</sup> *Utehua* significa que guardamos conhecimento, recado, história, na nossa barriga. Na fala de Ipi, ela falou alguma coisa que ninguém pode escutar, por isso ela perguntou ‘na barriga’, falou para ela mesma. A tradução seria ‘eu falei no meu dentro’.

<sup>18</sup> *Ugehüngü leha*: eu- NEG CMPL, ‘eu não era mais’; *u-gepu-nhe-ta*, 1-cansar-TR-CONT, ‘me fazia sentir cansada’.

<sup>19</sup> *aiku-tiha u-püi-lü*, mesmo-ME 1-acabar-PNCT, ‘isso acabou com euzinha’.

<sup>20</sup> *tokühüki*: passar vergonha no músculo da bunda.

<sup>21</sup> *u-akua-ki-tagü*, 1-alma-VBLZ-CONT, ‘isso arrancou a minha alma’.

definir uma emoção extremamente forte, o seu ficar sem alma pelo medo de casar com uma pessoa grande e estranha.

Ipi lembra que a obrigaram a saudar o futuro esposo:

TrsIpi *atange itagimbakita hoho itagimbakita nügü iheke*  
TpIpi cumprimente ele, cumprimente ele!  
TrsIpi *inhalü antange leha hutelü tigotsüi<sup>22</sup> hekugu*  
TpIpi eu fui, sentia que minha bunda era só ossos  
TrsIpi *tigotsüi leha utelü*  
TpIpi parecia que minha bunda era só osso  
TrsIpi *uhüsunda leha egei*  
TpIpi eu estava com vergonha  
TrsIpi *api heke leha kanga umbege ihata ungupokineta<sup>23</sup> leha iheke*  
TpIpi seu avô ficava oferecendo peixe para mim, isto me tirava o gosto da boca  
TrsIpi *ige tandanhaki ige tandanhaki bô*  
TpIpi os músculos (dos braços) dele era bem fortes  
TrsIpi *sakanügü leha uhangatati uankuankiale leha*  
TpIpi ele sentou perto de mim, eu ficava com vergonha

No trecho abaixo, observamos que para o homem ser bonito ele tem que estar sempre pintado com resina de árvores especiais: o noivo tinha cheiro de *tali* (copaífera *langsdorfii*), de *kanatiha*. Em alguns cantos Tolo, festa feminina, esse cheiro (de copaíba) está sempre presente, assim sabemos que esse cheiro era muito desejado pelas mulheres. Tem uma *akinha* que conta que muitas das mulheres menos paqueradas iam ao mato para passar esse cheiro no corpo só para dizer que tinham algum namorado. Nesta forma de exibição, era o perfume de resinas que marcava a disposição e as aventuras femininas. O cheiro bom é realmente atraente. Aquela pessoa que não passa urucum no corpo, por exemplo, é considerada como tendo um cheiro ruim, *tugekinhü*, com cheiro de peixe.

TrsIpi *sikegü enhalü hegei tali gikeki*  
TpIpi o cheiro dele vinha para mim, cheiro de copaíba  
TrsIpi *kanatiha gikeki*  
TpIpi cheiro de *kanatiha*  
TrsMt *pefumisü hegei*

<sup>22</sup> *t-i-igo-tsü-i*, RFL-3-rabo-REL-COP, ‘rabo de osso’.

<sup>23</sup> *u-ngupo-ki-ne-ta*, 1-gostar-VBLZ-TR-CONT, ‘me fazia sentir sem gosto na minha boca’.

TpMt era o perfume dele!  
 TrsIpi *perefumisü*  
 TpIpi o perfume dele

No depoimento de Ipi é bastante enfatizado o comportamento do noivo perante as pessoas da família da esposa. Ficar sentado é uma coisa importante para o noivo e o mesmo vale para a mulher noiva. Qualquer reação deve ser evitada pelo afim. Assim, Ipi descreve Kumatsi sentado e não deitado na rede descansando, mostrando uma conduta correta na nova vida.

TrsIpi *ngiko betsübüle uigohoi ungigeliüingo*  
 TpIpi não sabia que um dia não ia ter mais vergonha dele  
 TrsMt *tüma akiti leha ingilü imutü ingilü*  
 TpMt o que você gostou dele, do rosto?  
 TrsIpi *inhalü ekugu uakiti. Igia imütü bö*  
 TpIpi não gostava dele, o rosto era grande  
 TrsIpi *inhalü uakiti imütü*  
 TpIpi não gostava do rosto dele  
 TrsIpi *uenisüpe ekisei*  
 TpIpi eu odiava ele  
 TrsIpi *titselü kilü naha Leunanduna*  
 TpIpi quando íamos para o Posto Leonardo  
 TrsIpi *uihepolü kilü uenisüi leha*  
 TpIpi ele ficava querendo me abraçar, eu odiava ele  
 TrsIpi *uihepolü kilü uenisüi uinilu kilü jogu leha*  
 TpIpi ele queria me abraçar, eu odiava ele, eu chorava.  
 TrsIpi *ande okugu ukilü unguhupiüingami leha tunügü uheke inügü leha iheke*  
 TpIpi aqui está sua bebida - eu disse, dei para ele sem olhar para ele.  
 TrsIpi *aiha kanga tüilü igehe igekege nügü*  
 TpIpi leve peixe para ele - ele disse.  
 TrsIpi *kogetsi atsange utuhi ingigake Jamalu kilü*  
 TpIpi amanhã vocês vão para a minha roça - Jamalu disse.  
 TrsIpi *kogetsi leha eteliüingola ahütüha ontoliüingola*  
 TpIpi vocês vão amanhã, você não pode se negar a ele  
 TrsIpi *ontogote leha Nekuegü hitsüi eigeliüingo eehen ekin hinhe leha apiliüingo uheke*  
 TpIpi se não aceitar, vou te levar para casar com Nekuegü, vou bater em você  
 TrsIpi *üle heke leha uengeta*  
 TpIpi isso me deixou com medo

Ipi não pôde negar a vontade e, principalmente, o sonho do pai, que queria retribuir seu próprio casamento. Conta que não podia falar “não”, ficava com medo. Chega a

reclamar que hoje em dia - e aqui ela se refere a Kunhambebe, sua filha menor - os jovens não obedecem mais aos pais. Ela observa mudanças no comportamento da nova geração.

Os Kuikuro têm dois jeitos de fazer casamento. No primeiro caso, a jovem é noivada desde criança ou logo após sua primeira menstruação. Geralmente, o noivo da criança pode ser um rapaz de 18 a 25 anos de idade, mais velho da noiva. Até ele poder casar, ele fica cuidando da menina-noiva, dando presentes, comida, etc. É o noivo que se encarrega de fazer *uã* (proteção, abrigo), o quarto de reclusão dela. A menina pode ficar cinco ou seis meses em reclusão. No primeiro ritual, os pais resolvem *ingipolü*, ‘apresentá-la’ na dança de algum *unduhe*, o ritual de *itseke* (espírito). Quando é assim, o casamento é muito *napatsainhü*, respeitado, e é ‘caro’. O noivo tem que dar pagamento para seus sogros (tios e tias maternos e paternos). O segundo caso é o casamento comum, quando vence o desejo de um homem e de uma mulher se casarem. Este casamento é feito a noitinha, na hora de fechar as portas da casa. A família do homem ou da mulher interessado chama uma pessoa<sup>24</sup> para fazer o casamento. Este assume a responsabilidade de levar a bom termo a tarefa, procurando uma boa estratégia para convencer os pais do noivo ou da noiva. A negociação pode ser longa e difícil, às vezes o noivo ou a noiva não são aceitos pela família, discutem sobre quem vai para casa de quem, até entrarem em acordo. O casamento pode não acontecer. Por isso, a família do interessado precisa escolher bem o mediador, que deve ter bons argumentos para convencer a outra família. Geralmente, é o homem que vai para a casa da noiva; ele recebe orientação dos pais, de modo a comportar-se bem perante os sogros.

O comportamento de respeito (*hüsu*) correto perante os sogros tem regras explícitas. Antes de dormir o genro fica sentado, não pode deitar-se. Fica lá sentado, até todos dormirem. Ipi conta que quando Kumatsi estava sentado o sogro Nahu lhe disse: “sobrinho, vá deitar

---

<sup>24</sup> Hoje ouve-se chamar esta pessoa de ‘padre’, um exemplo de uso de um termo emprestado do Português.

...vá deitar!”. E acrescenta: “quando o sogro diz isso, não deitamos logo, temos que demorar um pouco, depois deitamos”. É assim que acontecia antigamente.

Ipi lembra:

“Ele deitou e olhou discretamente para mim. Ele me perguntou como eu estava, mas não sabia que ele estava me perguntando se já estava dormindo. Tua avó é que dizia para mim, o que ele estava perguntando - responda para ele! Quem consegue entender? Eu não entendia. Dormimos, no dia seguinte, meu irmão pediu para eu ir tomar banho com ele. Desta vez não queria ir, se não passaria vergonha na frente dele. Ele foi com meu irmão Jamalú. Ele tinha acordado bem cedo, acordou devia ser três ou quatro horas da madrugada, acordou bem cedo e ficou sentado. No dia anterior eu havia ficado sem sono, de repente o sono me pegou, dormi, acordei e vi-o sentado. Nossa, ele me fez perder o sono, começava a acariciar a minha cabeça. Mas não dizia o que ele estava querendo comigo. “Se você não for amanhã com ele tomar banho, vou acabar com você”, meu irmão me intimidava. Teu avô continuou dizendo que se eu não aceitasse o casamento, ele ia me levar para casar com um Kuikuro mais velho, Nekuegü ou Malua. Dizia que não é que não estivesse gostando dele, disse que estava com vergonha, falei assim na minha barriga<sup>25</sup>: ele era muito grande para mim”.

Depois do banho, o irmão de Ipi os mandou vistoriar a roça (*igãdzeliinha*), para ver se caititu tinha comido a mandioca. Ipi diz: “Fomos pelo caminho, eu não queria olhar para trás”. A mulher anda na frente do homem. Ela conta que andava longe de Kumatsi, que tentava falar para ela andar devagar. Ipi nada entendia do que ele dizia:

“Depois chegamos na beira da roça, onde ele tentou me abraçar, fiquei apavorada. Continuamos rodeando a roça, lá tentava me agarrar e eu apavorada e com medo dele. Comecei a perguntar-me o que faria quando ele quisesse transar comigo? Pensei que mesmo assim eu teria que deixar que ele transasse comigo.”

Ipi entendeu que deveria aceitar aquele homem mesmo não querendo, considerando o esforço do pai para arrumar o seu casamento:

“Quando ele me chamava para ficar perto, não conseguia entender nada; quando se aproximava a mim, eu boba, ficava de cabeça baixa. Não entendia o que ele falava, talvez ele estivesse falando: “vamos transar!”. Eu não entendia. Eu não fui mais além dessa ida para a roça, ficava com medo, parece que eu era virgem (‘não transada’) parece que era virgem (‘não furada’). Fui andando afastada dele, ali estava a árvore *ugiti*, veio me agarrar mesmo, talvez ele tivesse pensado: eu vou agarrá-la aqui mesmo. Foi ele que me agarrou. Ele fez um gesto querendo dizer, talvez, “vamos para lá”. Nossa! vi ele se agachando na minha frente, diante dele me

---

<sup>25</sup> Dizer na barriga: dizer para si mesmo, para dentro da barriga.



senti pequenina. Fiquei com medo; então, ele transou comigo, não foi gostoso. Quando tentava me abraçar mais, sem sucesso, ele queria se esfregar no meu rosto e eu, boba, não deixava. Esta não foi a última vez. Foi o começo de tudo o que iria acontecer. Como teu avô contava, foi o começo e não o último. Lembrava que assim aconteceu com eles, pois também “não foi gostoso”. Acho que quando casamos com quem nós gostamos mesmo, nós nos abraçamos com amor de verdade. Meu caso não foi assim, meus pais me furaram<sup>26</sup> mesmo de propósito, fui pega de surpresa. Se ele tivesse sido meu namorado antes, acho que as coisas teriam ido melhor. Depois do acontecimento, nos viemos sem conversar; não entendia a língua dele.

Ele entendia que não adiantava eu falar, ele também conversaria à toa, eu não entenderia. Talvez ele quisesse me dizer: “você está com medo de mim?”. Depois ele contou para tua avô que ele tentava falar comigo, mas eu não conseguia entender nada. Jamalu nos mandava de novo ir à roça. Depois Jamalu veio me perguntar: “ele transou com você? Você tem que aceitá-lo”. Respondi que sim. Se eu tivesse dito “não”, meu pai iria me arranhar nas pernas todas. Ao mesmo tempo dizia para mim mesma que meu esposo era grande para mim. Poderia ter sido pequeno. Na verdade, outra mulher, Salahalu, quase casou com ele primeiro, na época em que morava nos Yawalapiti, depois de (teu pai) ter ficado viúvo. A família de Salahalu ouviu que os Mehinaku estavam chegando no posto Leonardo, então, foram ver os Mehinaku chegando - teu pai estava de cabeça para baixo enfiando os peixes dele na linha, depois ele olhou - ela contou que o rosto dele parecia o de uma onça, boh (era grande), isso assustou Salahalu, que também ficou com medo. O corpo dele era bonito, mas o rosto era grande mesmo. Ela quase foi a esposa dele.

Eu estava sem graça. Eu achava que outras pessoas ficavam nos olhando; imaginava o que poderiam estar dizendo. Parecia que nós nos conhecíamos desde muito tempo”.

Ipi lembra que naquele tempo ainda não tinha muitas crianças, só Sese e Nahu.

Ela continuava ficando longe do rosto dele e Kumatsi dizia para ela não ficar com vergonha. Ipi comenta as dificuldades do entendimento mútuo, da comunicação. À vergonha dos primeiros contatos, se acrescentava a vergonha lingüística:

“Ele falou que não estava com vergonha de mim - ele, bobo, dizia - só você está com vergonha, eu não. É claro que eu não dizia para ele que era grande para mim!

Ele conversava comigo, eu não entendia nada, eu recorria a minha mãe: o que ele está dizendo aqui? Falava com a sogra dele, ela traduzia para mim, assim ficava sempre, depois de muito tempo [Ipi conta os dedos das mãos e os dedos de outros], eu consegui acertar! Eu entendi. Entendi quando dizia “vamos tomar banho”. A tua avô me ensinou que se ele falasse *aja uaku*, queria dizer “vamos tomar banho” ”.

Depois o tempo passou e ele me levou para visitar seus tios. Aí que eu comecei a gostar dele de verdade, ele fez acostumar-me. Quando chegamos perto da aldeia Mehinaku, ele me levou por outro caminho pequeno que sai atrás casa, talvez ele estivesse escondendo a minha feiúra. Saímos perto da casa dele. Nossa! no dia seguinte fui tomar banho com ele, ficava ainda mais com vergonha das pessoas.

---

<sup>26</sup> 'Me furaram...' quer dizer 'me obrigaram'.

Em casa não entendia nada daquilo que os tios dele falavam. Depois voltamos para a aldeia Ipatse. O tempo foi passando. Ele pescava muito, na época no rio Buriti ainda tinha bastante tucunaré e mantrichã. Pouco a pouco fui entendendo a fala dele, quando queria algo, assim fui memorizando. Ele entendia apenas a minha fala também.

Depois Jamalú não brigou mais comigo, ele ficou bem, se eu não fizesse a vontade dele, provavelmente ele brigaria comigo. Nossa! ficava com medo dele.

No decorrer do tempo fui entendendo cada vez mais, conseguia saber os nomes dos peixes, arcos, árvores, pirão de peixe e beiju. Um jeito de falar vai tomar banho, vamos à roça, ao mato, tudo isso eu estava entendendo.

Teu pai não gostou da Lualu [irmã de Mutua]: "Poxa! eu achei que ela fosse menino", pensou. Depois você (Mutua) nasceu, aí ele ficou mais feliz. Eu não consegui entender rápido, demorei muito para memorizar, não entendo igual a nossa língua, mesmo assim eu consigo entender, agora entendo muitas coisas que antes não compreendia, mas ainda tem algumas coisinhas que não entendo. Quando ele chama uma coisa que não entendo, pergunto para ele: "o que isso quer dizer?". Depois, quando escuto alguém dizer isso, já sei o que é, não esqueço mais. Hoje entendo bem, já sei todos os nomes da terra, das árvores, das panelas, das redes.

A semana passada eu estive na aldeia Utawana<sup>27</sup>, lá entendi tudo. Nossa agora entendo melhor o que eles falam. Eles perguntam porque eu não falo Mehinaku. Digo que tenho vergonha, só converso com as crianças escondido, se eu falar na frente de todo o mundo, alguém é capaz de me sacanear, rir de mim. Você sabe que quando falamos outra língua, não falamos igual a um falante nativo, por isso eu não falo na frente de todo mundo, se for necessário posso falar (Mehinaku).

Penso sempre assim: "ah, assim que Mutua sempre diz quando escuta a fala diferente dos Brancos".

O tempo pacificou a relação, os filhos deram alegria e consolidaram o casamento, o entendimento mútuo começou a ser possível:

"Depois Jamalú nasceu, e depois uma menina que faleceu. Pouco a pouco, os outros teus irmãos nasceram. Seu nascimento fez teu avô (Nahu) ficar feliz mesmo. Você nasceu quando ele estava viajando. Quando escutei o pessoal dizer que ele estava chegando, naquele momento você (Mutua) estava acordado, aí te levei para ele ver. Antes, durante a viagem, Ugaekuegü Mehinaku contou para ele que eu havia dado a luz e que meu filho era menino. Ele contava que ele disse "ah, que bom! nossa! minha filha teve sorte, que bom que ela teve esse filho". Ele contava que quando sentimos dor de cabeça, uma notícia boa faz a dor desaparecer, ficou suado. Lembro que te levei quando ele estava chegando, ele disse: "ah! foi dele que me contaram". Na época, você já era maiorzinho, estava começando a ficar grande. Desde pequeno você era grande, teu tamanho era grande! Lembro da nossa viagem à aldeia Mehinaku para pegar algodão, eu não sei quando foi isso, você era grande. Tsaulu ficou chamando o nome do teu avô (paterno), dizendo que você era o neto dele de verdade. Ela estava chamando você (Mutua) pelo nome do teu avô (Mehinaku).

Depois seus irmãos queridos nasceram: Jamalú, Jakagi, Angahu, Hinhahinhaka, Utu Hususu e Kunhambebe.

Ouçá! foi assim que casei com teu pai!

*"em, ületsügü hegei anhi"*

Meu filho querido, era só isso!".

---

<sup>27</sup> Utawana é uma das novas aldeias dos Mehinaku

### 2.4.2 O relato de Kumatsi

Gostaria de apresentar agora o que conta o esposo mehinaku de Ipi (meu pai). Ele falou na sua língua, evidentemente, e não em Kuikuro. As minhas perguntas foram em Kuikuro.

Kumatsi não tinha chegado perto da esposa kuikuro sem saber nada da língua desta, como ele explica ao contar um caso exemplar de possibilidade de aprendizagem de outra língua no Alto Xingu, através de relações de amizade:

TrsMt	<i>angi hüle kuikuru akisü tata uanke eheke hotugui</i> (pergunta em Kuikuro)
TpMt	antes você já entendia a língua dos Kuikuro?
Trs Kts	<i>een kala kanatitsa netemewükuhã, kala hum</i>
TpKts	sim, eu aprendi com humm.. aquele, hum..
Trs Kts	<i>een..</i>
TpKts	ah sim!
Trs Kts	<i>Katsi tumbá</i>
TpKts	o finado Katsi
TrsMt	<i>uhum</i>
TpMt	uhum
Trs Kts	<i>yamukuhimpetiü aitsuikuhã pa natuiku yamukuhimpetiükai</i>
TpKts	nós eramos ainda crianças, eu era ainda criança
Trs Kts	<i>pa kene Katsi tumbeku</i>
TpKts	eu aprendi com o finado Katsi
Trs Kts	<i>yamukuhimpetiükai, namikulawiku</i>
TpKts	quando ele ainda era criança, ele era meu amigo
TrsMt	<i>ham</i>
TpMt	ahã
Trs Kts	<i>namikulawiku, pa yamukuhim kepekutawakapaiku kaliku penenukakiku</i>
TpKts	ele era meu amigo. Você sabe, criança gosta muito de brincar uma com a outra, não é?
Trs Kts	<i>ekuikui</i>
TpKts	pronto
Trs Kts	<i>aitsatiüka netemewüku aitsatiüka netemewüku</i>
TpKts	antes eu não entendia, eu não entendia
TrsMt	<i>uama namikula Menaku kilü hungu hüle</i>
TpMt	como é que Mehinaku fala ‘amigo’?
TrsMt	<i>an nupekuyete</i>
TpMt	ah, aquele que sempre anda comigo ‘ah meu amigo’
Trs Kts	<i>nupekuyete hewiku nupekuyete hewiku</i>
TpKts	ele era meu amigo mesmo, ele era meu amigo mesmo
Trs Kts	<i>nanatuiku pawanautiüpe aitsa nepekutawü</i>
TpKts	tinha outras crianças com quem eu não fiz amizade
Trs Kts	<i>netse keneku kupekuyete keneku</i>
TpKts	ele era meu único amigo mesmo
Trs Kts	<i>iyala nu yanapukuiku iyala nu yanapukuiku</i>
TpKts	ele ficava conversando comigo em Kuikuro
Trs Kts	<i>tsitsapatama natumikuhã</i>

TpKts	eu também fazia a mesma coisa
TrsMt	<i>menakui</i>
TpMt	falava Mehinaku?
Trs Kts	<i>ninhapai iü mehinakui aitsa nahiruta iüwiku</i>
TpKts	eu conversava em Mehinaku com ele
TrsMt	<i>hum</i>
TpMt	hum
Trs Kts	<i>ekuikuhā pa nutatawü kata kupiinaliku</i>
TpKts	assim eu conseguia entender os nomes que ele falava
TrsMt	<i>uhum</i>
TpMt	uhum
Trs Kts	<i>iüne kalahā kupüxatü numapai tolonkgugu</i>
TpKts	eu entendia os nomes dos pássaros, dos passarinhos
TrsMt	<i>uhum</i>
TpMt	uhum
Trs Kts	<i>kalahā en.. uku hüge</i>
TpKts	aquilo... isso, flecha, flecha
NtKts	uku - significa flecha em Mehinaku; hüge - flecha em Kuikuro
TrsMt	<i>uhum</i>
TpMt	uhum
Trs Kts	<i>ah en kalahā en nütatain utahakugu</i>
TpKts	ele falava do arco pequeno, meu arco (em Kuikuro)
TrsMt	<i>hum</i>
TpMt	hum
Trs Kts	<i>hamum, kalahā kuapatü kanga ulepe kine</i>
TpKts	ou o nome do peixe, do beiju
TrsMt	<i>hum</i>
TpMt	hum
Trs Kts	<i>kalahā en.. peheke upulenügü</i>
TpKts	é, peixe assado
TrsMt	<i>ehem</i>
TpMt	ehem
Trs Kts	<i>iüne, kalahā napiüta pawüxütatawü, pawüxütatain napiüta numa</i>
TpKts	tudo isso é também uma forma de dizer 'guarda algo para mim', enfim.
TrsMt	<i>hum</i>
TpMt	hum
Trs Kts	<i>uigakaho tüikeho, uigakaho uigakaho tüike numa</i>
TpKts	como eu disse, significa 'guardar algo para mim'
TrsMt	<i>ehe</i>
TpMt	ehe
Trs Kts	<i>yanapukwa ekui</i>
TpKts	como falam os Kuikuro
Trs Kts	<i>ekui nipiakalatawü</i>
TpKts	pronto, comecei a decorar tudo
TrsMt	<i>hum</i>
TpMt	hum
Trs Kts	<i>ekui, ekui nipiakalatawükuhā</i>
TpKts	pronto, eu conseguia entender um pouquinho
TrsMt	<i>hum</i>
TpMt	hum
Trs Kts	<i>yukakaha, patuküxü tumba Aiku tumbaha petemepei ayayaka tsala</i>
	<i>numapai nupiri hekuimiha</i>
TpKts	ai teu finado avô Aiku (outro velho Kuikuro) se surpreendeu comigo e falou - filho, você entende a nossa língua? - ele me falou faz muito tempo
TrsMt	<i>ham</i>
TpMt	ham
Trs Kts	<i>petemepei ayayaka tsala aityaya papiükapai kalaha ayayaka tepüa</i>
	<i>awayayakatapitsu petemeku, awayayakatapitsu petemeku</i>

	<i>awayayakatapitsu petemeku petemeku, ehen</i>
TpKts	você entende a nossa língua, é por isso que você não está tendo dificuldade, quando falamos com você, você nos responde bem, bem direitinho
Trs Kts	<i>nupekuyete tumba kalaha kanatitsa neteme kanapuikuhā</i>
TpKts	através do meu finado amigo eu aprendi a língua dos Kuikuro
TrsMt	<i>ahā</i>
TpMt	ahā
Trs Kts	<i>yukaka nipiakalatapai yiyayakiku nimi piri hekuimia</i>
TpKts	eu falei para ele que era por isso que eu conseguia entender.

Mesmo assim, Kumatsi também conta uma história de dificuldade de comunicação com minha mãe Ipi:

“Enquanto isso, tua mãe não conseguia entender a língua Mehinaku. Pouco a pouco, ela foi entendendo devagarzinho e foi aprendendo; no decorrer do tempo ela começou a entender a minha língua. Enquanto eu, logo entendi o que os Kuikuro falavam. Tua mãe, ao contrário, demorou para entender a minha língua. Apenas a tua avó (Sesuaka) traduzia minha língua para ela. Ela traduzia sempre para ela. Os pais perguntavam o que eu dizia a ela, mas ela respondia que não sabia de nada: “eu não consigo entender o que ele fala” dizia sempre, mas com o tempo ela foi entendendo. Comecei a conversar com ela depois de muito tempo, o jeito de eu chamar as coisas, os nomes das coisas como beiju, peixe, fogo, frases como “vamos pegar lenha, vamos à roça, vamos no mato, vamos buscar isso”. Devagarzinho, pronto, pela minha boca tua mãe entendeu.

Depois que Napuakalu nasceu, aí eu levei tua mãe à aldeia *Xalapapühü* (Saúva) (dos Mehinaku). Nesse tempo, ela entendia muito pouco Mehinaku.”

O trecho que se segue é particularmente interessante, já que nele Kumatsi nos fala de dois aspectos fundamentais e contrastantes do multilingüismo alto-xinguano. Em primeiro lugar, é a aldeia onde o indivíduo nasce que determina a sua primeira língua. É verdade que uma aldeia, uma ‘comunidade’, se diferencia das outras pela língua que nela domina e que existe não apenas um discurso como também uma prática que mantêm o predomínio de uma língua, colocando as outras em segundo plano, quase escondidas nos espaços das casas. Por outro lado, ninguém deixa de falar a sua própria língua materna uma vez morando em outra aldeia; não apenas não deixa, como a mantém solidamente. É assim que surgem pessoas bilíngües, embora conhecedores e falantes de duas línguas que não estão no mesmo nível nem de conhecimento, muito menos de uso. Os *tetsualii*, os ‘misturados’, sempre sabem mais do

que uma língua, mas devem obedecer a regras precisas que determinam o seu uso possível. Outro aspecto relevante é que quando um indivíduo aprende outra língua, acaba dominando todas as suas variantes: sabendo Kuikuro, entende-se Kalapalo, Matipu e Nahukwa; sabendo Mehinaku, é possível entender Wauja. A conversa com meu pai se deu num padrão tipicamente multilíngüe alto-xinguano: eu falando em Kuikuro, mas entendendo Mehinaku; Kumatsi falando em Mehinaku, mas entendendo Kuikuro.

Vamos ouvir Kumatsi:

Eu nunca falei em Kuikuro ou em Português para vocês, nada mesmo, desde quando vocês eram crianças, eu sempre falei em minha língua com vocês. Por isso, vocês entendem Mehinaku, aprenderam Mehinaku da minha boca. Se tivesse levado vocês desde criança para aldeia dos Mehinaku, vocês iam adquirir bem a língua Mehinaku, iam falar bem em Mehinaku. Mas não levei vocês para lá, por isso vocês só entendem bem. Vocês entendem bem, vocês também entendem o que os Wauja falam. Assim o tempo foi passando e eu acabei entendendo melhor a língua dos Kuikuro, devagarzinho. Você nasceu, consegui entender, entendi mesmo de verdade, aprendi todos os nomes das coisas. Quando seu irmão Ulakitxumã nasceu também eu entendia mesmo de verdade. Depois nasceu outra tua irmãzinha, aquela que faleceu, no lugar dela nasceu Itseitxumã.

No início, quando o pessoal falava rápido, não conseguia entender, quando falava devagar conseguia entender. Eu tento falar em Kuikuro, mas, não consigo falar bem, nada mesmo. Se eu tivesse interesse em aprender a língua Kuikuro, aí sim, mas só falo na minha língua mesmo. Quando o pessoal diz: "não entendemos sua língua" - aí eu tento falar em Kuikuro, mas não é perfeito. Assim a pessoa consegue entender o que quero dizer na minha língua. Com os Brancos ficamos assim, eles não entendem - "o que você está dizendo?" - eles perguntam, outro explica: "aha tá" dizem. Você (Mutua) está vendo que você entende a fala dos Brancos, é assim que estou com a língua Kuikuro. Agora tua mãe não tem mais dificuldade de entender a língua dos Mehinaku. Na nossa aldeia (dos Mehinaku) quando conversam com ela, ela não fica perdida, não me pergunta mais, consegue acertar o que o pessoal fala para ela. Sou assim também, tua mãe entende quase tudo agora, entende bem sem dúvida. O pessoal tenta esconder uma coisa para ela na língua, mas ela já entende bem. Ela aprendeu muito bem, eu também consigo entender a língua dos Kalapalo, dos Matipu e dos Nahukwa. Ainda tenho alguma coisa que não entendo, como acontece com o português, é a mesma coisa.

Os Kalapalo têm suas palavras para chamar as coisas diferentes, os Matipu e os Nahukwa têm outras palavras específicas também, têm outros nomes, todos são assim. Os Wauja têm sua língua diferente, a forma de chamar as coisas diferentes. Quando não entendem minha língua aí tento falar, mas não sai bem, mas tudo bem se eu não falo bem. Se eu falasse Kuikuro eu nunca mais iria falar minha língua. Falo na minha língua.

Trs Kts	<i>ahayahã</i>
TpKts	é, foi tudo assim
TrsMt	<i>aingo hegei</i>
TpMt	está bem

Como disse, do depoimento de Kumatsi sabemos que ele já entendia um pouco de Kuikuro, conhecendo os nomes de alguns objetos, como arco, flecha, beiju, água. Isto surpreendia alguns Kuikuro. Lembro que logo após as epidemias de gripe e sarampo os Nahukwa foram levados pelos parentes para a aldeia Mehinaku, já que tinham sobrevivido apenas três famílias. Kumatsi teve, quando criança, amigos Nahukwa e com estes pôde escutar outra língua, assim como os seus pequenos amigos também puderam aprender a língua dos Mehinaku. Pelo que ele conta, apesar de conseguir entender bem uma língua karib, não conseguia falar com fluência nem o Kuikuro. Conta que não insistiu na aprendizagem por que sabia que nunca iria falar como um falante nativo; ele disse “melhor ficar com a ‘minha língua’; quando o pessoal não entende mesmo, faço *nahiruta*, me arrisco falando em Kuikuro, se é inevitável”.

Foi muito interessante analisar os vários casamentos que aconteceram na minha família. A mistura de línguas e culturas começou, pelo menos, desde os meus bisavôs. Embora sejamos de um povo só, cada família ou pessoa tem conhecimentos importantes diferentes. Depois do casamento com mulheres de outras aldeias, cada um aprendeu outra cultura, um com o outro. Na história do casamento da minha família, fica claro que desde minha avó Sesusaka começou a ter bilingüismo dentro dela: Sesusaka falava perfeitamente duas línguas, como já disse anteriormente. Yuta nunca deixou de falar Mehinaku e entendia bem a língua dos Kalapalo. Do primeiro casamento do meu avô nasceu Kumatsi. Depois a esposa deste, a mãe de Kumatsi (meu pai) morreu, vítima da feitiçaria. O viúvo resolveu casar com uma mulher kalapalo, por ter, talvez, maior afinidade com este povo. Teve uma filha bilíngüe, irmã do meu pai, que fala muito bem, igualmente, duas línguas, Mehinaku e Kalapalo. Então, entendi que eu tenho afinidade com os Kalapalo por causa desta história, posso morar sem problema com os Kalapalo, porém nunca vou ser visto, hoje, como descendente de uma família kalapalo. Como disse antes, Kumatsi também teve um primeiro

casamento com uma mulher Wauja. No depoimento, ele conta que não teve dificuldade de comunicação porque “falávamos a mesma língua”.

É importante observar, aqui, como nós nos relacionamos com o lugar onde nascemos, o que é importante para a identidade da pessoa. Embora eu tenha nascido na aldeia kuikuro, as pessoas me vêem, no fundo, como filho de um Mehinaku. Chegamos à conclusão de que nossa identidade é determinada pelo lado paterno? Para os caraíba, o lugar ou o país onde se nasce é o fator principal para a identidade. Quando nasce um filho de um brasileiro no Iraque, ele pode ter a escolha de duas identidades, de duas nacionalidades. Isso não se aplica na nossa cultura. Se eu nascesse na aldeia dos Kayabi nunca vou ser kayabi, sempre vou ser Mehinaku. Hoje, os Brancos falam de povos xinguanos, nos identificam a partir do nome da região, uma identidade geográfico-cultural.

Kumatsi prefere não falar Kuikuro: apesar de morar na aldeia Kuikuro há muito anos, nunca será Kuikuro.

Como vimos, a língua e o nome do povo distinguem e separam, entre nós. Outra coisa interessante de observar é que Nahu (meu avô materno) tinha uma política forte e definida com relação ao casamento dos filhos. Ele argumentava que foi sempre criticado pelas outras lideranças da aldeia kuikuro; por ser acusado como feiticeiro, ele tinha resolvido não aceitar o casamento de suas filhas com homens kuikuro. Ele acreditava que pessoas de outras aldeias poderiam ser bons genros por ser de outra aldeia. Antes do Kumatsi casar, Ipi (minha mãe) já tinha tido três esposos<sup>28</sup>.

Finalmente, posso dizer que sou fruto da mistura complexa desses casamentos. Hoje, essa mistura não acabou: sou casado com uma mulher de pai kuikuro e mãe yawalapiti. Meu

---

<sup>28</sup> O primeiro foi Jamiku Nahukwa, o segundo foi Mami Kalapalo e o terceiro foi Kurikare, outro Kalapalo. A sua irmã mais velha casou primeiro também com um homem Kalapalo, Kaluene, que era grande campeão da luta *ikindene* (huka-huka), e depois com o atual esposo, Sindu Kalapalo. Yamalu, irmão dela e atual liderança kuikuro, tentou se casar com as filhas de seus tios Mehinaku.



irmão Jamalui decidiu, de sua própria iniciativa, ou seja, sem a intervenção dos meus pais, se casar com uma filha do chefe Kuikuro. Minhas irmãs todas estão casadas com homens kuikuro. Porém, meu irmão mais novo retomou a mistura, de modo até mais radical. Ele se casou com uma mulher de pai xavante e de mãe terena. Na verdade, meu pai queria que nós nos casássemos com mulheres mehinaku, mas não teve jeito de repetir o que ele sofreu nas aldeias de outros povos. Meu irmão mais novo foi o único que satisfez o seu desejo.

O tema do capítulo seguinte é ainda a mistura, agora, mais especificamente, de línguas, como resultado do encontro entre os povos alto-xinguanos e seus rituais.

## Capítulo 3

### *Aki opogisatühügü*

#### Encontro entre línguas

Vimos, até agora, alguns aspectos da mistura de línguas, pessoas e culturas entre os povos do Alto Xingu. Passo, então, a falar de outro aspecto: o encontro das línguas nos cantos rituais. As transcrições dos cantos permitem observar a presença, neles, de várias línguas. Além disso, veremos a entrada do português neste âmbito.

#### 3.1 *Egitsü, unduhe...os rituais*

Como se vê na tabela abaixo, elaborada a partir das propostas de Bruna Franchetto e Carlos Fausto, os Kuikuro têm 15 rituais com origens distintas e distintas *sepagü*, ‘organizações’ complexas:

Tabela 3 – Os rituais kuikuro (1)

Ritual	Temática	Expressões musicais	<i>Ikongo</i> ‘companheiro’	Categoria Gênero	Línguas
<b><i>Egitsü</i></b> Kwaryp Intertribal	Memória do chefe morto	<i>auguhi</i> <i>igisü</i>	<i>Auguhi</i> <i>Hohogi</i> <i>Atanga</i>	vocal masculino	<b>Karib/Arawak/ Tupi</b>
				vocal masculino	
		<i>atanga</i> <i>igisü</i> Flautas uruá		Instrumental	
<b><i>Tiponhü</i></b> furo da orelha fintertribal		<i>tiponhü</i> <i>igisü</i>		vocal masculino	<b>Arawak/Karib</b>
<b><i>Hagaka</i></b> Javari intertribal	Homenagem a um chefe, um especialista ritual, um mestre do arco, falecidos	<i>Hagaka</i> <i>igisü</i>		vocal masculino	<b>Tupi</b>
<b><i>Jamugikum alu</i></b> Intratribal com festa final intertribal	Revolta das mulheres; origem das Itaõ Kuegü (Hypermulheres)	<i>Jamugikum alu</i> <i>igisü</i>		vocal feminino e masculino	<b>Arawak/Karib</b>
		Cantos jocosos		vocal feminino	<b>Karib</b>
<b><i>Tolo</i></b> cantos femininos correspondentes às músicas jacuí Intratribal com festa final intertribal	Amor e saudade Cantos femininos correspondentes às músicas <i>kagutu</i>	<i>Tolo</i> <i>igisü</i>		vocal feminino	<b>Karib</b>
<b><i>Nduhe</i></b> Tawarawanã Intratribal					<b>Arawak/Karib</b>

		<i>Nduhe hekugu/ong osügü</i> Festa verdadeira	Kuaku igisü	vocal masculino	<b>Arawak/Karib</b>
		<i>Kanga unduhugu</i> festa dos peixes		Vocal masculino	<b>Arawak</b>
		<i>Hugoko</i>		masculino	<b>Arawak</b>
			<i>Kuaku igisü</i> canto do papagaio	Vocal masculino	<b>Arawak</b>
<b>Takwaga</b> Intratribal com festa final intertribal				instrumental masculino	
<b>Kagutu</b> flautas Jacuí		<i>Kagutu igisü</i>		instrumental masculino	
			<i>Jokoko</i>	Vocal masculino	<b>Karib</b>
			<i>Pagapaga</i> ‘sapo’	Vocal masculino	<b>Karib</b>
<b>Hugagü</b> festa do beijaflor Intratribal	Estação do pequi		<i>Kuaku kuegü</i>	Vocal masculino	<b>Arawak/Karib</b>
			<i>Tsitsi</i>	Vocal masculino	<b>Arawak/Karib</b>
<b>Hüge oto</b> ‘dono da flecha’				vocal masculino	
			<i>Gipugape</i> ‘o que foi o topo’	vocal masculino	<b>Arawak/Karib</b>
<b>Aga</b> tipo de máscara Intratribal				vocal masculino	<b>Tupi</b>
			<i>Tahaku</i> ‘arco’	vocal masculino	<b>Tupi</b>

<b>hagaka</b>				vocal	<b>Tupi/Trumai</b>
<b><i>Jakui katu</i></b> Tipo de máscara Intratribal			piju	vocal masculino	<b>Arawak/Karib</b>
<b><i>Kuābü</i></b> <sup>29</sup> Tipo de máscara Intratribal	Crítica social e comentários sobre a vida cotidiana			vocal masculino	<b>Karib</b>
<b><i>Kuigi igisü</i></b> ‘cantos da mandioca’ Intratribal				vocal masculino	<b>Arawak/Karib</b>

Vamos analisar como as línguas se amalgamaram, no tempo das aproximações e no processo de aprender com outros povos, de várias formas. Como resultado, o cantor não entende o que canta, cantando em outras línguas. Vejamos quais são os rituais e seus cantos, executados pelos mestres Kuikuro.

Nas *akinha hekugu* (narrativa verdadeira) dos começos, conta-se as aventuras de seres que existiam antes da criação da humanidade. A *akinha* da criação da humanidade é uma narrativa muito longa: ela conta a fabricação das mulheres de madeira por Kuatüngü, o casamento das sobreviventes com Nitsuëgü, o Jaguar, até o nascimento de Taügi e Aulukuma, os gêmeos *Giti* ‘Sol’ e *Ngune* ‘Lua’<sup>30</sup> (Carneiro, 1989). Conta-se que todos os cantos vêm de ‘outros’ povos, foram aprendidos em episódios eventuais por personagens perdidas no mato. Assim, as

<sup>29</sup> Para os Bakairi, o espírito da máscara *kuābü* mora no fundo da água; na verdade, ele é espírito de peixe.

<sup>30</sup> Quando os irmãos gêmeos nasceram, muita gente (*itseke*) foi até eles para dar-lhes os seus nomes. Foi *sogoko* (raposa) que deu à Lua, que tinha nascido primeiro, o nome *Awaulukuma* (wauja) ou *Awajulukuma* (mehinaku), ‘hiper-raposa’. Este nome é a origem de *Aulukuma*, termo usado pelos Karib. Depois que se tornaram maiores, os gêmeos foram brincar no mato onde *Taki*, ‘gafanhoto’, os encontrou. Este perguntou o que estavam fazendo lá. Eles responderam que estavam caçando passarinhos. *Taki* disse que queria dar-lhes seus nomes. O irmão mais velho recebeu o nome *Heteüga*, que é o nome específico, próprio, de *Taki*. Daí deriva o nome *Giti* (Sol). *Taki* também chamou o outro gêmeo de *Ngune* (Lua). Eles gostaram muito.

*akinha* vem se ‘construindo’, desde o tempo de *kĩhugu*, dos primeiros homens, de *engiholo*, dos antepassado. As personagens das *akinha* mais importantes são Ahinhuka, Ongosügi, Kanasü, entre outros; outras personagens são importantes para as origens dos rituais e de seus cantos. Eles aprenderam e conquistaram os rituais por meio da amizade e da guerra. Por exemplo, a máscara de *Kuābü* foi pescada por Ahinhuka, um dos avôs de Täugi. Ongosügi aprendeu com os *itseke* a festa *unduhe*; o Papagaio ensinou a Taügi os cantos de *Ahugagü*, a festa do pequi, e assim vem acontecendo.

A maioria dos rituais é *unduhe* e estes são *tüitsekekinhü*, ‘que têm relação com espíritos’. Todos foram descobertos e conquistados pelos *ngiholo*, ‘os antigos’.

O conhecimento vem passando de geração para geração e, hoje, ainda podemos apreciar esses rituais. É obvio que com o decorrer do tempo, como em qualquer cultura da humanidade, o modo de executar nossos rituais sofreu mudanças.

Os cantos de sete rituais têm uma clara influência de língua arawak; os cantos de três deles são em língua karib; três têm duas línguas ‘alternadas’; um ritual é em língua tupi. Existem outros cantos que são subordinados aos principais e temos três rituais exclusivamente instrumentais. A maioria dos rituais é vocal. No *Egitsü* encontramos uma flauta dupla que chamamos de *atanga*, conhecida como uruá; as flautas da festa *takwaga* são de origem tupi (a palavra *takwara* é tupi). Temos duas flautas sagradas, *kagutu* e *kuluta*. *Kagutu* tem seus cantos, mas os cantos de *kuluta* já são poucos; os flautistas contam que antigamente havia muitos deles. No decorrer do tempo foram se perdendo, assim como outros cantos rituais.

No quadro abaixo mostro quais rituais são interétnicos e quais são intraétnicos, já que na tabela anterior não conseguimos colocar tudo o que precisamos mostrar. Embora haja uma certa redundância com relação a outra tabela, aqui mostro detalhes importantes, já que nela apresento quais são os rituais de *unduhe*, meio *unduhe* e não *unduhe*, assim como *egitsü*,

*hagaka, tiponhii, jamugikumalu*, os rituais nobres, dos chefes. A tabela não mostra as línguas dos cantos, mas permite entender como os Kuikuro organizam ou classificam os rituais.

Tabela 4 – Os rituais kuikuro (2)

	<i>Unduhe</i>	<i>unduhehüngü</i> não <i>unduhe</i> Interétnico	<i>Tühagikinginh</i> <i>ü</i> Interétnico	<i>tühagikingibüngü</i> Intraétnico	<i>tetinhatundibüngü</i> o dono decide a festa final	<i>tetinhatundinhü</i> tem festa final
<b><i>Egitsü</i></b>	não	Sim	Sim	Sim	Não	Sim
<b><i>Tiponhü</i></b>	não	Sim	Sim	Sim	Não	Não
<b><i>Hagaka</i></b>			Sim	Sim	Sim	Sim
<b><i>Jamugikum</i> <i>alu</i></b>			Sim	Sim	Sim	Sim
<b><i>Tolo</i></b>	sim	Não	Sim	Sim	Sim	Sim



<i><b>Kuābū</b></i>	sim	Não	Não	Sim	Sim	Sim
<i><b>Hugagü</b></i>	sim	Não	Não	Sim	Sim	Sim
<i><b>Aga</b></i>	sim	Não	Não	Sim	Sim	Sim
<i><b>Kuigi igisü</b></i>	sim	Não	Não	Não	Sim	Sim
<i><b>Hüge oto</b></i>	sim	Não	Sim	Sim	Sim	Sim
<i><b>Jakuikatu</b></i>	sim	Não	Não	Sim	Sim	Sim
<i><b>atugua</b></i>	sim	Não	Não	Sim	Sim	Sim
<i><b>Kagutu</b></i>	sim	Não	Sim	Sim	Sim	Sim
<i><b>Kuluta</b></i>	sim	Não	sim (antigamente)	Sim	Sim	Sim
<i><b>Takwaga</b></i>	sim	Não	Sim	Sim	Sim	sim
<i><b>Ongosügü (KK)</b></i>	sim	Não	Não	Sim	Sim	Sim
<i><b>Jagihunu (KP)</b></i>	sim	Não	Não	Sim	Sim	Sim

Faço, agora, uma breve descrição de cada ritual que está na tabela. Muitos deles, como *egitsü*, *hagaka*, *jamugikumalu* e *tolo*, já foram estudados e descritos por antropólogos<sup>31</sup>.

Vamos acompanhar a tabela. Temos dois rituais que não se relacionam a *itseke* (espíritos). Um é o *egitsü*, feito para homenagear os nossos *anetü*, ‘ilustres’ chefes falecidos; outro é *tiponhü* (furado) ou *iponge* ‘furação (de orelha)’ de filho de chefe da aldeia, iniciação do possível futuro chefe. *Iponge* pode ser realizado *egitsü londa*, ‘no meio do *egitsü*’, e pode ser só *egitsü*.

Observe-se que *hagaka* e *jamugikumalu* não são especificados como sendo *unduhe*. Ambos podem ser definidos como intermediários entre ritual de espírito e ritual não de espírito. *Jamugikumalu* pode ser realizado tanto como uma espécie de *egitsü*, quando marca a iniciação de uma *anetü* feminina, para colocar nela o ulurí (*etungi* em Kuikuro, *xapalaku* em Mehinaku e *uluri* em Kamayurá). Por outro lado, *Jamugikumalu* pode ser o *itseke* de *unduhe*, quando este adoeceu alguém que se torna, assim, o dono da festa.

Não podemos esquecer que *egitsü*, *tiponhü*, *hagaka* e *jamugikumalu* são rituais para os nobres dos nossos povos do Alto Xingu.

---

<sup>31</sup> Destacam-se os trabalhos de Agostinho (1974) sobre o Kwarup e o de Menezes Bastos (1989) sobre o Jawari, além das contribuições mais recentes de Barcelos Neto (2004) sobre a dança das grandes máscaras *apapaatai* entre os Wauja, de Piedade (2004) sobre a festa das flautas Kawoká e de Mello (2005) sobre o ritual de Iamurikumã, ambos entre os Wauja; para os rituais Kuikuro, Franchetto (1996, 1997, 2003) escreveu sobre Jamugikumalu e Tolo; Penoni (2010) etnografou o Hagaka (Jawari).

## 3.2 *Egi akisü tetsualü*: as línguas misturadas dos cantos

### 3.2.1 Falando do feiticeiro

A seguir, vamos analisar os cantos *kuābü* e os xingamentos de *hagaka*, cuja composição é livre e, preferencialmente, mas não sempre, é feita na língua nativa do cantor/compositor. Cada cantor tem liberdade de criar seu modo de cantar, falar e pensar. Franchetto (1997: 59) afirma que o momento da festa é de criatividade individual:

“nos enfeites, ou melhor, nas fantasias que cada um escolhe para si, e nos cantos. Estes executados individualmente ou por duplas são levados de casa em casa [...] o cantor ou cantores ou reproduzem cantos de outros, cuja autoria é reconhecida e reconhecível, ou oferecem um canto composto para a ocasião. Os cantos são escolhidos ou criados pelo fato de “serem bonitos” ou, mais frequentemente, por serem mensagens cujo destinatário, não mencionado, sabe de ser o alvo do canto”.

Gostaria de mostrar exemplos de cantos *kuābü* para podermos sentir como a política é feita por meio do canto no exercício da liberdade de criticar.

No canto que se segue, o autor que o compôs diz que o feiticeiro matou seu irmão mais velho, de fato mandando mensagem para algum feiticeiro que matou o irmão. O cantor diz que o irmão foi enfeitiçado sem algum motivo, daí a pergunta durante a execução do canto. Diz também que ele conhece alguém que fez isso, acusando. Se o feiticeiro ouvir isso, se sentirá pressionado. Diz também que detesta feiticeiro. No decorrer do canto, ele cita os nomes *tsitsi* e *isike*. Os Kuikuro explicam que existe um pássaro que habita o céu e ele é dono do feitiço. À noite se escuta o apito dele, e todos ficam com medo. Muitas pessoas alertam seus filhos, dizendo para tomarem cuidado quando andam de noite, senão *tsitsi* joga feitiço contra eles. Chamamos o feiticeiro também de *isike*, formiga que tem ferrão: o feiticeiro ferroa a pessoa. Chamamos feiticeiro de *ekege*, onça, *ngohake*, outro tipo de onça, *tajoko*, lagarta da espécie *lonomia*, conhecida como taturana. São todos animais poderosos e insetos

perigosos cujos nomes são usados para se referir à *akuã* (alma ou imagem) dos feiticeiros.

Quando o canto é composto para se referir a um feiticeiro, se usam todos esses nomes.

Compositor: Kamankgagü Kuikuro (2007)

*Eh eh eh eh...* (começo)  
*Ihitsü ikulühinhe*  
só porque namorou com a mulher dele?  
*Atoho ihijühinhe kato*  
só porque namorou com a esposa dele?  
*tsitsi heke uhino elü uanke*  
tsitsi enfeitiçou meu irmão mais velho  
*Ihitsü ikulühinhe*  
namorou com a mulher dele?  
*atoho ihijühinhe*  
namorou com a esposa dele?  
*Ihitsü ikulühinhe kato*  
namorou com a mulher dele?  
*tsitsi heke uhisumbüngenügü huanke*  
tsitsi enfeitiçou meu irmão  
*uhisumbüngenügü uanke*  
matou meu irmão  
*Eh itão eh eh eh...* (refrão)  
*Ugua benile*  
porque será?  
*Anügü hinhe*  
o que ele fez?  
*Tsitsi heke uhino elü uanke*  
tsitsi matou meu irmão mais velho  
*uhisumbüngenügü huanke*  
matou meu irmão  
*Eh itão eh eh eh...* (refrão)  
*Ugua benile*  
porque será?  
*Isike heke Uhisumbüngenügü huanke*  
formiga enfeitiçou meu irmão  
*Uhisumbüngenügü huanke*  
matou meu irmão

No próximo exemplo, vamos ver como o compositor kuikuro aproveitou as palavras e a estrutura musical de outra etnia, mas não podemos traduzir porque o executor aproveitou um

canto *kuābū* em língua bakairi<sup>32</sup>, sem compreendê-lo. Os Bakairi também têm este ritual. No canto, podemos ver vestígios da língua bakairi como *umitauni* (em Baikiri, se fala *numitau*). É possível inventar assim como recompor as músicas usando idéias e palavras de outros, mantendo a estrutura do canto (começo, meio e fim).

Compositor: Tsaná Kuikuro

*Eh eh eh eh eh eh eh...*  
*Umitauni bene* (repete 2 vezes)  
*Ihutakani*  
*Autani ihutakani*  
*Nukatuni hagitsua*  
*ihutakani*  
*autani ihutakani*  
*Nukatuni hagitsua*  
*Ihutakani*  
*Autani nihutakani*

O ritual de *kuābū* é aberto para a expressão individual mesmo quando se trata de temas não ‘tradicionais’. Como essa festa deixa à pessoa a liberdade de inventar a sua música no sentido de pegar um novo tema, hoje os cantores de *kuābū* compõem suas músicas usando empréstimos provenientes do português. Por exemplo, o Branco é assunto importante quando se menciona a política atual, principalmente o tema *tinhegu*, ‘dinheiro’, o nome da cidade de Brasília, *agühohi*, ‘revólver’; o termo *kagahina*, ‘carabina’, entrou na fala e nos cantos *kuābū* há muito tempo. Há muito tempo também o nome *Makaigi*, ‘Bakairi’, está nos cantos, assim como a palavra *tsiuja*, ‘Suyá’.

Lembro um relato contado por minha mãe. Um dos chefes de Kwapühü, uma das aldeias antigas dos Wauja, expulso por acusações de feitiçaria, se refugiou na aldeia kuikuro

---

<sup>32</sup> A língua bakairi pertence à família Karib. Ela é próxima de Arara e Ikpeng, mas tem elementos também do Karib alto-xinguano. A grande maioria dos Bakairi são bilíngües em sua língua e em português (Fonte: site do ISA).

de Lahatuá, onde ele acabou participando de um *kuābü*, cantando com uma carabina na mão; ele dizia que o outro chefe, que o tinha expulsado, estava com medo dele, o único a possuir uma carabina.

No canto transcrito abaixo, vemos o uso da palavra *tinhegu*, ‘dinheiro’:

*Angolo heke tsüingapale egea nügü heke*  
Ele disse, talvez seja verdade  
*Imütongo heke tsüingapale egea nügü heke*  
Ele disse, talvez tenha acertado  
***Tinhegu*** *ihipüteliüingo*  
Ele será pago com dinheiro  
*ihinhano agage*  
como o irmão mais velho dele  
*Ihandão agage*  
Como os primos deles  
*Uagingo*  
Igual a mim  
***Tinhegu*** *ki tsüfakanga ihipüteliüingo uheke*  
Talvez com dinheiro eu pagarei  
*Angolo heke tsüingapale egea nügü heke*  
Ele disse, talvez seja verdade  
*Imütongo heke tsüingapale egea nügü heke*  
Ele disse, talvez tenha acertado

O canto acima diz que se ouviu algum inimigo dizer que iria pagar um feiticeiro com dinheiro, como aconteceu com outros irmãos e primos.

No canto que se segue, o filho de um chefe se queixa de não ser reconhecido como chefe; observe-se a presença das palavras FUNAI e Lula:

*Unatina utelü*  
Para onde eu vou?  
*Unatina utelü*  
*Uingamendomiti*  
Para eu assumir algum cargo  
*Unatina utelü*  
*Unatina utelü*  
*Uakanetomiti*  
Para eu sentar no banco do chefe

*Funai inha kato uteliü*  
Será que eu vou para a FUNAI  
*Uingamendomiti*  
Para eu assumir algum cargo

*Lula inha kato uteliü*  
Será que vou até Lula?  
*Uingamendomiti*  
Para eu assumir algum cargo  
*Uakanetomiti*  
Para eu sentar no banco do chefe  
*uhupungu hinhe iheke*  
ele não me reconhece  
*Uingamendomiti*  
*Uakanetomiti*

Eu mesmo compus um canto sobre mim, dizendo que meu inimigo prepara um feitiço enquanto estou em Brasília, no meio dos Brancos, na cidade: “Lá em Brasília, eu escutei alguém me dizer que outro estaria se preparando para me matar; meu inimigo está muito feliz, aquele que quer me matar”. Cantei pensando que hoje sou igual ao meu avô, que já foi criticado por estar no meio dos Brancos.

Apesar do canto ser livre e através dele ser possível expressar nossos medos, sobretudo o medo de ser vítima de um *kugihe oto*, ‘mestre de feitiço’, sempre se exige um comportamento moralmente adequado para ter cuidado de não escolher palavras que possam causar conflitos. Acrescento ao que diz Franchetto (2002), que mulheres e homens cantam mensagens, recados, comentários sobre os Brancos, sobre ciúme, inveja, namoros, sogros e cunhados, primos, sobre si mesmo, e outros temas importantes para a vida na aldeia. Fala-se de acontecimentos antigos e presentes. Nessa festa, são executados também xingamentos jocosos das vaginas das mulheres e as mulheres também respondem aos homens, xingando o pênis.

Nesta ocasião, *toloteke*, ‘aquele que gosta de fazer *tolo*’<sup>33</sup>, ou *kutoloteni*, ‘aquele que faz *tolo* para nós’, aproveita o momento oportuno para compor seu canto criticando o seu inimigo ou informando algo para ele. Muitas pessoas aproveitam para mandar mensagens para pessoas da mesma aldeia e de outras aldeias.

Quando alguém percebe que está sendo cantado por outro, ele pode resolver responder depois de um tempo ou *ahitso gele*, ao mesmo tempo, ou seja, os dois ‘inimigos’ podem cantar um contra o outro simultaneamente, na mesma festa. Um canta no sentido horário, pelo círculo das casas, o outro no sentido anti-horário. Se o alvo for uma pessoa que sabe cantar (*tiginhinhü*), esta responde facilmente; mas quem não sabe (*tiginhībüngü*), alguém da família pode responder por ele. Assim, começa o conflito, com cada um usando o canto para agredir seu *imiutongo*, ‘inimigo’. Cada um vai compor seu canto falando dos defeitos (físicos e morais) do seu inimigo ou criticando o chefe da aldeia, ou de outra aldeia. Quando os cantos são excessivamente fortes, o dono do *kuābü* intervém como pacificador, pedindo, em um discurso público e formal, que as pessoas parem de falar mal umas das outras.

Antes da chegada das novas tecnologias do Branco, as mensagens cantadas chegavam oralmente, através das pessoas que voltavam de alguma aldeia; estas traziam e levavam mensagens. Assim, sabia-se que tinha tido uma festa *kuābü* e que alguém tinha feito um canto (provocações potencialmente geradoras de conflito) contra alguém. O destinatário ficava (e ainda fica) esperando a sua vez. Como a pessoa que foi alvo de algum *tolo* fica muito ansiosa e aflita com as mensagens cantadas contra ela, muitas vezes ela pode tomar a iniciativa de realizar a festa, faz tudo para que ela aconteça. Assim, consegue responder às mensagens recebidas.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Os cantos *tolo* serão abordados na seção apropriada neste mesmo capítulo.

<sup>34</sup> Aconteceu não poucas vezes de membros de uma família expulsa ou fugida por acusações de feitiçaria tomar a iniciativa de participar ou promover um *kuābü* em outra aldeia para reagir através de cantos a tais acusações, as quais, por sua vez, podem ter sido formuladas por inimigos em cantos na aldeia de origem. Houve em certas ocasiões brigas reais entre aldeias que se expressaram em cantos *kuābü* executados pelos chefes.



Hoje em dia, as mensagens chegam através de gravações em várias mídias: fitas cassete, MP3, vídeos, etc.<sup>35</sup>

Já os cantos *tolo* foram compostos tanto há muito tempos, como mais recentemente. As mulheres começaram a compor seus cantos a partir de acontecimentos do dia-a-dia, bons e ruins, e dos namoros. A maioria dos cantos *tolo* descreve sentimentos de amor, saudade ou decepção. Por meio dos cantos, foram registrados encontros inesquecíveis.<sup>36</sup> Muitos cantos *tolo* que foram ‘costurados’ (*taheinsinhüpe*) são relatos das mulheres apresentando publicamente sentimentos de alegria (*kugekuitüginhi*) ou provocadores de outras mulheres, quando contrastam o que de bom tem uma mulher com o que de ruim tem outra, a ‘inimiga’. Os homens não têm e não cantam *tolo*.

As mestras Mehinaku, Wauja e Kamayurá têm somente o que para os Kuikuro é *Jamugikumalu*, que elas chamam *ihaha*. *Tolo* é somente dos Karib (Kuikuro, Kalapalo, Matipu e Nahukwa). Nas narrativas contadas pelos povos karib alto-xinguanos, as origens desses rituais são atribuídas a dois momentos diferentes em lugares específicos dentro do território karib. Assim, eu afirmo que os demais povos do Alto Xingu aprenderam com as mulheres karib. Todas as *akinha* contadas pelos outros povos do Alto Xingu começam dizendo que as origens desses rituais e cantos foram em antigas aldeias kalapalo. Segundo as narrativas contadas pelas mestras kuikuro, as *Itão Kuegü*, as mulheres que se transformaram em *itseke* e expulsaram os homens, no meio do caminho durante a sua fuga/viagem, foram pedindo a personagens/seres animais para que estes compusessem cantos para elas. Acho por é por isso que encontramos palavras de outras línguas. Mello (2005) confirma que os Wauja contam que a origem do rito *Jamugikumalu* aconteceu perto dos Kalapalo e que estes devem

---

<sup>35</sup> Lembro de um *kuābü* ocorrido na aldeia kuikuro de Lahatuá, em que foi proibida qualquer gravação, para que os Kuikuro da aldeia de Ipatse não ouvissem ‘coisas feias’ cantadas contra eles. Gravações contendo cantos lançados contra inimigos de outra aldeia são muito escutadas e comentadas e podem alimentar novos ciclos de cantos.

<sup>36</sup> Quando um Branco pergunta o que os cantos *tolo* dizem, respondemos comparando com as canções de Roberto Carlos, que diz sempre “eu te amo, eu te amo”.

ter sido os primeiros a fazer esta festa. Por outro lado, Franchetto (2001) e Dole (1993), apostam nas evidências de uma origem aruak para este ritual. Segundo Franchetto, tais evidências podem ser apreendidas diretamente através dos cantos pois, ao observá-los entre os Kuikuro (povo de língua karib), se conclui que os cantos “são aruak, assim como o termo *Jamurikumalu*, traduzido literalmente em Kuikuro como *itão kuegü*, ‘hiper-mulher’ ” (2001:149). Mello (2005:42) se apóia em Bastos na análise da estrutura dos cantos que é generalizada para todos os povos alto-xinguanos:

Através de um trabalho aprofundado sobre os aspectos musicais do ritual, (Bastos) vê este discurso cerimonial xinguanos como estruturado sobre três pontos: o mito, a música e a dança, esta última em conjunção com a arte plumária e a pintura corporal. A música, neste contexto, representa o *pivot* entre o mito e a dança: ela é a forma de se ir “da cognição à motricidade, passando pelo sentimento”, (Menezes Bastos, 1999a). Esta idéia configura o que o autor chamou de estrutura *mito-música-dança*, uma das três grandes estruturas coreográfico-composicionais detectadas por Menezes Bastos. Com esta estrutura mito-música-dança, entende-se que o mito narra, explana sobre as coisas e eventos do mundo em apresentação, a dança revela os comportamentos característicos, a música realizando a transformação de uma coisa em outra pelas ambiências que produz (*op.cit*:53). Outra estrutura observada por Menezes Bastos é chamada *núcleo/periferia*, inspirada na formação coreográfica de muitos dos rituais xinguanos, onde no centro está o “mestre de música” junto com seus ajudantes, aprendizes e outros adultos maduros de prestígio, todos eles executando a melodia principal, enquanto que na periferia deste núcleo ficam. Acrescentaria também aqui a música instrumental, que, prescindindo da língua, é tão preñhe de significado quanto a música vocal.

Os adultos jovens, adolescentes e crianças, todos emitindo onomatopéias músico-lingüísticas (imitações de vozes de animais) em pontos cruciais das canções. Por fim, há a *estrutura seqüencial* (entendida pelo autor como semelhante à forma musical “suíte”), onde as canções rituais são organizadas em blocos intercambiáveis (cantos), havendo entre os cantos, vinhetas que funcionam como marcadores de canções e blocos. (Mello, 2002:46)

Mesma estrutura, línguas distintas, ou significantes distintos e mesmos significados. Durante muito tempo, as línguas devem ter se cruzado, ajustando a melodia das músicas à fonologia das línguas, mas mantendo uma estrutura musical básica, sempre respeitando um mesmo ritmo e uma mesma organização: *isinagü* ‘início’, *itsikungu* ‘quebra’ e *upügü* ‘fim’. Quanto ao conteúdo, às palavras dos cantos, podemos ver que nos cantos yawalapiti, wauja e kamayurá as mulheres também contam suas alegrias e dores de amantes.

É verdade que cada povo contribuiu na formação do sistema alto-xinguano. Meu interesse aqui é analisar os empréstimos das palavras de outros povos do Alto Xingu no contexto kuikuro. Nos rituais encontramos várias línguas. Como vimos na Tabela 3, inicialmente elaborada por Fausto e Franchetto, a língua que predomina nos cantos é arawak e, em segundo lugar, aparece a língua karib.

### 3.2.2 *Kuigi igisü*, Canto da Mandioca<sup>37</sup>

*Kuigi igisü*, Canto da Mandioca, é um dos 15 rituais kuikuro; é de um espírito perigoso, o da mandioca, em Kuikuro *Isuhu*, em Mehinaku e Wauja *kukuhü*. Quando ele provoca dores ou alguma doença no corpo da pessoa, é o pajé quem descobre a sua ‘flecha’ e a família da vítima fica sabendo. Primeiro, se pede a cura do *hüati*, do xamã; se for preciso, também se pede ajuda do *embuta oto* (mestre dos remédios, raizeiro) para tratar com ervas medicinais. Se todas as curas não surtirem efeito, a família pede ao pajé do paciente para que execute o ritual e toma a decisão de que é preciso chamar *Isuhu* por meio do ritual. Assim, a pessoa tem chance de ser o possível futuro dono do ritual. Os Kuikuro falam que é para realizar o sonho da pessoa, tornar realidade o sonho que uma pessoa teve enquanto estava doente, *sonitügüpe ihakilü*, ‘revelar o ex-sonho dele’, ou seja, tirar o sonho da condição de sonho, que é uma coisa abstrata, e torná-lo concreto.

Os mestres de cantos afirmam que todos os cantos da mandioca são rezas; como tais, elas são em língua arawak, embora haja outros cantos deste ritual em karib. Executa-se para animar o espírito da mandioca, para que a roça tenha ânimo de crescer. Quase todas as pessoas cantam, inclusive as mulheres. Temos também o *kuābü* do *Kuigi igisü*. Antigamente,

---

<sup>37</sup> Conhecido também como *i igisü* (canto da árvore), *agü igisü* (canto da semente), *atuhi igisü* (canto do pau de cavouco).

somente os adultos cantavam, os mestres de cantos; hoje todos participam, até jovens e grupos de crianças. É a participação de muitas pessoas que torna a festa mais animada. Aqui está um canto selecionado e ele revela palavras que soam arawak e que cuja tradução é impossível por serem vestígios de uma língua antiga:

*Hééé hééé!!  
Kefehiju, Kefehiju  
Natu tíga, natu tíga  
Junufafa uleheji, uleheji  
Afukagi  
Kefehijugi, kefehijugi  
Natu kefeiju  
Uleui kefeiju  
Kefeiju kefeiju  
Kefe íjugi  
Kefe kefe íjugi  
Kami, kami  
Kaami,kaami hu  
Nufetege ekuatafata  
Nufetege uakanhiuaku  
Uakanhiuaku nitsa*

### **3.2.3 O ritual *Hagaka***

Como diz Penoni (2010: 29), *Hagaka* é a denominação kuikuro para o ritual conhecido como Jawari, termo tupi, desde os relatos de viajantes e os primeiros documentos etnográficos (Steinen 1940, Schmidt 1942, Galvão 1979, Gregor 1977), entre os quais destaca-se o importante trabalho de Menezes Bastos (1989, 2001). Galvão já identificava o Jawari como distintivo dos povos tupi e trumai e notava a sua disseminação entre todos os alto-xinguanos.

Cada etnia do Alto Xingu denomina o mesmo ritual de modo diferente, de acordo com sua língua. Podemos ver um exemplo aqui: os Kuikuro chamam o Jawari de *ihagaka*, ‘flecha que tem uma bola de cera na ponta’. Em Yawalapiti é *ihralaka* (uma adaptação do karib *ihagaka*) . Mehinaku e Wauja usam o termo emprestado dos Tupi, *Yawari*.

A origem do *hagaka* está inserido na *akinha* que conta a origem dos rios formadores do rio Xingu.

No início do mundo, Taügi e seu irmão Aulukuma foram visitar seu avô Sagankguegü por recomendação de uma das esposas de Taügi, com a intenção de buscar a água e aprender sobre os costumes de Sagankguegü. Eles estavam se referindo ao ritual *hagaka*. Sagankguegü resolveu realizar uma espécie de luta por meio de um jogo de flechas. Ele tinha a intenção de matar os dois irmãos gêmeos. Toda vez que Taügi e Aulukuma iam buscar alguma coisa, eles sempre enfrentavam alguma agressão por parte de Sagankguegü. Como Aulukuma era de corpo frágil, ele era sempre a vítima. Taügi era poderoso: com a luz do seu cocar ele conseguiu bloquear a magia dos inimigos, assim protegia e vingava seu irmão. Durante esse ritual, eles aprenderam com Sagankguegü os cantos e o modo de realizar o *Hagaka*. Ao final do jogo, Aulukuma é morto por Sagankguegü, que por sua vez morre pelas mãos de Taügi. Em seguida, este último fez outro ritual para ressuscitar o irmão Aulukuma, que viveu de novo. No final, foi Aulukuma quem determinou a regra de realização do ritual. *Aulukuma kilüha*, ‘disse’: “*ahütü akatsange talokitogita muke nhangunenümingola, ailohoi itsai, engüiha ketsutohoi*”, “Não se realizará em qualquer dia, somente servirá para nós festejarmos, também servirá para nós homenagearmos uma pessoa ilustre falecida”.

Matu, mestre de canto, citou estas frases de Aulukuma depois de narrar a origem da festa em 2009. Concluindo a sua narração, ele comentou que Taügi foi quem deu e conseguiu estes cantos para os Kuikuro. Segundo o narrador, é por isso que os Kuikuro têm os cantos completos da festa.

Podemos oferecer outra explicação, contida em outra narrativa (*akinha*). Para a sociedade ocidental, mito e história têm significados diferentes. Para os Kuikuro só tem uma palavra e um conceito, *akinha*. Segundo o ponto de vista ocidental, haveria uma explicação histórica do ritual *Hagaka*. O *Hakaga* se originou a partir da viagem de um rapaz chamado

Kusu Gitugü (Cabeça-de-Mutum), antepassado dos Trumai, que resolveu sair da aldeia porque sua noiva tinha rejeitado o casamento. Com a maior angústia, ele saiu de sua aldeia, em qualquer direção, com intenção de se casar com uma menina de outra aldeia. Antigamente era comum ouvir o relato desses acontecimentos nas narrativas históricas dos povos do Alto Xingu. Kusu Gitugü acabou encontrando a aldeia dos Panheta, onde ele conheceu o guerreiro Hoi. Foi lá que ele aprendeu, ouvindo, todos os cantos *Hagaka*. Depois disso, ele voltou a sua aldeia de origem com os novos conhecimentos e os ensinou a seu povo. As transcrições de cantos Hagaka mostram que o jovem Trumai aprendeu mesmo com um povo antepassado dos Kamayurá, hoje extinto. Transcrevo a seguir uma suíte de rezas-cantos do *Hagaka*:

1.  
*Kaká Kakáaaaa kaijehe*  
*Kakaijee*  
*Ejemooo gamo*  
*Kakaijee*  
*Kawagimo gamo*  
*Kakaijee*

*Prawairu*

2.  
*Otene*  
*Há há haije*  
*Otenegi*  
*Wagigamo jetügamo*  
*Jetüwa*  
*Otenegi*  
*Hojü hojü tatama*  
*Hügapaga*  
*Jetiwa*  
*Otenegi*

3.  
*Eninijo eninijoha*  
*hai hai*  
*ege nupanu panu*  
*jeiwanu jawagi*  
*Eninijo eninijoha*  
*Hai hai haahi*

4.  
*Hürapari jarawe*  
*Jawari hiju*  
*Enijanija amo*  
*Jawari huju*  
*Waijee ihijehe*  
*Aiha hai*

5.  
*Jawariri ( tawariri) ju*  
*Ehajehe aiha hai*  
*Tawaririju*  
*Hai*

6.  
*Aihe aiheeehu*  
*Ehehe nutserihiju*  
*Iraitü mamanhu heijawarimo*  
*Ehe jawari ehe jawari*  
*Kanupa kanupa (há)*  
*Ehehe nutserihiju*

7.  
*Ehehe nutserihiju*  
*Itsuerueru nutserihiju*  
*Ure ure kumarinawi*  
*nutserihiju*  
*Matüarakumaginawi*  
*Nutserihiju*

Nesta suíte encontrei uma palavra em Kuikuro, *kaka*, nome do pássaro acauã, mas o resto é tudo numa língua parecida com Kamayurá; também encontrei *kanupa*, palavra aruak com o mesmo sentido do Kuikuro *taĩpane*, ‘proibido, tabu’. O canto como um todo já não é mais compreendido, mas há algumas palavras kamayura (tupi-guarani) que podem ser identificadas, como *hürapara*, ‘meu arco’, em Kuikuro *utahakugu*; *hürapari jarawe*, ‘mestre do arco’, em Kuikuro *tahaku oto*; *iraity*, em Kuikuro *okonho*, ‘cera’.

### 3.2.4 O ritual *Aga*

*Aga* é um ritual de máscara, incorporação do *itseke* homônimo. A *akinha* conta que também foram aprendidos com o povo Panheta, o mesmo que ensinou os cantos *Hagaka* para os antepassados Trumai. Esses cantos também possuem vestígios da língua kamayurá, como podemos ver no canto abaixo:

*Juhigege*  
*Juhigegege juhigege*  
*Auje wegemanowe*

Neste canto reconhecemos apenas a palavra *kamayurá auje*, ‘pronto, acabado’, equivalente a *aiha*, em Kuikuro.

### 3.2.5 O ritual *Unduhe*

A língua dos cantos *unduhe* parece ser sempre em arawak. *Unduhe* é um ritual que foi aprendido pelo personagem Ongosügü, antepassado dos Kuikuro. Toda vez que ele ia a sua roça, escutava gritos de pessoas e, de tanto ouvi-los, foi, curioso, à procura delas. Ele encontrou um povo; eram *itseke*, que estavam festejando. Com estes, ele aprendeu, escutando e presenciando a forma de realizar a festa. Depois, ele contou que tinha encontrado uma festa de *itseke* e que precisava fazer a mesma coisa com o seu povo, conseguindo, assim, transmitir o que aprendera com os mestres *itseke*. Aqui abaixo, transcrevo dois cantos:

#### ***Unduhe: Ongosogü***

*Jana Jana kumagi*  
*Nutuagihitenu*



*Awiri nujana*  
*Efenu nujana*  
*Awigi nujana*  
*Efenu nujana*

Outro ritual *unduhe* foi descoberto pelo personagem chamado Jagihunu, antepassado dos Kalapalo. Ele aprendeu com o povo-peixe. Por isso o chamamos *kanga unduhugu* ‘festa dos peixes’, ou pelo nome do personagem, Jagihunu.

***Unduhe: Jagihunu igisü, Canto de Jagihunu***

*nutuafiju*  
*Awigi nujana tuahiju*  
*Nutuahijume huniwekene*  
*Aijawaka kuatinawi*  
*Huniwekene*  
*Kuatinawi*  
*Ehu He, jahu jahu....*  
*Nutua nutuagitenu eju ejujumagitenu*  
*Ejujumagitenu*  
*Nimafa ejujumagitenu*  
*Efenu ejujumagitenu*  
*Ejujumagi kuatinawi*

Embora a narrativa que explica a origem de *unduhe* seja em karib, os cantos transcritos até o momento nos permitem observar a presença do prefixo *nu-* (1ª pessoa) da língua Mehinaku, termos da língua Yawalapiti, como *awiri* ‘bonito’; *egi* ou *eri*, seria *exü*, ‘fuligem ou carvão’, em Mehinaku. A sílaba *gi*, com o grafema {g} representando o flap uvular do Karib alto-xinguano, seria a transposição de *ri*, com o grafema {r} representando o tepe alveolar da língua arawak para falantes de língua karib. Ainda observamos o termo *nu-jana* ‘minha pintura’, em Mehinaku. *Nutuahiju* poderia ser *nutuapiyu* ‘eu vim para você’. *Huni*, *uni*, seria *unü*, ‘água’ em Mehinaku.

É possível que muito tempo atrás estes cantos fossem compreensíveis de forma clara, mas é certo que ao longo do tempo a sua compreensão foi se perdendo. Seria como se, para a maioria dos cantos, se tratasse de *tolope*, ou seja, cantos executados pela primeira vez pelos personagens míticos Ongosügü e Jagihunu, e depois repassados pelos que os ouviram.

Para os Kuikuro, os grupos que atuam no ritual são os mesmos personagens da *akinha* de sua origem (os Kalapalo realizam *unduhe* de modo diferente, mas a origem é a mesma). Nas primeiras nove suítes, os cantos pertencem ao peixe corvina; eles são executados na primeira parte e depois na última parte da festa. De novo, encontramos várias palavras arawak: *uni* ou *unü*, ‘água’, *nujana*, ‘minha pintura’, *eju*, ‘mosquito’, *nutua* ‘eu vim’, *kawaka*, ‘longe’, *efitsigi* ou *epitsiri* ‘urucum da mulher’, *awiri*, ‘bonito’.

Por outro lado, no *ikongo* (companheiro) de *unduhe* chamado de *agaka*, encontramos várias suítes de cantos que pertencem aos animais, peixes e pássaros. Arawak e karib convivem nestes cantos: os pássaros *urutau* e *napigi* cantam em karib, enquanto peixe elétrico e *hagagi*, ‘seriema’, cantam em arawak.

### 3.2.6 Jakuikatu

Jakuikatu é outro ritual de máscara que faz parte dos quinze rituais kuikuro. O mestre Kajutaha Kuikuro explica que este ritual é do peixe pintado, pirarara, aquele que é *tühinikinhü*, ‘com testa dura’. Os cantos são *ilanhango*, ‘daquele lado’, de um outro povo do outro lado, ou seja arawak<sup>38</sup>. Escutei atentamente as gravações e cheguei à conclusão de que, apesar do nome da festa ser claramente uma palavra tupi (jacu pequeno bonito), seus cantos

---

<sup>38</sup> Todos os grupos alto-xinguano são *tikinhü* ou *telo itagü* (de outro lugar) na perspectiva kuikuro. Os Aruak são *ilanhango*, ‘do outro lado’. Os outros karib são *itagindzîngoko*, ‘que falam a mesma língua’ (raiz *itagi*, fala(r)). Por outro lado, na perspectiva da aldeia principal ou central kuikuro (Ipatse), os Kuikuro de outras aldeias menores são *kimügükope*, ‘aqueles que tiveram o mesmo rosto’, lembrando que estas aldeias se formaram a partir da aldeia principal.

são, na maioria, em uma língua aruak próxima ao Yawalapiti, como se vê na transcrição abaixo:

*Ijukutsü nhuka*  
*Ijukutsü nhuka atsa*  
*Igiwagiwanuka atsa*  
*Iualauatixu atsa*  
*Ijukutsü nhuka*  
*Ijukutsü nhuka atsa*

No canto acima observamos a marca de negação em língua arawak do Alto Xingu: em Mehinaku *aitsawa*, em Wauja *aitsaha* e em Yawalapiti *atsa*. Na maioria dos cantos Jakuikatu há uma forte presença da língua Yawalapiti, além de Mehinaku e Wauja. Uma pequena parte dos cantos Jakuikatu, todavia, é em língua karib:

*Kukake itão*  
Sempre conosco, mulher  
*Anhotoa anügiia*  
Por você ser artesã  
*Elogitsua*  
Por você ser como o Grande Artesão Ologi  
*Tahandotoiha*  
Por você ser fofoqueira  
*Anügiia*  
Por você ser

Este último canto é definido como sendo *Jakuikatu kuābügü*, canto *kuābü* de Jakuikatu, e ele soa mesmo como uma típica mensagem cantada no ritual *kuābü*. Temos, então, mistura de línguas, encaixes de rituais, referências cruzadas: é este o sistema alto-xinguano.

### 3.2.7 Tolo (te) (pe)<sup>39</sup>

Quando os cantos *tolo* foram compostos pelas mulheres românticas e criativas dos Karib?

*Tolo* é um ritual feminino que foi ‘formalizado’ ou ‘oficializado’ faz pouco tempo. Embora os cantos, todos em karib, existam desde muito tempo, as mulheres eram proibidas de cantá-los, por serem cantados pelos homens através das flautas *kagutu* e *kuluta*. Os cantos eram somente executados pelos mestres homens. Há cantos que foram compostos pelos *itseke*, há outros que, talvez, tenham sido inventados mais recentemente, já que falam de personagens e nomes de lugares, como acampamentos de pesca e meandros de rios. Segundo Franchetto (1997), a autoria dos *tolo* já se perdeu na memória da transmissão oral; os personagens mencionados já estão nos limites do tempo ancestral.

Como já disse, as mulheres karib ficaram por muito tempo sem poder cantar estes cantos publicamente. Apenas à noitinha, cantavam na frente das casas, um espaço considerado *talokito*, ‘sem valor’, um espaço onde todos podem transitar diariamente. Nos anos 60, talvez, uma mestra kalapalo começou uma ‘revolta’, assumindo uma posição forte, encarando, assim, os mestres homens para poder cantar publicamente. Assim, começou a própria ritualização dessa festa feminina. Durante a festa *tolo*, teoricamente, não é permitido xingar o pênis dos

---

<sup>39</sup> O sufixo *-te-* é um verbalizador que gera verbos transitivos, onde o objeto é um alvo que pode ser beneficiário ou não. O sufixo *-pe* é danado. Franchetto & Santos (2009) afirmam que ele é chamado na literatura lingüística karib de Passado Nominal. De fato, ele só pode ocorrer com nomes e em argumentos sentenciais cujo verbo apresenta a flexão de Aspecto Pontual, que, como dizem as autoras, “se caracteriza pela sua instantaneidade, é ‘quase coisa’ (como dizem os Kuikuro), um evento-coisa, um quase-nome. É no Aspecto Pontual que um ‘verbo’ pode ocorrer como argumento”. Franchetto & Santos dizem ainda: “Glosamos *-pe* como ‘ex’, uma síntese de sentidos do tipo ‘o que foi parte integrante e funcional de um todo, e não o é mais, dele tendo se destacado, separado’, não apenas no passado, mas também pelo fato de não ter mais funcionalidade, não mais ter existência plena. *-pe* nas narrativas, denota estado ou evento passado com relação ao momento da enunciação do narrador e pode expressar relações temporais mais complexas”. Resumindo tudo: *-pe* marca alguma coisa que já aconteceu. No caso do nome do ritual, *tolo* ou *tolotepe*, significa que todos os cantos executados hoje já foram compostos (costurados) nos tempos passados. Quando nós nos referimos a uma determinada suíte de *tolo*, falamos *tolo igisü*, ‘canto do *tolo*’; quando nós nos referimos a aqueles cantos que foram feitos no passado usamos o termo *tolotepe*. Podemos dizer *tolotepeki kakahake*, ‘conte-me do que foi cantado’, no passado.

homens, ‘brincadeira’ inerente a outra festa feminina, Jamugikumalu. Eis alguns *tolo* transcritos:

### ***Togokige, novelo de algodão***<sup>40</sup>

*togokige tsange engikeke uinha*  
você vai cortar fio de algodão para mim  
*uhisü kilü egei*  
meu querido disse  
*uhisü kilü egei*  
meu querido disse  
***kagaihate manga utai utonohoingo***  
quando eu estiver no meio dos Brancos sentirei saudade (de você)  
*itate hüte manga utai utonohoingo*  
quando eu estiver no buritizal sentirei saudade (de você)

### ***Kagaiha, os Brancos***

***kagaiha betsinga teti***  
Queria que o Branco viesse  
*utetomi bülei*  
para eu ir com ele  
*uhangasitungui*  
por causa da dor do meu ouvido (mágoa)  
***kahüälü betsinga teti***  
queria que aquele que mora no céu viesse  
*utetomi bülei uhangasintungui*  
por causa da dor do meu ouvido (mágoa)

---

<sup>40</sup> O novelo de algodão é fundamental para a nossa cultura. Usar roupa é ficar vestido de cultura, precisamos de nossos enfeites para embelezar o corpo. Antigamente, as mulheres fiavam muitos novelos para dar *inhakigügü*, ‘presentear’ com um presente especial o amante (*ajo*). A mulher amante fica feliz em ver seu *ajo* usando aquilo que ela fez com amor, e se sente orgulhosa de ser mestra de fiar algodão. Uma boa fiadora de algodão era muito desejada pelos homens, por causa dela produzir enfeites de algodão. Outra palavra com o mesmo sentido de *inhakigügü* é *nhäbüa*, ‘escuro ou escuridão’, *uinhäbüälü* ‘aquilo que serve para eu dar na escuridão’, para ninguém ver e saber o momento do ato de presentear. Na nossa cultura, namoro é escondido, mesmo para os não casados. Namorar publicamente expõe à vista que a pessoa deseja o casamento, assim ocorre o casamento. Dar presente é uma coisa que estabelece relacionamento com *ajo*, ‘amante’, e o objeto dado segura e fortalece a relação e o sentimento.

Todos os cantos *toló* falam de amor e saudade, mas escolhi particularmente estes não por acaso. Nele está presente a palavra *kagaiha*, que designa os Brancos<sup>41</sup>. A mulher compositora do canto fala o que o seu querido amante dissera a ela. Este lhe pediu para preparar enfeites feitos de fios de algodão para que servissem como braceletes e joelheiras. O canto diz: “o meu amor me pediu seus enfeites; disse que estes serviriam como objetos que causariam saudade; quando ele estiver no meio dos Brancos, quando ele estiver no buritizal, sentirá saudade de mim”. Isso revela a distância dos lugares dos Brancos, como o buritizal era um lugar distante; ficando lá, seria fácil o esquecimento do amor da namorada.

No outro canto, também, aparece a palavra *kagaiha*. Este canto expressa o desejo de que o Branco venha, num momento da tristeza e de mágoa. A amante tem vontade de ir embora para longe, para minimizar a desgraça que ocorrerá. No mesmo canto é interessante observar que o Branco foi nomeado *kahü alii*, ‘que mora no céu’. No capítulo 4 explicarei as significações que o Branco tem para os Kuikuro.

### 3.2.8 *Jamugikumalu*

O próprio termo *Jamugikumalu* é arawak, *Yamurikumalu*, novamente com a adaptação do tepe alveolar para o flap uvular karib. Ele quer dizer ‘Hiper Chefes Mulheres’, lembrando a *akinhá* que conta a sua origem. Mello (2005:167) fala dos Wauja:

As mulheres da aldeia cantam junto com mulheres de uma outra aldeia, que por sua vez cantam numa língua diferente (o que me deu muita curiosidade de ouvir). Segundo os Wauja, os fatos relatados no *aunaki* de *Iamurikuma* se passou nas proximidades dos Kuikuro e portanto eles é que deveriam saber mais sobre *Iamurikuma*. Itsautaku, o pajé, disse que *Iamurikuma* não tem figura de *Apapaatae*

---

<sup>41</sup> Dizem que *kagaiha* seria palavra de origem tupi-guarani. Os primeiros povos que encontraram os Brancos falavam línguas tupi-guarani e eles, quando viram os Brancos, os chamaram de *karaiba*, *xamã*. Para os Kuikuro antigos, e ainda para os mais velhos ainda vivos, os Brancos são *itseke*, bichos-espírito. A mesma palavra é encontrada em Wauja e Mehinaku, *kaxaupa*; em Kamayurá é *kara'i*.

porque não era um *yerupoho* (um povo de antigamente), “foi mulher mesmo que se transformou em *apapaatae*, não tão antigamente”.

Hoje, acho que posso questionar as origens dos rituais do nosso povo. A leitura e a escuta de etnografias de rituais me levaram a querer tentar contribuir aos estudos já existentes feitos por pesquisadores ‘externos’. Segundo os mestres de narrativas *kuikuro*, os esposos das *Yamurikumanãu* queriam matar suas esposas por elas tê-los provocados com seus cantos durante o ritual; os homens morriam de ciúme dentro das casas. As mulheres diziam: “seus coitados, fiquem ai morrendo de ciúme à toa!”. Os esposos estavam com *sinikügü*, um sentimento forte de ofensa, e, então, planejaram aproveitar a pescaria para se transformarem em bichos-monstros (*itseke*); assim, comeriam suas esposas. Eles, porém, foram flagrados pelo personagem *Kamatahigagi*. E disso foram deflagradas revoltas e transformações inesperadas. Em suma, trata-se de uma festa feminina criada a partir de outra revolta das mulheres, em tempos antigos, quando elas decretaram de uma vez que iriam se transformar em *itseke* para esquecerem a violência de seus malditos esposos<sup>42</sup>.

A escuta dos cantos executados na festa *Jamugikumalu*, mostra que a maioria deles é em *karib* e uma minoria em *arawak*. Os cantos são os que animais-espírito ensinaram às *Jamugikumalu* ao longo de sua viagem por debaixo da terra, subindo para a superfície em diferentes pontos do território *karib* alto-xinguano, indo na direção daquela que iria ser a sua terra, a sua aldeia. Vejamos aqui um exemplo em *karib* e outro em *arawak*: :

*Ongogu* – pássaro ‘socó boi’ (*Tigrisoma lineatum*):

*Uotipügü otohake*

Minha comida é matrichã

*Uopekugu igapisu*

Minha comida é traíra

---

<sup>42</sup> Ver Franchetto (1996) para uma interpretação feminina do mito e do rito *Jamugikumalu* entre as mulheres *kuikuro*.

*Ũbüngetüingi iheke*  
Para ele não me engasgar (com seus espinhos)  
*Oooh oooh*

**Alua** (*Atsiji* em Kuikuro), ‘morcego’:

*Alua ihoho kuhehe*  
*Alua inukanatu eheee*  
Eu sou Morcego

Os animais ajudaram a compor os cantos *jamugikumalu*. A própria narrativa de origem da festa contém a sequência dos cantos que são nela executados: as línguas karib e arawak se misturam, se alternam, o tempo todo.

### **3.2.9 Ahugagü**

O ritual (A)hugagü lembra a origem do pequi e da traição, com o envolvimento de vários *itseke* no momento da descoberta da árvore do pequi. Por ser uma coisa nova, muitos animais queriam ser seu dono e queriam se alimentar de seus frutos, mas Tãugi e seu irmão Aulukuma foram impedindo que outros animais os comessem. Anta, por exemplo, queria provar, mas Tãugi mandou que Cutia se deitasse no meio do caminho fingindo ter sido envenenada pelos frutos do pequi. Morcego queria comer, mas ele foi obrigado a comer só a casca e, claro, ele a achou amarga. Assim foi acontecendo. Somente Papagaio, filha (bicho de estimação) de Tãugi, conseguiu ser inventor ou criador dos cantos do ritual. No princípio da história, Tãugi não sabia que existia o pequi. Depois foi prestar atenção no que sua filha Papagaio falava e viu os estranhos excrementos dela. Para descobrir o que era, pediu a sua mulher que fiasse uma cordinha de fio de buriti. Então, Tãugi amarrou o pé da sua filha para descobrir qual seria o motivo da sua felicidade. Assim começou a acontecer o ritual Hugagü.



A presença da língua arawak nos cantos Hugagü se justifica pelo fato de que Papagaio cantava tudo em língua de *ilainhango*, ‘outro povo daquele lado’. Vamos à transcrição de um canto:

*Ijepene tüka ahahu*  
*Ninhunitsa aaaa ahahu haja ahu*  
*Ihijepene, ihijepene*  
*Ihijepene a há ahu*  
*Igi hualakumagi nutuagitenu*  
*Kujakujakugimagi nutuagitenu*

### **3.2.10 Hüge Oto, mestre da flecha.**

Os cantos de Hüge Oto se dividem em várias suítes. Como vimos na Tabela 4, mostrada anteriormente, é uma festa interétnica. A idéia de fazer este ritual surgiu a partir da briga entre *Kangatahugu* (Tamanduá-Mirim) e *Ekege* (Onça Pintada). A briga foi provocada por uma aposta: o mais poderoso seria comedor de presas difíceis. Onça humilhava Tamanduá-mirim dizendo, entre risadas, que ele só comia capim e formigas. Os dois defecaram um sem olhar o outro, para averiguar a comida ingerida. Tamandua-mirim trapaceou e conseguiu trocar os excrementos. Depois de uma discussão, os dois foram atravessar o rio. Kangatahugu fingiu que não sabia nadar e que precisava de Onça para atravessar nas suas costas. Na travessia, Kangatahugu arrancou os olhos de Ekege. Este, depois de se recuperar das feridas nos olhos, organizou um ritual e mandou mensageiros para convidar o seu inimigo. Assim, a vingança poderia ser consumida. Ekege achava que comeria Tamanduá facilmente, visto que este morava sozinho. A *akinha* conta que Tamanduá fez o seu *andagü*, ‘o seu pessoal’, transformando os pelos de todas as partes do seu corpo em gente e assim chegou na aldeia anfitriã com um exército de queixadas, quatis, macacos e *ngohake* (onça companheira dos queixadas). Durante o ritual foram compondo os cantos, desafiando-se

e xingando-se uns aos outros. Tamandua-mirim dizia cantando que a onça era carniçeira, comedora de carne seca, etc.

Conforme o mestre de canto explica, esse ritual é proibido às mulheres porque nele se usa o chocalho de *kagutu*, a flauta cuja visão é interdita a elas. A mulher desobediente pode ser carregada e jogada de mãos em mãos pelos homens, ou se machucar. Vamos ver um exemplo de canto:

*Ejuku ejukutani*  
*Janumaka enügepügü*  
*Kalaminha*  
*Ejukutani*

Novamente, as palavras são em arawak, mas com a insinuação de karib. *Janumaka* é ‘onça’ em aruak; *enügepügü* parece uma palavra karib destorcida (*ingu-ki-pügü*, olho-tirar-PERF).

### 3.2.11 *Kehege*, rezas

*Kehege* em karib, *kewere* em Kamayura, *exekeki* em arawak, a ‘reza’ em si é fundamental para as nossas curas terapêuticas. Tãugi, com seus avôs Kuamutsini e Kaginditsugu, foram os criadores das rezas a partir de momentos precisos.

Quem aprende bem cedo, consegue ser mais eficaz como rezador. *Kehege otomo*, ‘os mestres de rezas’, já salvaram crianças à beira da morte. Por isso, eles também são pagos com objetos de valor tanto quanto os *hüati*, os pajés. O pagamento faz com que a reza tenha efeito. A reza pode ser boa e curar a doença e pode ser ruim piorando o problema. Existe rezador, feiticeiro e pajé, eles podem ser perigosos e matar alguém por meio da reza, por isso

nós Kuikuro precisamos ter cuidado com as pessoas quando pedimos para tratar nossos filhos, já que é obvio que tudo pode acontecer.

Os mestres explicam que para você ficar *tūdakuhengi*, ‘com boca eficaz’, é preciso se submeter a uma cuidadosa preparação, como comer frutos de certas plantas. Transcrevo uma reza executada por um velho mestre:

*Kimagunetoho*, ‘feito para parir’

*Fu, fu...*  
*Nagi nagi*  
*Nagi nagi hiju*  
*Kataisalatini*  
*Atsinhaũ*  
*amugika hu*  
*anitsumagika*  
*fu!*  
*Fu!*

Observamos a execução da *kehege*: primeiro reza-se em arawak; quando finaliza-se a execução, o *kehege oto* sopra sobre o corpo do paciente e pede o efeito em karib. Assim, toda reza é composta por uma parte em arawak e uma parte em karib. A primeira representa a conexão com a narrativa de origem. No caso de *kimagunetoho*, conta-se que no início do nosso mundo Atsiji (Morcego) rezou para seu filho Kuamutsini nascer, já que a mãe (*Jukuku*, ipê amarelo) teve dificuldade em dar à luz. O pai dela teve que chamar todos os povos - Gavião, *ĩ otomo* ‘os donos de raiz’, entre outros - para saber quem tinha namorado com a sua filha. Enquanto os povos chegavam à aldeia, as dores do parto continuavam fortes. No final, o pai da menina foi convidar o povo de Atsiji: “Ah, morcego, povo feio, não podem ser eles”, ele disse desanimado. Infelizmente tinham sido eles. Segundo contam, quando o pessoal de Atsiji se aproximou da aldeia, o bebê começou a se mexer. Um rapaz-morcego foi logo perto

da mulher para reza e o bebê nasceu com sucesso. Daí em diante, esta reza serve para ajudar a mulher que tem dificuldade em dar à luz.

A segunda parte da reza é em karib e é a fórmula performativa que deveria ter a eficácia de afastar ou eliminar o problema.

Vejamos outra reza que obtive do jovem Takuma, da qual transcrevo apenas a primeira parte, em arawak:

*Waganku* (repete 3 vezes)  
*Amugi*  
*Amugi*  
*Nujana*  
*Natua*  
*Natua*  
*Naku*  
*Fu, fu, fu...*

É interessante observar aqui que *amugi* em Yawalapiti corresponde a *anetü* em Kuikuro e *amunãu* em Mehinaku, sempre com o mesmo significado, ‘chefe’. *Natu* ‘eu’ e *nakwa* ‘dentro de’ são também palavras arawak. O personagem da narrativa associada a esta reza, Agakuni, a criou no dia em que começou a querer namorar com a sua própria irmã, objetivo alcançado. Hoje, esta reza serve para conquistar a mulher desejada.

### 3.2.12 Canto do pajé

*Nuajuni* (repete 3 vezes)  
meu maracá  
*Uni jatamagi natu*  
sou xamã da água  
.....  
*Ui jatamagi hinatu*  
eu sou xamã da cobra  
*Juajuni* (repete 3 vezes)  
meu maracá

No canto do xamã de novo encontramos uma língua arawak: *natu*, *uni*, ‘água’, *ui*, ‘cobra’, e *jatama*, ‘xamã’. Quando o xamã descobre que a alma (*akuã*) do paciente foi raptada por um *itseke* da terra, ele começa a cantar dizendo “sou o xamã da cobra” e ele vai recuperar a alma (*akuã tüilü*). No caso em que foi um *itseke* da água que raptou a alma do paciente, o xamã cantará “sou xamã da água”.

### 3.3 Línguas que se misturam, convivem e contrastam

*Ailoho hegei tugui unduhei, tugekuili hegei ete tüini. Tailila naha kupolü tapogila leha ete ipolü. Ete apogitsomi hegei egea kailü, gekuilene hegei.*

Todos os cantos se definem como *ailoho*, ‘feito para festejar’. Sem festa na aldeia, dizem os mestres dos cantos, a tristeza toma conta da comunidade, ela fica *kotühüngü*, ‘triste’. Todas as festas dos *itseke* são, para nos, *tapogingo*, ‘gostosas’. Alegria e felicidade são fundamentais para qualquer sociedade do mundo.

Os cantos *tolo*, *kagutu*, *kuãbü* são cantados nas festas. Com os *tolo*, as mulheres cantam as músicas-cantos tocadas pela flauta-*itseke* *kagutu*, flautas que elas não podem ver.

Diferentes em suas origens e realização, *kuãbü* é um ritual intra-étnico, enquanto *hagaka* é um ritual interétnico. São dois rituais de *itseke*. *Kuãbü* transmite sua mensagem por meio de cantos (em karib entre os karib, cada povo em sua língua); *hagaka* transmite sua mensagem através da fala, nos xingamentos (em karib entre os karib, cada povo em sua língua) contra o ‘primo’, o gênero de execução verbal típico desta festa. Notei que a intenção de xingar é a mesma, pois nos dois rituais podemos ficar xingando diretamente ou discretamente (para o inimigo não perceber). Os Kuikuro explicam que no ritual *kuãbü*, também, somente o primo tem o direito de falar cantando para outro primo. Tem um canto

*kuābū* que foi composto por alguém que diz: “se você fosse meu primo, deixaria você me criticar cantando”. Isso deixa claro que somente o primo cruzado pode, idealmente, desafiar cantando. As línguas se misturam somente na festa interétnica de encerramento do Hagaka, quando escutamos xingamentos em todas as línguas faladas pelas aldeias convidadas e anfitriã. O mesmo universo de línguas e dialetos diferentes se recria toda vez que as aldeias se juntam numa festa ou quando os mensageiros que convidam para uma festa respondem em sua língua aos discursos executados pelo chefe da aldeia convidada (*anetii itaginhū*, ‘fala do chefe’), este em sua própria língua: Kuikuro versus Kamayurá, Wauja versus Kalapalo, Kalapalo versus Kuikuro, e assim em diante.

Vimos, nos cantos, empréstimos do português e da língua bakairi, algo significativo para entender a formação da complexidade ritual do Alto Xingu. No tempo primordial, *kuge*, ‘gente’, como os Kuikuro, aprendeu com os *itseke* e, por sua vez, *kuge* passou para outro *kuge*, de modo que os cantos foram passando de pessoas a pessoas. No decorrer dessa transmissão, os cantos considerados como verdadeiros foram perdendo alguns significados e se tornaram incompreensíveis, mas o ritmo, o tecer dos cantos e o efeito continuam sendo os mesmos.

Podemos notar também que a vagina da mulher é vista pelo homem como inimigo. O pênis para a mulher é também inimigo, sendo perigoso porque gera o filho. A vagina também é perigosa na perspectiva do homem, porque ‘queima’. O homem, quando tem relações sexuais pela primeira vez, acredita que a vagina queima o corpo do rapaz, fazendo com que ele não possa crescer mais. Portanto, no dia das festas de *Kuābū* e *Hagaka*, a vagina pode ser xingada porque ela é nossa ‘inimiga’.

Dos cantos associados aos quinze rituais kuikuro, para treze rituais não podemos mais criar novos cantos, porque, se assim fosse, eles não teriam mais *apogu*, ‘efeito (para gerar felicidade)’. Do lado oposto, *kuābū*, *takuaga*, *atanga* vivem da invenção, da composição, que

nos permitem acrescentar, assimilar e manipular a vontade. Hoje, para as músicas da flauta *takuaga*, as novas gerações não param de acrescentar novas composições de acordo com seus gostos, mas sempre respeitando a estrutura composta por *sinagü*, *itsikungu* e *upügü*.

Deixei de lado outros personagens importantes, como *Aulati*, componente do ritual de *Hüge Oto*, teatro da fala kalapalo, variante, como o Kuikuro, de uma língua comum, o karib alto-xinguano. A partir do momento em que as pessoas vestem a máscara de *Aulati*, esta começa a falar em Kalapalo.

Da narrativa das origens do *kagutu* - *kawoka* em aruak – aprendemos que todos os cantos eram de algum povo e que os antigos xinguanos aprenderam ouvindo cantos de outros povos vizinhos de várias formas. Os antepassados deveriam ter aprendido sempre com outro povo. Posso dar outro exemplo. Antigamente, meu avô aprendeu os cantos de *Unduhe* dos Kalapalo, e hoje nosso *anetü*, Afukaka, aprendeu a cantar uma suíte do canto de *Unduhe* dos Wauja, onde foi aprendiz de um mestre. Há sempre acontecimentos de aprendizado.

Minha análise pode confirmar o que outros pesquisadores (Franchetto, Fausto, Hekenberger, Bastos, etc) já apontaram: a presença forte da ocupação dos Arawak na região do Alto Xingu. Isso não ocorreu à toa. Nossa *akinha* de origem explica que os irmãos gêmeos criadores pertenciam a dois povos diferentes: Aulukuma, nosso antepassado, era de origem arawak e nomeava todas as coisas em arawak. Taügi era antepassado dos Brancos. Visto pela antropologia, etnologia e arqueologia, o fato é que conforme cada povo chegava ao Alto Xingu, na maioria dos casos se refugiando da perseguição dos Brancos, ele levava sua cultura e recebia a que encontrava. É o que os cantos nos mostram, não tanto do ponto de vista musical, mas sim, do ponto de vista lingüístico, antropológico e histórico.

## Capítulo 4

### *Kitaginhū agaketühügü*

#### Líguas partidas

*Itsekei gele katamini*, ‘quando nós éramos ainda espíritos’: assim falamos quando queremos nós nos referir a um passado muito remoto, o tempo em que não havia diferenças entre humanos e não-humanos e todos eram *itseke*, ‘espíritos’ (ou ‘hiper-seres’, na tradução proposta por Franchetto). Naquele tempo, todos falavam a mesma língua. O mundo era todo igual e não tinha nenhuma distinção lingüística entre os animais, as aves e os homens. Os pássaros, todavia, não se sentiam bem com essa língua/linguagem comum, eles queriam outra, a própria, *itsu*. Eles pensaram em matar um *itseke*.

Os *akinha oto* (mestres das narrativas) contam que “no tempo mítico, todos eram seres sobrenaturais; homens e animais falavam e se comunicavam” (Franchetto e Leite, 2004: 9). Nessa época os *ngiholo* (antepassados) ainda falavam com os *itseke* e com os animais. Eles afirmam que nós tínhamos uma língua só, não havia distinção nenhuma entre as línguas dos seres humanos, dos seres animais e dos seres espíritos. Teve um dia em que os pássaros decretaram que a sua própria língua não deveria ser igual à língua dos humanos e que deveria ser diferentes. Para isso acontecer, tiveram que matar a Hiper-Tracajá, *Hikutaha Kuëgü*, *Kusetange*, e assim eles conseguiram passar a comer ou engolir todas as carnes, e conseguiram uma outra língua. Esta se transformou em *itsu*, que é diferente da língua humana. Vamos ver a *akinha*, a narrativa, que conta esses acontecimentos.

Para acabarem com a existência de uma única língua, os pássaros tentaram matar *Hikutaha Kuëgü* (Hiper Tracajá) a fim de aproveitar suas carnes, gordura e pele. Todos os



pássaros poderosos como o gavião real e outras espécies de gavião tinham tentado matá-la, mas sempre foram derrotados por ela. Quando eles estavam quase desistindo, receberam uma notícia de um rapaz da aldeia que tinha apanhado do pai, por causa dele ter violado uma regra cultural da vida de resguardo: ele comeu peixe, apesar dos pais proibirem que o fizesse. Magoado, o rapaz não resistiu à dor causada pelos golpes do pai e decidiu ir embora de casa, abandonando sua esposa e seu filho, e foi embora para o mato. Segundo contam, ele foi pedindo para os animais e as cobras que o ajudassem a transformá-lo em animal (*ngene*), mas todos recusavam. Enquanto isso, o chefe dos pássaros escutou que tinha alguém precisando de ajuda. Os pássaros resolveram mandar *Kugipiso*<sup>43</sup> convidar o rapaz a participar de um desafio. Como ele não queria mais viver neste mundo, ele aceitou o convite. Assim, ele foi convencido a matar Hiper-Tracajá. Porém, não conseguiu realizar o desejo dos chefes dos pássaros e acabou sendo morto por *Hikutaha-kuẽgü*, e devorado pelo *itseke* dela, o seu *isandagü* (os seguidores). Afinal, todos os pássaros ficaram com vergonha.

*Kugipiso* contou que o rapaz tinha um filho que podia ser chamado para vingar o pai. O chefe o mandou para visitar o filho e ele foi; encontrou o menino na aldeia. *Kugipiso* lhe disse que o pai tinha sumido, que estava na aldeia dos pássaros e que o menino poderia visitá-lo. O menino recusou o convite porque era ainda pequeno. Outra vez, *Kugipiso* levou urucum e ensinou uma reza, para que a mãe o pintasse e rezasse de modo que ele crescesse o mais rapidamente possível. Com este urucum, ele cresceu rápido. Quando se tornou rapaz, *Kugipiso* decidiu convidá-lo para visitar o pai na aldeia dos pássaros. Levou-o. Quando chegou à aldeia, logo foi procurar o pai dele. Cada um se apresentou como se fosse o pai, mas ele não os reconhecia, via que todas as pessoas eram diferentes do pai. Então perguntou pelo pai de verdade. Eles contaram a verdade: o pai tinha sido morto por *Hikutaha Kuẽgü*. Ele

---

<sup>43</sup> *Kugipiso* é o mensageiro dos pássaros, *tolo ngingokugu*.

ficou muito magoado e furioso. Disseram-lhe que poderia matar aquele que matou o pai. Como ele estava com raiva, aceitou e, finalmente, conseguiu matar *Hikutaha Kuëgü*.

Para dividir a carne desta em quantidades certas, mandaram os beija-flores para convidar outras aldeias dos pássaros. Os mensageiros, todavia, acabaram ficando no meio do caminho comendo as flores. Enquanto isso, os pássaros convidados chegaram à aldeia anfitriã. Como os mensageiros não chegavam nunca, resolveram dividir as carnes de Hiper-Tracajá antes.

Enquanto isso, os beija-flores convidados chegaram, enquanto os outros pássaros já estavam testando as suas novas línguas (*titsuko*): os gaviões, *kaintiso*, *kusauka*, *akã*. Cada pássaro foi experimentando a sua língua. Logo no começo, aprovaram o canto do gavião. Tucano teve que trocar com *akã* e *kaintiso* com *tukuti*.

No final da história da distribuição das carnes, *Ogomügü*, o rapaz herói que tinha conseguido matar Hiper-Tracajá, foi quem escolheu o destino de cada pássaro, falando para onde cada um iria viver. Os que comeram a carne, ele resolveu deixá-los viver aqui na terra; os que não conseguiram comer a carne, ele resolveu levá-los ao céu. Assim, nossa língua (dos humanos e dos *itseke*) se apartou do mundo dos pássaros e dos animais. Grande vitorioso, *Ogomügü* conseguiu se tornar *Kahü Oto* (mestre/dono do céu) e dos pássaros *itseke*, que vivem na aldeia celeste, e que, como tais, continuam falando a nossa língua até hoje (*kitaginhü ganingo ou kitagindzingo*, o que é como a nossa fala).

#### **4.1 Representações sobre linguagem, línguas, seres falantes e não-falantes**

A *akinhá* que conta a morte de *Hikutaha Kuëgü* nos introduz ao léxico específico dos termos usados para significar modos de expressão e comunicação, verbal e não-verbal. Como vimos, os pássaros e os animais que ficaram na terra, começaram a usar uma outra ‘língua’

(*aki*), que chamamos *itsu*. Para nós, os pássaros não cantam (*iginhu*), mas têm *itsu*, sua língua (*aki*). Os humanos falam (*kilü*) suas línguas (*aki*) e cantam (*iginhu*); os *itseke* falam como os humanos e cantam.

Como disse, os Kuikuro chamam o canto dos pássaros de *itsu*, em português é diferente, fala-se “o canto do pássaro”. Aqui está a lista dos seres que têm *itsu*: cobra, sapo, jacaré, grilo, entre outros animais. O jacaré também emite seu *itsu*, ele faz *nhungkulu* quando está protegendo seu ninho e seus filhotes, anunciando que o predador não pode se aproximar dele. Nesse momento ele emite seu *itsu*. Onça, cachorro, bicho d’água (*itseke*), até pessoa faz *nhungkulu* quando está com muita raiva, ficando murmurando e falando mal de alguém. É *itsu* também o som emitido por um instrumento musical, como as flautas *takwaga*, *atanga*, *kagutu* e *kuluta*. Os mestres de flauta afirmam que quando *kagutu* é tocado no momento especial do ritual chamado de *itsangoho*, neste momento a flauta *inilu*, chora, choraminga para o seu dono, assim este é obrigado a oferecer-lhe comida. Outra flauta, *kuluta*, uma flauta pequena, também chora quando canta uma música sagrada, *takwaga* é outra flauta que faz a mesma coisa, todas elas choram. Quando não se executam as músicas sagradas, normalmente interpretamos que as flautas estão ‘cantando’, cantam as músicas: *iginhundagü*.

Somente o ser humano pode ter *itaghü*, fala, conversa com outros. Rádio, telefone e televisão também ‘falam’ (*uãma haju kitagü*, o que está dizendo o rádio?), exatamente como se diz em português.

Quando o pajé, *hüati*, fuma seu charuto, ele entra em transe e nesse momento escuta os pássaros, os animais e outros não-humanos falando nossa língua. Na vida real os não-humanos têm *itsu*, mas o pajé diz: “*utetaiha*” *kuge kilü/itseke kilü/ekege kilü/kui kilü* – “eu vou” gente falou, espírito falou, onça falou, xexéu falou - todos *itseke* através do pajé. Somente o pajé pode escutar o espírito falando, as pessoas comuns não ouvem a fala do *itseke*. Isto é possível somente no caso da pessoa estar muito doente, quando ela é capaz de

ouvir a fala dos *itseke* e dos animais, ou quando ela, ou alguém de sua família, está prestes a morrer, situação em que *itseke* aparece como *ahintsa* <sup>44</sup>.

O termo *sakinhatu* merece uma análise. No início do nosso mundo, Taügi e Aulukuma organizaram uma guerra contra o povo do pai Nitsüegü. Taügi inventou os pássaros *kakihani*, ‘noticiantes’, como *kakã*, *hitsagu*, *itsuni-pagisü*, para que eles avisassem ao povo que a guerra iria acontecer. Somente cutia e papa-mel tinham pressentimento do que iria acontecer. Eles tentaram avisar aos outros, mas ninguém acreditou. Enquanto isso, os dois irmãos gêmeos ficaram armando a guerra contra os animais. Nesse tempo Taügi esculpiu pedaços de arcos, bordunas e flechas, e os fez transformar em pássaros *kakihani*. Quando ouvimos esses cantos, falamos que os pássaros estão *itsundagü* e falando, não cantando. Por isso usamos a raiz *aki*, palavra/língua. Antigamente, nosso povo sabia da chegada dos inimigos, prestavam atenção às notícias que os pássaros *kakihani* anunciavam. Hoje em dia ainda prestamos atenção aos pássaros e à natureza, que nos falam. Os pássaros, acima mencionados, foram criados exatamente para servirem como previsão de algo ruim.

A onça também pode dar notícia boa ou ruim. *Isakinhatundagü*, ela está contando notícia, geralmente, ela anuncia coisas ruins. A raposa também conta notícias ruins. Quando escutamos *itsu* de *sogoko* ‘raposa’, interpretamos que ele está noticiando coisa boa ou ruim: a chegada de um visitante, ou a doença de uma pessoa ou até mesmo uma epidemia (*kugihe*, vírus). Os Kuikuro acreditam que, depois que morremos, voltamos ao mundo dos vivos em formas de pássaro coruja (*akututu*) ou de animal raposa (*sogoko*).

Os mortos visitam seus parentes, tentam falar a língua dos vivos, mas estes escutam somente o *itsu* dos mortos. Na verdade não conseguimos entender o que eles falam.

---

<sup>44</sup> *Ahintsa* pode ser traduzido, muito aproximadamente, como ‘aparição agourenta’. Alguns animais têm o poder de se transformar em *ahintsa* para dar avisos de que algo ruim está para acontecer.

É interessante ver como escutamos o barulho das máquinas. Para denominar isso, usamos outro termo, *ihutsu*. Avião, carro, trator, etc., têm *ihutsu*, barulho. Chuva, vento, onda, fazem *ihutsu*, cidade faz *ihutsu*. As falações de uma multidão de pessoas provocam *ihutsu*, quando escutamos uma pessoa falando demais, então vira como *ihutsu*. *Kugeko hutsundagü*, as pessoas estão falando todas ao mesmo tempo, não dá para entender.

Para falar do estrondo do trovão usamos outro termo, *etuöli*. Todas as coisas que emitem barulho de estrondo, como foguete, bomba, etc, todos fazem *etuöli*.

Quando as pessoas imitam pássaros e animais, falamos que elas fazem *itsu*. *Kui*, o pássaro xexéu, faz *itsu*. Sabemos que o xexéu imita vários cantos de outros pássaros. Enquanto ele imita qualquer canto, falamos que ele está *itaginkugundagü*, ele está falando a ‘língua’ de outros pássaros.

O caçador *itsuninango* (literalmente, o que vai para o mato) imita o assobio ou os cantos dos animais, a fim de atraí-los para matá-los. Ele imita macaco (*kajü*), rei-congo (*küngüa*), arara (*tahitse*), tucano (*kahoko*). Ele, por exemplo, *kajü itsunenügü iheke* (ele está fazendo macaco fazer *itsu* ou ele está imitando *itsu* do macaco); também *kajü hunügü iheke* (ele imita macaco ou ele representa um macaco, como num desenho figurativo).

Nas línguas humanas existem onomatopéias e ideofones. Segundo certas hipóteses, estas palavras conservam a semente da origem da linguagem. São palavras especiais que pertencem ao léxico de qualquer língua. Os lingüistas sempre estão em busca de uma explicação da origem da língua ou da linguagem, assim como outros pesquisadores de diversas áreas também estão em busca de uma explicação, seja ela precisa ou aproximada:

Uma das primeiras teorias sobre a origem da linguagem humana é que as palavras surgiram das tentativas de imitar os sons produzidos pelos animais, como *quá-quá*, *bem-ti-vi*, *cuco*, e os sons da natureza circundante, como o farfalhar das folhas, o correr das águas, o barulho do vento e da chuva, por meio de sons sibilantes ou chiantes, como *s*, *z*, *ch*, de nasais murmurantes, como *m*, e de líquidas, como *l* e *r*. A imitação tornava-se a palavra que designava o objeto. Essa teoria, conhecida como teoria onomatopaica, evoca a seu favor a existência de onomatopéias em todas as línguas. (Franchetto & Leite, 2004:12).

Como qualquer outra língua, as línguas xinguanas são ricas em ideofones (onomatopéias que já são elementos lexicais). Nomes de animais, insetos, aves, cobras e de determinadas ações são de origem onomatopaica. Em Mehinaku, a arara pequena é *kaii-kaii*; *tüku-tüku* significa ‘beber’ (uma maneira de beber). Assim, penso: como e quando isso aconteceu na nossa língua? Quem falou ou viu estes sons produzidos pelos seres vivos (já que som saliente só pode vir de um ser vivo)? Suspeito, simplesmente, que os primeiros homens escutaram esses sons para eles salientes, começaram a reproduzi-los, vocal e verbalmente, e, aos poucos, os transformaram em signos. Vejamos alguns exemplos:

Pássaros: *kogo-kogoti*, *hokugeũ*, *tegu-tegu*, *pigu-pigu*, *kui-kui*, *kakanha*, *kuaku*, *hítsahã*, *hiküjüji*, *tsügi*, *hõuhõugu*, *otsitsigi*, *tsüinkgi*, *tügüju*, *tuku-tuku*, *jakugugu*.

Peixes: *nkgügi*- *nkgügi*, *kugu-kugu*, *ehu*.

Sapos: *paga-paga*, *kagau*.

Insetos: *tsigi-tsigi*, *toko-toko*, *dzuẽngi*, *küekiie*

Quando os Kuikuro viram as novidades trazidas pelos Brancos, como um motor barulhento, começaram a nomear qualquer motor de *totototo*, se referindo ao barulho que a máquina emitia. Do mesmo modo, as mães começaram a chamar o avião, para seus filhos pequenos, de *buu* [*βuu*]. Podemos considerar como de origem onomatopaica a palavra *nanaũ*, uma palavra *egipaneloho* (feita para aprender) usada pelas mães e seus filhos pequenos (até dois anos de idade) para se referir ao Branco, já que o que mais se escuta dos Brancos é “não, não”. Em suma, o som emitido por seres vivos ou por coisas capazes de produzir um som saliente, se tornou o próprio nome do ser ou da coisa, num processo metonímico.

Nas narrativas kuikuro encontramos e escutamos vários ideofones. Muitos deles denotam formas de andar, de cortar as coisas, de raspar coisas e pessoa. Essas palavras dão riqueza e expressividade à arte de contar:

*tsogo-tsogo* - barulho de furar ninho de pássaro

*tepu-tepu* – uma pequeno objeto redondo caindo na água  
*póó* - peixe comendo  
*tsiu* - quebrar galho de árvore com rapidez  
*tiki* - a pessoa entra em casa  
*ti-ti-ti-ti* - andar da pessoa  
*tsiu, tsiu, tsiu, tsiu* - barulho de arranhar o corpo com arranhadeira  
*tã tã tã* - início de música de flauta *atanga*, quando o som do instrumento é reproduzido pela voz.  
*kü-kü-kü tsokü* - tirando alguma coisa de um contenedor (por exemplo, um saco).

Durante a execução de narrativas, os mestres usam ideofones para denotar acontecimentos e ações feitas pelos personagens.

No interior da Terra Indígena do Xingu, temos quatros regiões: o Alto, o Médio, o Baixo e o Leste do Xingu. No Alto Xingu habitam nove etnias distintas: Kuikuro, Kalapalo, Nahukwa, Matipu, que formam o sub-sistema de língua karib; Yawalapiti, Wauja, Mehinaku, falantes de duas línguas arawak sendo que os dois últimos falam variantes de uma mesma língua; Aweti e Kamayurá (ou Apyap, como diz meu informante Kanawayuri Kamaiurá), duas línguas da família Tupi-Guarani, Tronco Tupi; no Médio Xingu vivem dois povos, os Ikpeng (Karib) e os Trumai (língua isolada), no Baixo Xingu moram mais dois povos, os Kayabi (Tupi-Guarani) e os Yudja (Tupi); ao leste da TIX vivem os Kĩsêdje e os Tapayuna, ambos falantes de língua Jê. As terras indígenas são multilíngües. Desde sempre?

## **4.2 O Xingu antes e depois dos Brancos**

Antes de tudo, os povos do Alto Xingu viviam tranquilos, sem se preocuparem com a demarcação ou divisão da terra, mas sim cada etnia tinha seu território com uma fronteira imaginária. Nessa época, ainda existiam muitos *ngikogo*, índios bravos, os índios dos índios,

assim como na Europa havia povos bárbaros que atacavam outras regiões da Europa. Os índios bravos raptavam mulheres e crianças. Os mestres de narrativa contam que os feiticeiros eram sempre acusados de fazer a miniatura (*hutoho*) do índio bravo, eles faziam isso para assustar e dar medo nas pessoas; segundo contam, isto atraía os índios verdadeiros. Nas aldeias antigas da lagoa Tahununu, que está localizada à margem direita do rio Culuene, os índios bravos atacavam nosso povo. Segunda a narrativa, eles enfrentavam o arqueiro (*tahaku oto*) Tamakahi, um herói que enfrentava os índios bravos. A narrativa (*akinhá*) conta que esses ataques terminaram quando um chefe da aldeia Tahununu cansou de enfrentar os índios bravos - um povo canibal (*kengeni*, nosso comedor) e falante de outra língua - e resolveu casar sua filha com um dos chefes guerreiros inimigos. Nessa época, as aldeias eram muito populosas, como confirmam hoje os arqueólogos. Mesmo depois do casamento, a guerra ainda continuou por um tempo. Muitos índios bravos continuaram a perseguir o herói Tamakahi. Eles só conseguiram derrotá-lo porque aliaram-se com outras etnias (os antepassados dos Aweti, Bakairi, Kĩsêdje, etc.). Assim, a guerra acabou quando o herói foi morto. Para entendermos por que a guerra acontecia, precisamos voltar à *akinha* de origem dos povos<sup>45</sup>.

Contam que nossos criadores Kuamutsini e Kuatungü resolveram esculpir as madeiras, a fim de transformá-las em mulheres. As mulheres eram enviadas para casar com o chefe dos Jaguares, *Nitsuëgü*. No final da *akinha* somente duas irmãs chegaram à aldeia dos Jaguares, outras quatro irmãs morreram no meio do caminho. Uma morreu ao fazer sexo com a anta, outras duas morreram de água venenosa e última foi morta pelas próprias irmãs. Assim, apenas duas irmãs conseguiram chegar à aldeia da onça, depois de ultrapassarem vários obstáculos. Depois de algum tempo, um das esposas de Nitsuëgü ficou grávida. Mas a

---

<sup>45</sup> A nossa história que os brancos chamam de mito, os Kuikuro denominam *akinha*, usando um só termo para qualquer tipo de história.



sogra-onça suspeitou que a nora tinha nojo dela, e por isso a matou. Ela estava grávida de gêmeos, que só conseguiram nascer porque tiveram parteiras especiais (formigas e outros insetos), que os tiraram da barriga da mãe morta. Assim, nasceram os dois filhos gêmeos do Jaguar: Taŭgi e Aulukuma. Como a outra mulher de Nitsuëgü não engravidava, os dois irmãos tiveram a idéia de engravidar a irmã da mãe deles, por meio do pó da flecha. Eles queimaram pedaços de flecha e com a cinza temperavam a comida da tia. Assim, ela ficou grávida. Como a gravidez foi causada pela cinza da flecha, todos os filhos que nasceram da irmã da mãe seriam povos indígenas bravos. Junto com eles, nasceu também o Branco. Depois do nascimento dos irmãos, os gêmeos comandaram a guerra contra o povo do pai, que eram todos animais, para vingar a morte de sua mãe.

No fim da batalha, Taŭgi juntou todo mundo para impor a ordem. Segundo a *akinha*, Taŭgi disse: “a partir de agora cada povo irá numa direção diferente. Um dia, quando vocês se encontrarem, em qualquer lugar, vocês farão guerras entre vocês”. Cada povo partiu, cada um com sua língua diferente. Os mestres de narrativa (*akinha oto*) afirmam que, por isso, nossos povos guerreavam entre si antes da invasão do nosso território pelos Brancos. Essa guerra durou até os anos de 1960. Quando a civilização ocidental atingiu em cheio nosso sistema social e cultural, os indígenas, que tinham uma tradição guerreira, pararam de fazer isso. Os Ikpeng são um exemplo: eles vieram para a região dos formadores do Xingu no início do século XX e viviam em estado de guerra com seus vizinhos alto-xinguanos.

As relações entre os *kuge* e os *ngikogo*, ‘índios bravos’, que habitavam os territórios vizinhos, sempre foram tensas, ora com conflitos belicosos, ora com alianças instáveis. Os mais velhos ainda têm lembranças vivas daquele tempo. Meu pai me contou que, quando ele era uma criança, os Txicão (Ikpeng) atacaram uma aldeia. Como ele era ainda criança, ficou assustado, correu na direção onde os inimigos estavam agrupados; enquanto isso, o outro tio dele o viu correndo e foi atrás para pegá-lo. Meu pai lembra que muitas pessoas correram para

se esconderem no mato. Depois do ataque dos Txicão-*waxayu*<sup>46</sup>, a comunidade mehinaku resolveu mudar a aldeia para outro lugar, onde o inimigo não pudesse chegar. Depois de muito tempo, os Mehinaku lembram que, na época em que os pequis estavam florescendo, foram visitar o pequizal que eles tinham deixado na área antes ocupada. Foram três pessoas. Ao chegarem ao porto da aldeia antiga, perceberam que o mato estava diferente, parecia que iriam encontrar índios bravos. Uma pessoa resolver ficar para pescar enquanto outros foram visitar o pequizal. Quando chegaram próximo da aldeia antiga, avistaram alguém correndo por debaixo do pequizal, logo suspeitaram que fosse um Txicão à procura das aldeias mehinaku. Meu avô mehinaku<sup>47</sup> tinha uma carabina, mas apenas três cartuchos. Ele ficou tão assustado que atirou com um cartucho atrás dos índios, que correram para o mato. Como o tio do meu pai conhecia bem o lugar, ele deu uma volta usando um atalho para esperar os índios, já que ele sabia que alguém passaria por lá. Ficou agachado. Poucos minutos depois, viu uma pessoa que vinha correndo com os olhos arregalados; mesmo assim não conseguiu ver que alguém o estava esperando. Assim que se aproximou, o Mehinaku deu um tiro, que pegou na barriga do inimigo; este caiu no chão e o tio correu para dentro do mato com seus outros companheiros. Esta é a história do último ataque dos Txicão/Ikpeng à aldeia dos Mehinaku.

A pesquisa arqueológica parece mostrar que os primeiros povos que habitaram a região do Alto Xingu eram povos ceramistas que falavam (e ainda falam) uma língua da família lingüística arawak, enquanto os povos que falam uma língua família karib teriam chegado depois a essa região (Heckenberger, 2001).

Segundo os mestres de narrativas kuikuro, contudo, nosso povo surgiu ali mesmo e sempre fomos habitantes originais daquela terra. De qualquer modo, concordamos que vários outros povos foram chegando depois ao Xingu, formando o sistema cultural xinguno. Cada

---

<sup>46</sup> *Waxayu* é termo mehinaku (arawak) para o karib *ngikogo*, 'índio bravo'.

<sup>47</sup> O nome do tio materno do meu pai é Imi.

povo trouxe uma contribuição na formação da cultura xinguana e hoje podemos apreciar o resultado complexo dessa formação. Aqui não podemos esquecer-nos da diversidade lingüística. Hoje, no Xingu contamos com os quatro principais agrupamentos lingüísticos da América do Sul (Tupi, Karib, Arawak e Jê), além de uma língua isolada que é a dos Trumai. Na Terra Indígena do Xingu vivem quinze povos indígenas, cada um com sua ‘língua’ distinta.

A área do Alto Xingu foi denominada pelo *kutãupiügiiko*, ‘nosso avô’, Eduardo Galvão, de área do uluri. Esta é uma palavra kamayurá, que entrou no Português e que se refere à vestimenta pubiana das mulheres (um triângulo de entrecasca com um cordel de buriti); em Kuikuro seria *entungi*. Realmente, entre os povos que habitam a área sul da TIX, as mulheres usam tradicionalmente esta vestimenta. Hoje, assistimos ao resultado da grande mistura das culturas e das línguas dos povos que vivem na TIX. A complexidade dessa mistura nos deixa, muitas vezes, confusos, sem entender qual seria a origem de cada família xinguana.

#### **4.3 Breve histórico dos povos de língua karib**

Em um primeiro momento, eu achava que todos conheciam os Kuikuro, depois achava que todos deveriam conhecer a Terra Indígena do Xingu. Quando saí da minha aldeia, me deparei com tudo aquilo que me deu a idéia da imensa diversidade cultural e lingüística do mundo. Descobri, então, o que havia de diverso no meu próprio mundo. Não conhecia até mesmo os nomes e as populações indígenas que vivem no estado de Mato Grosso. Quando comecei a viajar por alguns estados do Brasil, descobri que muita gente não conhecia meu povo, minha língua, minha cultura como um todo. Imagino que a maioria das pessoas não conhece a história, formação, culturas e línguas do nosso país. Estamos no século XXI e a

grande maioria dos brasileiros ignora a imensa diversidade de povos indígenas que aqui vivem.

Estima-se que, na época da chegada dos europeus, fossem mais de 1.000 povos, somando entre 2 e 4 milhões de pessoas. Hoje, a maior parte dessa população distribui-se por milhares de aldeias, situadas no interior de 653 Terras Indígenas, de norte a sul do território nacional. Segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA), a população indígena no Brasil atual está estimada em 600 mil indivíduos, sendo que deste total cerca de 450 mil vivem em Terras Indígenas (e, em menor número, em áreas urbanas próximas a elas), enquanto outros 150 mil encontram-se residindo em diversas capitais do país. É importante ressaltar que o censo populacional realizado em 2000 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) indicou que a parcela da população brasileira que se auto-declarou genericamente como ‘indígena’ alcançou a marca de 734 mil pessoas.

Atualmente encontramos no território brasileiro 233 povos, falantes de cerca de 180 línguas diferentes. Como diz Sérgio Meira (2006:157):

Algumas têm apenas um ou dois falantes e estão prestes a desaparecer; outras contam com mais de 10.000 falantes e parecem ter seu futuro assegurado, pelo menos a curto prazo. Contudo, mesmo nos melhores casos, as populações são pequenas: nenhum grupo chega sequer ao tamanho de uma cidade brasileira de pequeno porte. É essa pequenez dos grupos indígenas que os torna, em geral, invisíveis à maioria dos brasileiros, que se contenta em ver no Brasil um país de uma língua só.

O que me interessa aqui é falar de línguas indígenas e da sua história, olhando para o surgimento das diferenças, com foco na família lingüística karib.

As línguas nativas se agrupam por parentesco (uma origem comum) em dois troncos (Tupi e Macro-Jê) e várias famílias. O tronco Tupi tem 10 famílias. O tronco Macro-Jê também tem 10 famílias. Há 16 famílias que não se incluem nos troncos mencionados e tem, ainda, 8 línguas isoladas e 2 línguas crioulas (Moore et alii, 2008).

Continua Meira (2006:158-159):

As várias línguas indígenas brasileiras são, em geral, bastante diferentes entre si. Algumas delas são tão afastadas umas das outras (e também do português) quanto, por exemplo, o chinês, o inglês o árabe. Outras, porém, são parecidas entre si como o português, o espanhol e o italiano. Há, portanto, *famílias lingüísticas* no Brasil, comparáveis à família das línguas neolatinas (português, espanhol, catalão, italiano, francês, romeno) ou à das línguas germânicas (inglês, holandês, alemão, sueco, norueguês, islandês). O parentesco se torna evidente na comparação do vocabulário dessas línguas... O mesmo ocorre com as línguas indígenas brasileiras:

Tabela 5: comparação de palavras em algumas línguas indígenas brasileiras

Tiriyó	Katxuyana	Kuikúro	Makuxi	Kamayurá	Aweti	Mawé	Português
<i>tuna</i>	<i>tuna</i>	<i>tunga</i>	<i>tuna</i>	'y	'y	'y 'y	água
<i>konopo</i>	<i>konoho</i>	<i>kongoho</i>	<i>kono'</i>	<i>aman</i>	<i>aman</i>	<i>ja'mang</i>	chuva
<i>ëema</i>	<i>osma</i>	<i>ama</i>	<i>e'ma</i>	<i>ape</i>	<i>ape</i>	<i>mu'aap</i>	caminho
<i>okomo</i>	<i>okomo</i>	<i>õkõ</i>	<i>okong</i>	<i>kap</i>	<i>kap</i>	<i>ngap</i>	vespa
<i>jê</i>	<i>jô</i>	<i>i</i>	<i>je</i>	<i>Ãi</i>	<i>ãi</i>	<i>hãĩ</i>	dente

Olhando-se para os exemplos acima, é fácil ver que o Tiriyó, o Katxuyana, o Kuikuro e o Makuxi formam uma família, a qual recebeu o nome de família *Caribe* (ou *Karíb*), enquanto que o Kamayurá, o Aweti e o Mawé formam outra, a família (às vezes chamada “tronco”) *Tupi*. Estas duas famílias são bastante grandes, cada uma com cerca de quarenta línguas. Além delas, há também muitas outras famílias lingüísticas na América do Sul...

Ainda segundo Meira (op.cit.), o nome ‘Caribe’ existe somente na história; desde o século XIX já não há falantes de uma língua chamada ‘karib’. Também quase não há mais falantes de línguas karib no litoral norte da América do Sul. A maioria das línguas karib, hoje, está no interior da região guianesa e entre o rio Orinoco, na Venezuela, e o estado de Roraima, no Brasil. Fora desta área, há apenas algumas línguas no sul: o Arara, no sul do

Pará; o Ikpeng no meio Xingu; a língua karib alto-xinguana (com seus dialetos); o Bakairi, ainda mais ao sul, nos rios Paranatinga e Arinos. Umas poucas línguas estão geograficamente isoladas, como o Yukpa, perto do lago Maracaibo, no norte da Venezuela, e o Karihona, com alguns poucos falantes ainda vivos no rio Caquetá, na Colômbia.

Diz Meira (op.cit.:161) que:

Parece haver razão para se supor, para esses casos, uma emigração a partir da área central venezuelo-guianense: os Karihona são claramente recém-chegados à Colômbia (e sua língua é muito próxima à de certas línguas das Guianas, como o Tiriyo, o que sugere que tenham vindo há não muito tempo no Suriname), e os Bakairi, cuja língua (embora muito mais remotamente) apresenta certas características que a ligam a línguas guianenses (p.ex. com o Apalaí), ainda mantêm em sua tradição oral a memória de que “vieram do norte” onde “atravessaram rios enormes.

Continuamos citando o artigo de Meira (op. cit.: 162):

Na época do descobrimento, línguas da família Caribe estiveram entre as primeiras a serem encontradas pelos europeus (junto com línguas da família Arawak, que também eram faladas nas ilhas do Caribe). A própria palavra “caribe” provém de uma língua desta família (onde há freqüentemente termos parecidos, como *kari’na*, *karifna*, *karipono*, *karipuna* etc., todos significando “ser humano”, “gente” “*kuge*”), e foi o termo adotado pelos europeus para se referirem aos falantes de línguas Caribe que encontraram nas ilhas do Caribe e nas costas das três Guianas e da Venezuela. De fato, mesmo hoje em dia, a língua mais falada da família chama-se “caribe” (em inglês, *Carib*) ou “galibi” (ou *Karinya*, para os seus falantes). Da palavra “caribe” deriva-se também “canibal” (freqüentemente “caribe” ou “caribal” nos primeiros textos europeus), pois os falantes de línguas Caribe tinham a reputação de comerem carne humana, o que impressionou os europeus. (Note-se que, até hoje, um dos nomes da piranha no espanhol dos países amazônicos é “pez caribe”, ou “peixe caribe”). As primeiras línguas Caribe foram encontradas pelos europeus nas ilhas do Caribe e no litoral das Guianas (Galibi) e da Venezuela (Chayma, Cumanagoto) já na época do descobrimento da América, mas seu parentesco permaneceu desconhecido até que um missionário jesuíta, o padre Filippo Salvatore Gilij, observou a semelhança entre as línguas Caribe da área onde ele trabalhava (o médio Orinoco, na Venezuela, onde se falavam o Tamanaku, o Pareka, o Avarikoto etc.).

Meira menciona todos os viajantes, cronistas, missionários e etnógrafos que deram as primeiras informações sobre línguas karib, antes e depois de Gilij (1780 e 1783). Os trabalhos

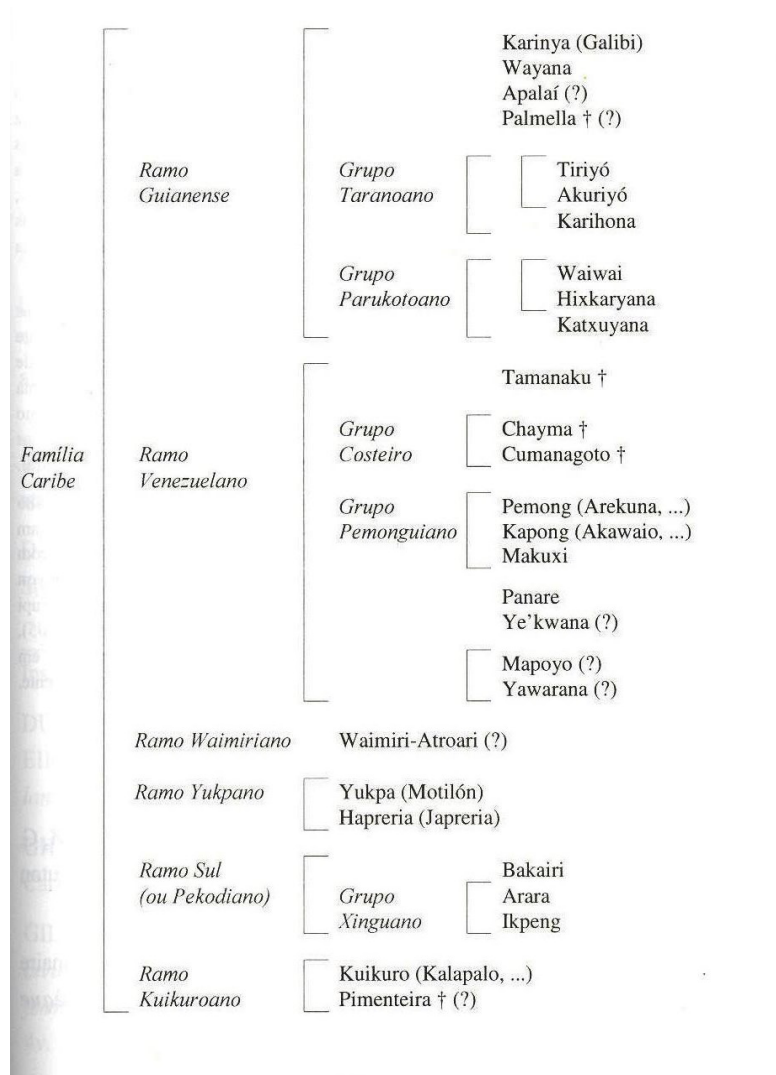
mais importantes vêm depois de Gilij: Lucien Adam (1893), C. H. de Goeje (1909), Koch-Grünberg (1916), C. Armellada (1943), B. J. Hoff (1968), D. Derbyshire (1979 e 1985). A partir dos anos 80 do século passado foram produzidas teses e gramáticas, muitas por missionários do SIL, sobre várias línguas. Hoje predominam os trabalhos de lingüistas propriamente ditos<sup>48</sup>. Devem-se também mencionar novos estudos comparativos, nos quais se discute a história das línguas da família: Girard (1971), Gildea (1999), Meira (2000).

Reproduzimos abaixo o quadro contendo a classificação provisória da família karib tal como apresentado por Meira:

---

<sup>48</sup> Waiwai (Hawkins 1998), Makuxi (Abbott, 1991; MacDonnell, 1994), Apalaí (Koehn & Koehn 1986), Wayana (Tavares, 2005), Panare (Mattei Muller 1994), Ye'kwana (Hall 1988) e Tiriyo (Meira, 1999; Carlin, 2004), Bakairi (Souza, 1994), Ikpeng (Pachêco, 2001), Arara (Souza, 1993), Yawarana, Waimiri-Atroari, Yukpa e Mapoyo. A lista de Meira acaba em 2005; depois desta data, outros trabalhos foram produzidos.

Quadro 1: Classificação da família karib



#### 4.4 A Língua Karib do Alto Xingu: uma historia de separações entre povos

Até meados do século XX, a descrição do Bakairi feita por Karl Von den Steinen (publicada em 1892) foi, sem dúvida, a melhor obra sobre uma língua karib e, especificamente, sobre uma língua karib meridional. O livro de Steinen incluiu também uma comparação de palavras Bakairi com as de outras línguas karib setentrionais e um pouco de



classificação e reconstrução da proto-língua da família. A importância de Steinen, aqui, se deve ao fato dele ter sido o primeiro a registrar, em 1887, listas de palavras do que ele chamou de Nahuquá; assim ele chamou todas as variantes da língua karib falada por povos na beira dos rios Culuene, Buriti e Culiseu, listas publicadas em apêndice a *Entre Os Aborígenes do Brasil Central* (1940), a primeira grande etnografia do Alto Xingu.

Antes de continuar esta história, voltemos atrás no tempo, considerando resultados da pesquisa arqueológica que foi realizada no território dos karib alto-xinguanos, especialmente Kuikuro, narrativas orais destes povos e novos estudos lingüísticos comparativos. Este outro pedaço de história, mais antiga, tem a ver com a formação do chamado sistema alto-xinguano.

Os resultados de pesquisas arqueológicas levam a concluir que a ocupação da bacia dos formadores do rio Xingu, abrangendo o Culuene, teria começado no início do século XI e teria se prolongado pelo menos até o final do século XVIII. Os grupos Arawak seriam provavelmente provenientes do oeste, uma hipótese reforçada pelas afinidades lingüísticas entre os grupos arawak do Xingu – Waurá/Mehinako, Yawalapiti - e grupos da mesma família situados a oeste do Alto Xingu (Seki e Aikhenvald, 1992). Os Arawak teriam sido os primeiros a migrar para a região, ocupando, no passado, um território bem mais amplo do que aquele conhecido desde o final do século XIX. A partir do século XVII teria ocorrido, em períodos sucessivos, a penetração de grupos Karib, vindos do oeste do Culuene, bem como de grupos Tupi e outros povos - Trumai e grupos Jê - época em que se registram os impactos da chegada dos europeus e em que teria se iniciado a constituição pluriétnica da região e as relações intertribais. Na segunda metade do século XVIII e no século XIX teria se configurado o sistema intertribal encontrado por Steinen em 1884 no Alto Xingu (Heckenberger, 2001a)

Os estudos sobre as relações entre a língua karib alto-xingua e as línguas karib de outros grupos meridionais mostram que estas últimas parecem estar a meio caminho entre as

línguas karib setentrionais e a alto-xinguana (Meira e Franchetto, 2005). A hipótese é que de um único bloco karib, entre o leste do médio Xingu e o médio Tocantins, teria se separado o contingente que viria a ocupar a região ao leste da bacia dos formadores, os antepassados dos atuais Karib alto-xinguanos. Em época posterior, outros movimentos teriam fragmentados o bloco originário, dando origem aos Bakairi, Apiaka, Jaguma (Yaruma), Arara e Ikpeng. Arara, Ikpeng e o extinto Jaguma são línguas tão próximas entre si ao ponto de poderem ser consideradas variantes dialetais de uma mesma língua (Franchetto, 2001). Já o Bakairi (Kurâ) tem características do agrupamento Ikpeng/Arara/Jaguma (talvez mais semelhante com as línguas karib setentrionais) e outras que o aproximam do Karib alto-xinguano. Não podemos esquecer que os Bakairi conviveram durante muito tempo, pelo menos por mais de um século, com os alto-xinguanos ao longo dos rios formadores (Curisevo e Batovi).

Narrativas confirmam que os Yaruma (nós falamos Jaguma) habitavam a região a leste e a sudeste do Culuene, entre os rios Xingu e Araguaia, estabelecendo a filiação dos Yarumá à família karib e dos Arawine à família tupi-guarani. Krause (1936) forneceu informações que nos dão alguma visão do povoamento indígena karib ao leste da bacia alto-xinguana. Realmente os Kuikuro não entendiam o que os Yaruma falavam, era outra língua. Eles eram guerreiros. Faziam guerras com outras etnias vizinhas, como nos explicam os autores que escreveram sobre *akinhá* (narrativas) destes povos. Conta-se que o chefe Yaruma conseguiu matar um grande guerreiro dos Jukahamaï (Txukarramae, Kaiapó). Krause se baseou numa lista de palavras Apiaká coletada por Ehrenreich (1895) e nos dados Yaruma coletados por Hermann Meyer em suas viagens na região do Xingu em 1896 e 1899. Krause apresentou na sua publicação de 1936 uma comparação de prováveis cognatos ‘Apiaká’ com os vários dialetos nahukwá registrados por Steinen e pelo próprio Meyer, bem como com o Bakairi, documentado por Steinen. Krause concluiu que havia “parentesco lingüístico estreito entre os Yarumá e a tribo karaíba dos Apiaká no baixo Tocantins”, Meyer observou uma maior

distancia do conjunto dos dialetos ‘nahuquá’ (Franchetto, 2001) e observou que o parentesco lingüístico com os ‘karaiba’ do Xingu era bem menor do que com os Apiaká; além disso, culturalmente os Yarumá não pertenciam à província cultural da região das cabeceiras do Xingu.

No início do século XX não havia mais notícia dos *Jaguma otomo*.

Para entender a história dos acontecimentos que originaram a separação das línguas (e dos povos) karib alto-xinguanos e, com isso, a sua situação atual, sobretudo lingüística, precisamos novamente voltar atrás no tempo.

Em primeiro lugar, vejamos o que dizem os anciãos Kuikuro e os lingüistas que procuram reconstruir a história das línguas. Analisando narrativas e dados etnográficos e arqueológicos, a hipótese, já mencionada, é de que os povos karib alto-xinguanos teriam migrado da região ao leste do rio Culuene. Hoje, estudos arqueológicos reforçam a idéia dos lingüistas, ou seja, a de que a separação destes povos que falavam uma língua karib teria ocorrido por volta de 1700. Segundo Franchetto e Heckenberger, posteriormente, os proto-kuikuro e os proto-matipu da localidade ou aldeia de *Oti*<sup>49</sup> teriam se separado antes de 1850 (Franchetto, 2001). Os antepassados dos Kalapalo teriam entrado pelo rio Culuene e os Jagamü (antepassados dos Nahukwá) teriam entrado entre o rio *Angahuku* (Mirassol) e *Kugitihu* (Culiseu).

Podemos tentar esquematizar como teriam ocorrido as separações das grandes aldeias na época de *Oti*, entre, de um lado, os antepassados kuikuro e os Uagihütü, e, do outro lado, entre os antepassados dos Kalapalo e os Jagamü.

Conta-se que os antepassados dos Kalapalo e os Jagamü, os antigos Nahukwá, viviam juntos na grande aldeia de *Timpa*, segundo narrativa dos Matipu, hoje. Já na versão dos

---

<sup>49</sup> Não há ‘nomes’ de povos no Alto Xingu; os etnônimos tal como são usados pelos *kagaiha* vêm de denominações de lugares, são topônimos; topônimos e nomes de ‘aldeias’ se confundem. Um povo é sempre X *ótomo*, ‘os donos de X’, onde X é um topônimo (Franchetto 1986).

Kalapalo, conta-se que eles teriam passado a viver junto na outra grande aldeia de *Kuakutu*, da qual os Kalapalo têm memória.

O mestre de narrativas Jamiku Matipu (66 anos) conta<sup>50</sup> que na Aldeia *Timpa* tinha muita gente; de fato, havia cinco grandes aldeias uma ao lado da outra. Assim sendo, nos seus rios e lagos não havia mais peixes. As pessoas começaram a sobreviver de caça, começaram a comer anta, veado, porque não tinha mais nada. Eles já estavam tendo escassez de peixe. Para resolver o problema, conta-se que um índio bravo estava andando na região e foi procurar a aldeia de *Timpa* seguindo a direção de onde se via fumaça de fogo. De repente, escutaram o grito de um indivíduo no outro lado do rio. Eles perceberam que aquele grito era estranho e foram contar para o *anetiü* Ahiguata. Por sua vez, o *anetiü* (chefe) mandou uma pessoa que entendia qualquer língua de outros povos. Explicam que essa pessoa tinha escutado a ‘fala’ do pássaro xexeu depois do ritual de furação de orelha, por isso entendia tudo.

Este poliglota viu que quem estava gritando era um Bakairi manso chamado Koisa, que estava avisando que havia encontrado um lugar com peixes. Assim, os dois *anetiü* de *Timpa* resolveram dividir a aldeia. Metade foi fazer uma aldeia nova. Chegaram ao lugar que eles queriam, onde, de noite, escutaram o esturro de uma onça chamada na nossa língua *Ahua*. Os chefes resolveram nomear essa sua nova aldeia de *Ahuahütiü*, ‘lugar de Ahua’. Lá eles ficaram muito felizes de ver fartura de peixe e macaco para caçar. Constituíram uma nova comunidade nesse lindo lugar. Contam que foi neste momento que Steinen apareceu (estariamos, então, no final do século XIX?). Eles ficaram muito tempo lá, assim os Brancos começaram a aparecer e vir, trazendo suas ferramentas. A aldeia de Ahua ficou como ponto de chegada dos Brancos, causando inveja nos vizinhos que começaram a *kugihe hagateliü*, a

---

<sup>50</sup> A narrativa de Jamiku foi gravada por Bruna Franchetto e Mara Santos na cidade de Canarana em 5 de novembro de 2009, onde Jamiku estava como acompanhante do filho internado na Casa de Saúde. A gravação faz parte do acervo coletado em função do Projeto de Documentação Matipu e Nahukwá, coordenado por Franchetto e apoiado pelo CFDD-MJ e Museu do Índio-RJ. A gravação foi conduzida por Aigi Nahukwá, filho de Jamiku.

‘fincar feitiço forte’ para acabar com o povo. Por causa disso, o restante resolveu mudar para *Ihumba* e outras famílias foram encontrar seus familiares na aldeia antiga dos Kalapalo, provavelmente *Kuakutu*. “Depois mudamos de novo para *Amagü*, onde eu nasci”, conta Jamiku. Este deveria ter mais ou menos sete anos quando os pais resolveram morar com o pessoal de *Uagihütü*, por que só haviam sobrado sete famílias do seu povo, os Jagamü. Depois disso foram fundar outra aldeia em *Ahangitaha*. “Foi eu que abri aquele lugar primeiro, depois os Kuikuro chegaram, por causa disso fomos embora e abrimos *Magijape*. Coitado do meu pai sempre queria muito voltar de novo para *Jagamü*, mas não sabia que um dia eu voltaria para lá” lembra Jamiku, que hoje vive em *Jagamü*, o local de origem dos *Jagamü/Nahukwá*.

Outra metade da aldeia resolveu ficar em *Timpa*; seus habitantes logo depois migrariam rumo à cabeceira do rio Culuene. Hoje podemos ver as conseqüências de todo esse processo: *Jagamü/Nahukwá* e *Uagihütü/Matipu* foram reduzidos a pouquíssimas famílias e se misturaram. A variante *jagamü* predominou sobre a variante *uagihütü*. Agora eles estão crescendo rapidamente.

Esse processo de rompimento da união dos povos e das línguas possibilitou a formação das variantes dialetais da língua karib alto-xinguana. Os Kuikuro afirmam que a fala dos *Uagihütü otomo samakilüi*, ‘foi a que caiu’, enquanto a fala dos que fundaram a nova e primeira aldeia kuikuro ficou *titage* ‘reta’. Voltarei à questão das variantes dialetais, que para nós são ‘línguas’ e como tais distinguem um povo de outro. Vamos continuar a história karib do Alto Xingu, contada por outros atores.

Os anciãos kuikuro conseguem lembrar o nome da primeira aldeia do nosso povo, *Oti*, já ao oeste do rio Culuene. Segundo as narrativas orais, de *Oti* saíram alguns chefes e seus seguidores, por causa de conflitos políticos internos. Isso levou à criação de novas aldeias; contam que eles alegavam que em *Oti* não tinha mais terra boa para plantar a roça. Assim, o

ancião Agatsipá, já falecido, apontava a origem do povo Kuikuro dizendo “*ilangopenginhe*”, apontando para o sul da atual aldeia de Ipatse, confirmando que *Oti* estaria localizada no alto curso do rio *Angahuku*, hoje rio Mirassol.

Em sua narrativa *Kopogipügü* (o nosso começo), gravada por Franchetto em 1981, Agatsipa conta a nossa origem ou o nosso aparecimento, a partir da divisão do nosso povo muito tempo atrás. Conta que *oti otomo*, ‘os donos de Oti’, tinha decidido construir uma *tajühe*<sup>51</sup>, ‘casa especial do chefe’ da aldeia. Primeiro eles fincaram as estacas da base da casa; *üngita* é o nome específico das seções de troncos que, como estacas, formam a base da casa e sustentam a sua estrutura, são enfiadas em buracos cavados seguindo a forma ovalada da maloca alto-xinguana tradicional. Quando se faz um trabalho coletivo, cada um cava o buraco para a sua estaca. Enquanto todos estavam fincando as suas *üngita*, de repente um deles viu que tinha cavado mais do que as estacas cortadas, viu que faltava uma e resolveu voltar ao mato para cortá-la. O filho do chefe Mütsümü, todavia, colocou uma de suas estacas, que tinham sobrado, no lugar da estaca do outro. Depois que isso aconteceu, o dono do buraco voltou com a sua *üngita* e se surpreendeu por alguém ter fincado outra estaca no lugar da estaca dele. Infelizmente, ele não gostou de alguém ter ocupado o buraco que ele tinha cavado. Ele disse: “Que desgraça é essa? Quem é o ingrato que colocou sua estaca no lugar da minha estaca?”. Mütsümü respondeu que tinha sido o seu filho. O dono do buraco, com raiva, arrancou a estaca e, em seguida, jogou-a fora violentamente, *pum!* Estava furioso. Mütsümü

---

<sup>51</sup> *Tajühe* é o nome da grande casa construída com a mobilização coletiva dos habitantes da aldeia; seu morador principal, aquele que é considerado seu ‘dono’ é aquele que iniciou e conduziu a construção, tem o status de *tajühe oto*, ‘dono da *tajühe*’. A construção da *tajühe* é ritualizada com danças, cantos e a retribuição dos ajudantes, através de comida e bebida; a retribuição para os pedidores, que ajudaram o ‘dono’ a pedir a festa e o trabalho coletivo, pode ser através de bens tradicionais e não. A *tajühe* é um protótipo, modelo, referência da casa, sempre pensada, metaforicamente, como um corpo humano (nota redigida por Franchetto na anotação da narrativa *kukopogipügü*, parte do acervo do Projeto de Documentação da Língua Kuikuro, Programa DOBES, coordenação de Bruna Franchetto).

era *anetü* (chefe). Ele se sentiu muito magoado e resolveu falar para seus filhos para que procurassem uma nova aldeia; não queria mais perdoar o que havia ocorrido com ele. E disse:

*otomokoha kumontitiüangi*

‘abandonemos o nosso pessoal, todos nós!’

Ele sentiu a dor da mágoa na sua garganta pelo fato de alguém ter jogado fora o poste do seu filho. Então, Mütsümü começou a sua viagem a procura de um novo lugar. Primeiro, encontrou um lugar bom em *Kunagü*, onde fez sua primeira aldeia. Lá fizeram suas roças, ficaram em *Kunagü* não por muito tempo. Mütsümü prosseguiu sua viagem a procura do bom lugar, foi em direção de *Tahukaja*, lá achou o lugar de terra preta, ficaram em *Tahukaja* por muito tempo. Lá foram alcançados por Mingangagü, outro chefe de *Oti*. De *Tahukaja* todos foram procurar outro lugar de novo. Acharam uma lagoa, *Kuhikugu*. Mütsümü achou um paraíso, falou que era um lugar bem mais bonito do que todos os outros em que havia ficado. Ele voltou para a sua aldeia e falou para os seus filhos que tinha encontrado outro lugar ainda mais lindo. Assim, Mingangagü, o outro chefe, ficou como dono de *Tahukaja*. Mingangagü falou que não poderia se afastar porque precisava colher a roça que plantara, mas prometeu que em breve se juntaria aos outros.

*“apa” nügü indisü kilü “apa”*

“Pai!” disse, sua filha falou “Pai!”

*tü eküinimbüle kuhi anüinkgotui? tü? Tü eküisokunile kuhi anüinkgotui?”*

“Nossa! Porque será que tem tantos *kuhi*? o que é? Porque será que tem tantos destes danados *kuhi*?”

*e, küngamuke*

“sim, criança!”

*ilatsapa ititüi itsai, ilaha ititüitsüha itsai, kuhikuguitsüha itsai, kuhikugui” nügüha*

*iheke, isuiiko kilü*

“este será mesmo o nome, este será mesmo o nome, será *Kuhikugu*, *Kuhikugu*” disse para ela, o pai dela falou.

Como vimos, o nome Kuikuro surgiu, segundo as narrativas dos antigos, quando Mütsümü, chefe da aldeia *Oti*, primeira aldeia do povo Kuikuro, descobriu uma lagoa onde havia muitos peixes chamado *kuhi* (peixe agulha, *Potamorraphis* Belonidae), daí o nome por ele dado ao lugar da primeira aldeia: *kuhi ikugu*, que significa ‘lagoa dos peixes kuhi’, hoje, pronunciado pelos brancos, Kuikuro (Mutua Mehinaku, 2006).

Quando o grupo de Mütsümü já estava em Kuhikugu, chegou Ihikutaha em visita; ele era chefe também, ainda jovem. Ele se surpreendeu com a beleza e a fartura de comida naquela aldeia e desabafou:

*igehungute niküle kulimo ake eitsagü igei?" nügü iheke igehungute?"*  
“Nossa! Você está bem aqui com nossos filhos?” Ele disse. Você está bem hem?”

*akitungu heke kulaka uāke tisingitühügü uāke ilainha uāke kulimo ake uāke*  
aquelas palavras dolorosas nós magoaram, é verdade, assim (fomos) para longe com nossos filhos

Ihikutaha declarou que iria se juntar com eles na aldeia. Assim, se constituiu uma nova aldeia de chefes e pouco a pouco a população cresceu. Muitos dos que tinham ficado em *Oti* começaram a se juntar ao pessoal de *Kuhikugu*. O narrador repete, para fechar sua história, o motivo da divisão original:

*ihangasinühügütüha egei, Mütsümü hangasinügü*<sup>52</sup>  
ele sentiu mágoa ao ouvir, Mütsümü sentiu mágoa ao ouvir

Esta narrativa conta os conflitos internos entre os chefes de uma aldeia. Depois que *Oti* se dividiu, se tornou *Uagihütü*. Somente os que lá permaneceram, os que permaneceram em *Oti*, se tornaram *Uagihütü*. Na breve conversa que segue à narrativa *Kopogipügü*, ouvimos

---

<sup>52</sup> *hangasi(nü)*- é forma que contém a raiz *hanga*, ‘orelha/ouvido’, e *sini*, ‘dor’; lit. ‘sentir dor/mágoa no ouvido’.



a origem das diferenças dialetais: “O pessoal fez nossa língua ficar reta, o pessoal de Lahatuá fez andar reto nossas próprias palavras, enquanto a fala dos Uagihütü ‘caiu’ ”.

O que aconteceu com os *Uagihütü*, os antepassados dos que hoje são chamados de Matipu?

Tikugi, anciã Matipu, conta<sup>53</sup> que, depois de terem saído de *Oti*, os antepassados Matipu foram fundar outra aldeia. Num primeiro momento ficaram em *Hotu*, depois foram abrir *Akugi embipe*, cujas terras, em seguida, esgotaram sua fertilidade para plantar a roça. Assim saíram para outro lugar e abriram primeiro a aldeia de *Uagihütü* e depois a de *Tatehengo*. Quando estavam morando na aldeia *Uagihütü*, receberam a notícia da chegada dos irmãos Villas Bôas. Foi lá que uma terrível epidemia de sarampo os atacou, trazida pela expedição Roncador Xingu. Tikugi conta também que foi um Kalapalo, Jauakati, que levou ‘feitiço’ para *Kahindzu* (aldeia kalapalo). Um homem, *Tagahikuêgü*, fugiu da doença, mas a levou consigo para Lahatua; em seguida Lapija levou a doença para a aldeia Uagihütü, assim foi se espalhando em todo o Alto Xingu. Tikugi conclui a sua *akinha* dizendo que “Orlando nos juntou aqui, assim ficamos próximos de outras línguas, as línguas se misturaram, por isso hoje vocês falam acompanhando a forma de falar de outro povo (*tikinhü*), não é uma boa coisa”.

Outro depoimento foi dado por Jamatua, chefe da aldeia Matipu de Ngahünga<sup>54</sup>. Este conta que ele nasceu na aldeia antiga dos Kalapalo, *Kunugijahütü*, de onde mudou com a sua família para a aldeia de *Kahindzu*, e, de lá, para a aldeia *Uahütü*. Diz ele: “depois nos juntamos com os remanescentes Nahukwa porque eramos poucas pessoas, assim Orlando nos

---

<sup>53</sup> A narrativa de Tikugi foi gravada em vídeo por Takumã e Münai, cinegrafistas kuikuro, em final de outubro de 2009 no âmbito do Projeto de Documentação Matipu e Nahukwá, coordenado por Franchetto e apoiado pelo CFDD-MJ e Museu do Índio-RJ.

<sup>54</sup> A narrativa de Jamatua foi gravada em vídeo por Takumã e Münai, cinegrafistas kuikuro, em final de outubro de 2009 no âmbito do Projeto de Documentação Matipu e Nahukwá, coordenado por Franchetto e apoiado pelo CFDD-MJ e Museu do Índio-RJ.

levou ao Posto Leonardo para nos escolhermos o nosso novo lugar”. Escolheram Magijape, com a ajuda dos Kamayurá. Ele conta que sofreram muito, sem comida: “Orlando nos fez sofrer muito, era triste mesmo”.

#### 4.5 Perspectiva de cada povo sobre a língua ‘diferente’

Cada povo do Xingu, assim como outras sociedades do mundo, se coloca diante dessa mistura afirmando sua natureza de povo humano ‘verdadeiro’. Cada povo é, como dizem os Kuikuro, *kuge* ‘gente, pessoa’, *neune* como dizem os Mehinaku, *Huni Kui* ‘gente verdadeira’, como dizem os Kaxinawa. Outros povos são *telo itagü*, grupos de outro mundo, outro que não é ‘igual’ por cultura e língua, são diferentes. Tudo isso faz os povos do Alto Xingu falarem que eles são a verdadeira humanidade que lá habita. Olhando de fora, nós vemos um povo ou um lugar como se fosse tudo igual, é como eu vejo os outros países, principalmente os Estados Unidos, como se não existisse por lá a cor misturando inglês com descendentes dos africanos, antigos escravos; os americanos e outras sociedades devem pensar o mesmo do Brasil. Eles vêem tudo igual, não sabem que existe tanta diversidade no mundo. Assim vemos os Kuikuro externamente, todos iguais. Quando aprofundamos o olhar, descobrimos pontos interessantes.

Assim, podemos ver a política social e lingüística que os Kuikuro e os Kalapalo debatem. Silva et alii (2010), retomando Franchetto (1986) e Fausto et alii (2008) a partir das narrativas kuikuro, dizem: “Os falantes usam expressões de natureza metafórica para falar de suas identidades lingüísticas. Do ponto de vista dos Kuikuro (ou de quem julga o outro), temos a assunção de um falar ‘reto’ (*titage*) em contraposição ao falar dos Kalapalo/Nahukwá (o outro), que é ‘curvo, em pulos, ondas’ (*tühenkgeghongo*) ou ‘para trás’ ou ‘contrário’ (*inhukilü*)”.

Durante uma oficina de documentação lingüística realizada na aldeia Ngahünga, entre outubro e novembro de 2009, o professor Kaman Nafukwa<sup>55</sup> escreveu este pequeno texto bilíngüe para ajudar a entender esse jogo de perspectivas:

*Matipu, Kalapalo, Nahukwá kingalü Kuikuro akisü heke, iheigü (ihotagü). Üleatehe titsilü itaginhuko heke: iheigü (ihotagü), tühenkgeghongo. Inke tsapa tandümpohonkoki, ugupongompeinhe kinteli, anha inhüigü gehale tühenkgegiko, nüigü hungu higei.*

*Sagage gehale Kuikuroko heke tisitaginhu tangalü, ihe-igü gehale, tühenkgegiko gehale. Inhalü gitage inhani anümi.*

*Sagage gehale titsilü ihekeni, inhalü gitage itaginhuko anümi.*

### Tradução: Sobre línguas

Matipu, Kalapalo, Nahukwá falam da relação deles com a língua Kuikuro: *iheigü (ihotagü)*.

Por isso falamos que a língua deles é *iheigü (ihotagü)*, *tühenkgeghongo*. Significa como se estivesse descendo de um morro ou como quando tem curvas no caminho. Da mesma forma os Kuikuro escutam a nossa fala: *ihëigüi, tühenkgegiho* também. Eles ouvem diferente do que a língua deles.

Nós também falamos e escutamos as falas deles diferente do que a nossa língua (principalmente a música da língua).

Os Kalapalo também chamam os Kuikuro de *ihotagü*, ‘boca torta’, uma visão preconceituosa e jocosa. Uganga, a velha mãe de Jamutuá, chefe matipu, afirma em depoimento gravado entre final de outubro e início de novembro de 2009, novamente durante a oficina de documentação lingüística coordenada por Bruna Franchetto:

Quando eu era ainda criança morei na aldeia Lahatua com a minha mãe, onde aprendi a falar *ihotagü*, como fala o pessoal de Lahatua (Kuikuro). Depois minha mãe faleceu e meu tio Aküjülü Kuikuro foi me buscar para eu morar na aldeia dos Kalapalo. Assim, eu esqueci a fala *ihotagü* e aprendi minha língua, o Kalapalo.

Em troca, os Kuikuro chamam os Kalapalo de *utsi*, porque estes chamam outra pessoa de *ütsi*, e de *ngagupohongo*, ‘outro povo, povo de fora’ (lit. aquele que fica do outro lado da fronteira com outro povo/cultura).

---

<sup>55</sup> Kaman é filho de pai Kalapalo e mãe Matipu; ele colocou o sobrenome Nafukwa por ter morado na aldeia Magijape, uma aldeia definida como sendo Nahukwa. Em 2009, Kaman obteve o diploma de licenciatura na área das Línguas, Artes e Literaturas, hoje PROESI (Programa de Educação Superior Indígena).

Cada etnia alto-xinguana de fala karib defende que ela fala diferente dos outros karib, como disse há pouco. Cada uma diz que as línguas das outras etnias estão influenciando-a. Podemos ver o que ocorreu quando tivemos a primeira experiência com a escrita em língua indígena, quando esta passou a ser representada numa ortografia. Em 1996, foi publicada pelo Instituto Socioambiental e com o apoio do Ministério da Educação a primeira cartilha para a alfabetização, *Tisakisü*, ‘a nossa língua’<sup>56</sup>. Os autores eram todos professores falantes da língua karib alto-xinguana. Em cada etapa do primeiro curso de formação de professores indígenas do Xingu (experiência que se desenvolveu de 1994 a 2005), os alunos produziam vários materiais didáticos. Em primeiro lugar, a idéia foi reunir todos os trabalhos dos alunos karib em uma única publicação (*Tisakisü*), a fim de usá-la no âmbito do ensino para a alfabetização, assim como em outros níveis da 1ª fase do ensino fundamental, em todas as escolas karib. Na hora de usar a cartilha nas aulas, muitos alunos encontraram dificuldades no entendimento da pronúncia das letras para distinguir as duas ‘línguas’ ou, melhor, as duas variantes (Kalapalo-Matipu-Nahukwa, de um lado, e Kuikuro, do outro), mesmo com a explicação do professor. Depois outros professores começaram a refletir sobre o que estava acontecendo. Os alunos kuikuro e kalapalo se confundiam na hora da leitura.

A partir da observação desse problema, os próprios professores tiveram consciência de que as variantes deveriam ser tratadas separadamente. Foi uma boa decisão, já que assim valorizaríamos ambas as variantes. Historicamente, os anciãos afirmam que, em tempos remotos, éramos um só um povo, os Kuikuro/Matipu tinham uma grande aldeia, assim como os Kalapalo/Nahukwa também eram um povo só. Ao longo da história, fomos nos afastando, um de outro, gerando ‘novas’ línguas (variantes), com suas características próprias.

---

<sup>56</sup> A cartilha *Tisakisü* foi organizada por Bruna Franchetto e publicada, em 1996, pelo MEC e pelo Instituto Socioambiental.

Depois da cartilha, concordamos que os livros deveriam ser separados: os Kalapalo/Nahukwa/Matipu escreveriam seus livros didáticos, os Kuikuro (e Uagihütü ou Matipu antigos) poderiam produzir outros, diferentes, assim não teria mais confusão na leitura. Os livros passariam a ser produzidos como objetos marcadores de diferença lingüística. Na verdade, ficou excluída a variante Matipu antiga (*Uagihütü*), que já está à beira da extinção, pela forte influência da variante kalapalo/nahukwa.

Estas expressões usadas pelos falantes para comentarem e definirem seus ‘jeitos’ distintos de falar levaram os lingüistas a aprofundarem o assunto, com uma pesquisa específica. Silva et al. (2010) procuram explicar a diferença fundamental entre as variantes karib alto-xinguanas em termos de prosódias distintas. O objetivo do artigo é definir a base empírica das expressões usadas pelos falantes para comentar uns a fala dos outros, num jogo de perspectivas em que cada um é o espelho do outro.

Por meio do programa de análise acústica PRAAT, frases em Kuikuro e em Kalapalo foram analisadas de modo a identificar diferenças na altura (frequência), intensidade, tom, duração. Em outras palavras, trata-se de caracterizar os ritmos da fala.

A partir dos resultados apresentados, os autores concluem que há uma distinção em dois níveis operando no contraste entre as variantes Kuikuro e Kalapalo. Uma distinção é de caráter acústico: o Kuikuro utiliza apenas a frequência fundamental (F0) para a percepção; já o Kalapalo mostra uma distribuição complementar entre F0 e duração. A outra diferença é de caráter perceptual: o Kuikuro mapeia a sílaba percebida como proeminente **dentro** da relação sintática [argumento#núcleo]; o Kalapalo, por sua vez, o faz **entre** as relações sintáticas [argumento#núcleo]. Em Kuikuro, portanto, para a percepção, o que interessa é a fronteira entre argumento e núcleo; em Kalapalo, o interesse recai sobre a fronteira entre as concatenações [argumento#núcleo]. Eis o resumo apresentado pelos autores:

	Kuikuro	Kalapalo
Padrão 1	...[...' <u>σ</u> # <u>σ</u> ...][...' <u>σ</u> # <u>σ</u> ...]...	...[' <u>σ</u> ...# σ...][' <u>σ</u> ...# σ...]...
Padrão 2	...[...' <u>σ</u> # σ...][...' <u>σ</u> # σ...]...	...[...' <u>σ</u> ...# σ...][...' <u>σ</u> ...# σ...]...

Por fim, citando Silva et al.,:

Como já dissemos, essas diferenças são pensadas pelos falantes (pelo menos pelos Kuikuro) em termos de: 'nós' de fala 'reta', *versus* 'outros' de fala 'não-reta'. Nos fatos aqui examinados, tais diferenças metalingüísticamente marcadas encontram um fundamento empírico; é interessante observar que não é por acaso se a percepção de perfis prosódicos é traduzida por metáforas que falam de movimento, ressaltando temporalidade e percursos (sejam eles retos ou curvos). Talvez haja, aqui, no âmbito dos Karib alto-xinguanos (e quem sabe da sociedade alto-xinguana como um todo) uma meta-linguagem comum à fala, ao canto, à dança e ao desenho ou grafismo (...). Nada de surpreendente: é fato que falantes nativos de qualquer língua observam a fala de outra variante sempre como 'cantada' ou 'com sotaque' em comparação à fala 'sem sotaque' de quem julga.

#### 4.6 Da diferenciação à mistura, e vice-versa

Na região do Alto Xingu, encontramos várias culturas integradas, sendo as diferentes línguas um objeto de integração e separação no contexto de comunicação no encontro de diferentes povos. A diferença entre as línguas tem significado fundamental na marcação das diferenças internas. Cada povo interpreta e denomina conceitos, valores e rituais comuns de acordo com a sua própria língua. O ritual ou festa Kwaryp é chamando pelos Kuikuro, Kalapalo, Matipu e Nahukwa de *egitsü*; os Mehinaku e os Wauja o chamam de *kayumai* e *kaumai*, respectivamente; *kwaryp* é termo kamayurá que significa 'alegria do Sol'<sup>57</sup>. Podemos

<sup>57</sup> Apesar dos Kamayura terem chegado posteriormente aos outros, a língua predominante para designar os rituais para os (e pelos) Brancos é esta. Assim é o caso do ritual do Kuarup, cuja palavra original é *kwaryp*. O

dar mais exemplos. Tomemos a ‘casa dos homens’ (casa das flautas sagradas ou dos rituais): os povos de língua karib a chamam de *kuakutu*, os Mehinaku e Wauja usam um termo muito próximo, *kuakuhü*, o que sugere uma origem arawak deste nome e, talvez, da instituição que ele denota<sup>58</sup>; os Kamayurá usam o termo *tapy’j*, que significa ‘escondedor’, onde os homens escondem as flautas sagradas. ‘Índio bravo’ é *ngikogo* em Karib, *waxayu* em Mehinaku, *waraju* em Aweti. Os Brancos são chamados *kagaiha* pelos povos karib, *kaxaiipa* pelos Mehinaku, *kara’y* pelos Kamayurá.

Outro exemplo de tradução de conceitos gerais e básicos para a cosmologia alto-xinguana é dado pelos modificadores que significam algo em sua versão de máximo (ou mínimo) tamanho ou de bicho-espírito: *kumã* em Wauja, Mehinaku e Yawalapiti é equivalente a *kuëgü* nas línguas karib, *watu* em Aweti. Cada língua exprime conceitos fundamentais em maneiras diferentes, mas permitindo o diálogo entre os povos xinguanos.

Se houve uma tendência geral em expressar em línguas distintas idéias comuns, há, também, embora em grau bem menor, empréstimos de uma língua para outra. Certamente, várias palavras vieram dos Arawak para os Karib, como vimos no caso da ‘casa dos homens’. Encontrei, também, alguns empréstimos de outras línguas do Alto Xingu na língua Trumai.

Algumas poucas palavras trafegaram entre Karib e Tupi: denotando o macaco prego, o Karib *kajü* vêm do Tupi-Guarani (Kamayurá) *ka’i*, em Aweti *ka’jyt*. Veja-se uma lista de nomes de peixes:

---

mesmo vale para o ritual do Jawari, que em Karib chama-se (*I*)*hagaka*. Em Arawak, contudo, fala-se também Yawari, emprestado da língua kamayura.

<sup>58</sup> Como veremos no capítulo 3, a maioria dos cantos rituais *kuikuro* são em línguas de outras etnias do Alto Xingu, principalmente arawak, o que sugere que a base do sistema ritual xinguanos é mesmo arawak.

Tabela 6: Comparação de palavras nas línguas do Alto Xingu

Karib (KK, KP, NH, MT)	Arawak (MK, WJ)	Tupi (KM/AW)	Trumai	Portugues	Nome científico
<i>tuguhi</i>	<i>Tulupi</i>	<i>uruwi</i> <i>tuzuí</i>		pintado	<i>Pseudoplatystoma</i> <i>coruscans</i>
<i>tagahi</i>	<i>Talapi</i>	<i>tarawí</i> <i>ywã'já</i>		jurupensém	<i>Sorubim sf. lima</i>
<i>akuakuegü</i>	<i>jakuakuama</i>	<i>wakwakumari</i>		piranha vermelha	<i>Serrasalmus</i> <i>nattereri</i>
<i>akua</i>	<i>Jakua</i>			piranha	<i>Pygocentrus</i> ( <i>Serrasalmus</i> ) <i>nattereri</i>
<i>agake</i>	<i>Ulaki</i>	<i>wyrape</i>		poraquê	<i>Electrophorus</i> <i>electricus</i> ( <i>Gymnotidae</i> )
<i>uguta</i>	<i>Muluta</i>	<i>parearet</i>	<i>muluta</i> (AW)	casculo	<i>Pterygoplichthys</i> <i>multiradiatus</i> ( <i>Loricariidae</i> )

E ainda: o peixe piaba flamengo é *ahügü* em Karib, em Kamaiura *jawyrj*. A flauta *kuluta* em Kuikuro é também *kuluta* em Arawak, em Kamayurá *kuruta*, em Aweti *karytu*; o doce de pequi é *tuma* em Karib e *tukumaya* em Trumai.

No âmbito dos rituais, o de troca é *uluki* em Kuikuro, *huluki* em arawak e *mojtara* em Kamayurá. O nome da festa das mulheres se difundiu a partir dos Arawak: *jamugikumalu*, *yamurikuma*, *jamurikumã*.

Por outro lado, é interessante analisar outros dados onde as diferenças culturais entre os povos alto-xinguanos se refletem. Nas línguas karib do alto Xingu, usamos a raiz *ahahi* para traduzir ‘escrever e filmar’; *ahahi* tem o sentido de “traçar linhas, riscar”. Pelo que eu



sei, os Kamayurá usam uma idéia próxima: *ikara'j pyret* ('o que foi rabiscado'). Já em Arawak alto-xinguano usa-se o conceito de grafismo e de pintura, *yanati* <sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> A 'identificação' entre escrita e grafismo (os desenhos que transformam os seres) é bastante difusa nos povos indígenas amazônicos. É o caso de *kusiwa*, palavra wayapi (Tinoco, 2006); *kene*, em Hunikuĩ e outras línguas pano (Lagrou, Els, 1993); *iwenyly*, em Bakairi (Collet, 2006).

## Capítulo 5

### *Kagaiha akisü etibepüü*

#### A chegada da língua dos Brancos

O contato permanente com o mundo não-indígena é recente, datando do início da década de 40, e teve conseqüências desastrosas para a população indígena xinguna, que foi reduzida em menos da metade em razão de doenças e mortes por armas de fogo. Outros povos se aproximaram: os Ikpeng foram transferidos para dentro dos limites do Parque Indígena do Xingu e 'pacificados'; os Kawaiwete, conhecidos como Kayabi, também foram transferidos pelos próprios irmãos Villas Boas. A justificativa foi de protegê-los, mas, ao mesmo tempo, eles foram retirados de suas terras tradicionais que acabaram liberadas para a ocupação de colonos e fazendeiros.

Na visão dos Xinguanos, os Brancos estavam, como dizem os Kuikuro, *sakihékugitsako* e *sukugekitsako*<sup>60</sup>, 'pacificando' e 'humanizando' os *ngikogo*, os 'índios (dos índios xinguanos)'. A primeira palavra significa que os Brancos ensinaram aos índios bravos a terem 'palavras boas' (*aki hekugu*), a não praticarem mais a guerra. A segunda palavra significa que eles precisavam ser humanizados à maneira do pessoal do Alto Xingu, tornando-se 'gente' (*kuge*). Era esse o entendimento dos Xinguanos quando viram os irmãos Villas Boas trazendo os índios bravos para o Parque Indígena do Xingu. Neste momento, línguas que tinham se separado e se diferenciado se encontraram de novo.

---

<sup>60</sup> (i)*s-aki-heku-gi-tsa-ko*: 3-língua/palavra-bom-VBLZ-CONT-PL, 'estavam tornando boa/mansa a palavra deles'; (i)*sukugekitsako* (3-gente/humanidade-VBLZ-CONT-PL, 'estavam tornando-os gente').

Voltamos para trás no tempo. O primeiro branco a chegar com a palavra boa, depois de uma longa história de escravização e matanças do nosso povo, foi o médico-psiquiatra, filósofo e etnólogo alemão Karl Von den Steinen, no final do século XIX. Seus clássicos livros *Através do Brasil Central* e *Entre os Aborígenes do Brasil Central*, apresentaram as primeiras informações sobre os povos indígenas que se encontravam na região do Alto Xingu.

### **5.1 Primeiros encontros com os *kagaiha*: ouvir nomes novos, dar nomes a novos seres, objetos e eventos**

Antes do encontro com Steinen, no final do século XIX, os mestres das narrativas contam que os primeiros Brancos chegaram pelo rio *Agaso* ou *Angahuku*, hoje conhecido como rio Mirassol, ao longo de cujas margens, na época, se encontravam muitas aldeias populosas. Os narradores fazem listas das aldeias que eram atacadas pelos Brancos: *Agapa otomo*, *Ugihihütü otomo*, *Agatahütü otomo*, *Uahütü otomo*, *Sahutaha otomo*, *Kunagü*, *Ahakugu otomo*, *Isanga otomo*, *Itagü otomo*, *Ipatse otomo*. Apenas esta lista das aldeias antigas nós dá um quadro das muitas localidades povoadas ao longo do rio *Angahuku*. Como foi que estes povos desapareceram? As mesmas narrativas nos contam que os Brancos e as doenças por eles trazidas acabaram com a maioria deles. Eram povos que falavam outras variantes da Língua Karib do Alto Xingu. *Amagü otomo* falava ainda outra variante do Kuikuro. Conta-se que havia canibais, como os *Sahutaha otomo*, que comiam as crianças e a placenta das mulheres recém paridas.

Conta-se que a finalidade das incursões dos *kagaiha* era a de raptar os chefes das aldeias, os quais, expertos, fugiam. Os Brancos continuavam a perseguí-los de aldeia em

aldeia. Os povos do *Angahuku* chamaram os Brancos de *akaga*, tuiuiú<sup>61</sup>, visto que eles usavam roupas brancas e um lenço em volta do pescoço. Realmente o tuiuiú é visto de longe como se fosse uma pessoa vestindo roupa branca. Os povos de *Angahuku* tinham razão em chamar assim os Brancos, que, nessa época, ainda matavam e escravizavam os povos antigos.

As narrativas históricas confirmam esses acontecimentos conflituosos com os *akaga*. Os nossos antigos chamaram os Brancos também de *itseke*, porque viram pessoas estranhas, algo que nunca tinham visto antes; apenas *itseke*, espíritos, poderiam aparecer assim, carregando objetos que impressionavam profundamente. *Akaga* devia ter um espírito muito forte; *kuge* não teria maldade para matar um povo inteiro, só *itseke* poderia. Hoje em dia, continuamos a usar este termo quando ficamos impressionados com a capacidade de saber e fazer coisas novas e variadas, como quem usa uma câmera digital, um computador, etc. Somente *itseke* poderia fazer aquilo.

Os mestres contam que quem entendia a fala dos primeiros *akaga* era alguém que tinha sonhado com o canto do xexeu<sup>62</sup> no primeiro dia após o ritual de furação de orelha, porque este pássaro ‘entende’ os *itsu* das outras espécies de aves. Por isso, essa pessoa ‘entendia tudo’ o que os *akaga* falavam.

Os *akaga* perseguiam os chefes das aldeias. Contam que a guerra com os Brancos acabou quando *Kuigalu*, um jovem *tahaku oto*, mestre de arco, conseguiu golpear o chefe dos invasores.

Para termos uma idéia do que ocorreu antes de Steinen, a penetração dos bandeirantes teria acontecido já nos anos de 1660, ou até antes. Na época, os ‘caçadores de índios’ percorreram a porção oriental da bacia do Alto Xingu aprisionando e assassinando os índios.

---

<sup>61</sup> Tuiuiú é o nome de uma ave ciconiforme da família Ciconiidae. O tuiuiú também é conhecido como Jaburu, tuim-de-papo-vermelho (em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul) e cauauá (no Estado de Amazonas). Ele é conhecido principalmente como jabiru no sul do Brasil, enquanto que o nome tuiuiú é usado para designar o cabeça-seca (*Mycteria americana*).

<sup>62</sup> O pássaro xexeu, *Cacicus cela*.

Em 1684, o famoso desbravador Antonio Pires de Campo conduziu uma expedição punitiva de São Paulo a Bananal, a ‘ilha dos Karajá’. Nessa ocasião, os Kuikuro viviam às margens da lagoa de Tahununu, ao leste do baixo rio Kuluene ( Dole, 2001:68).

Depois, por volta de 1755, outra expedição de bandeirantes, liderada por Antonio Pires de Campo Filho, conseguiu entrar na região centro-oeste, hoje estado de Mato Grosso, acompanhado por outros índios. Os povos do *Angahuku* e outros ouviram o nome Antonio Pires como Pai Pires e o transformaram em Pai Pirá, ou *Paipegü*, transposição, *igükugipügü*, do Português para a Língua Karib do Alto Xingu. É este claramente um exemplo de como uma palavra ‘estrangeira’ pode ser entendida e pronunciada.

Basso (1993:321) reproduz e analisa uma narrativa kalapalo, onde se conta o roubo de um jovem, *Saganaha*<sup>63</sup>, enquanto pescava com seu avô. Ele foi pego e levado por um ‘Cristão’ para ser esposo da sua filha. Esta narrativa mostra como era o tratamento dos escravos nos aldeamentos dos Brancos. Conta-se que quando os escravos não trabalhavam ou ficavam com preguiça, o Cristão cortava o seu pescoço e tirava sangue para misturá-lo e com isso fabricar facões e machados. *Kuge* tinha medo do Branco, de tanto ouvir esses relatos. Interessa-nos, nessa narrativa, a menção a nomes próprios dos Brancos:

Ela ficou grávida, sua esposa ficou grávida. Finalmente nasceu um menino.  
Outra vez ela ficou grávida com um menino.  
Outra vez ela ficou grávida com um menino.  
Outra vez ela ficou grávida com um menino  
Então havia quatro filhos de Saganaha  
***Kagaihuku*** (esse era seu nome)  
e ***Kagasafegi***  
e ***Paymigasa***  
e depois ***Paypegi***  
Quatro deles.  
Teh! Aquele último era o mais lindo de todos!  
Lindo  
Só *Paypegi*.

---

<sup>63</sup> Narrativa intitulada *Saganaha*, narrada por Muluku em Aifa para Ellen Basso, em 8 de fevereiro de 1979. *Saganaha* tinha saído de casa pelo fato do pai tê-lo espancado como punição por ele ter namorado com uma menina antes desta sair da puberdade.

Ele se tornou o mais lindo de todos os seus filhos.

Em seu relato de viagem, Steinen fala que não chegou a conhecer os povos que viviam na margem do rio Culuene, mas, mesmo assim, apresenta uma lista contendo seus supostos etnônimos. Ele também foi, posso dizer com convicção, o primeiro etnólogo a escrever de maneira errada os nomes dos povos indígenas. Com certeza, foram os antigos Mehinaku a dar tais informações a Steinen. Hoje sabemos que os Mehinaku chamam os Kuikuro de *Yanapukwa*, *angahukogo*, por isso na lista feita por Steinen para as aldeias do Culuene encontramos nomes como: *anuakugu*, *anahuku*, *aluiti*, *yamurilumá* ou *yaurikumá*, *apalakiri*, *puikuru* ou *guikuru*, *mariape*, *guaipiri*, *yanumakapü(hü)* ou *yanumapü(hü)-nahuquá*. São todos nomes dados pelos Mehinaku a aldeias antigas habitadas pelos povos karib do Culuene<sup>64</sup>, mas transcritos de modo bastante aproximativo.

Aqui notamos que quando escutamos palavras de outra língua é muito difícil entender e pronunciar, assim, acabamos chamando o nome de uma pessoa ou de um lugar de forma ‘errada’. Um estrangeiro ouve outra língua como ‘diferente’. Isso aconteceu muito durante o contato entre Xinguanos e Brancos. Steinen escreveu os nomes dos povos conforme seu ouvido permitia e conforme a fonte; por outro lado, os Xinguanos começaram pronunciando seu nome ‘errado’, Kalusi, forma que ficou no estoque dos nomes próprios do Alto Xingu.

Assim é a narrativa de Hopesé, um *akinha oto* (mestre de narrativa) kuikuro, sobre a chegada de Steinen; vindo dos Bakairi, Steinen chegou a Kuhikugu depois de visitar os Mehinaku e os Nahukwa, sempre dando muitos presentes como machados e facas. Na aldeia Kuhikugu, Steinen e Tagukage, o avô de Hopese, trocaram entre si os seus nomes:

---

<sup>64</sup> O próprio termo Culuene é de origem arawak (Mehinaku e/ou Wauja): *kulu* (concha), *ene* (rio), ou seja, rio das conchas.

*isinügü uāke ingila Ītagü Ītagü ilá ande Ītagü ilá*  
"ele veio há muito tempo até Ītagü, Ītagü<sup>65</sup> fica para lá,

*Kuhikugu imünhige Lahatua imünhige*  
na direção de Kuhikugu, na direção de Lahatuá

*titalüpeinhe hüle egei*  
foi de lá mesmo

*isitühügü Kalusi etsühügüha*  
que ele chegou, Kalusi chegou

*Maginatu hekeha ingitühügü*  
foi Maginatu que o trouxe

*Maginatu akatsange ingitinhi uāke Kuhikugunaha Kuhikuguna*  
faz tempo Maginatu é quem trouxe ele para Kuhikugu, para Kuhikugu

*atütü atütü atütü atütü taletsügüha apakilü Kalusi apakilü*  
ele apareceu falando bonito, bonito, bonito, bonito, Kalusi apareceu

*anetão ihilü leha tetijipügüko imbingenügü letsügü leha ihekeni*  
os chefes fugiram e esconderam seus filhos

*Tagukage geletüha anetü uētinhi*  
Tagukage foi o único chefe que ficou esperando-o

*anetüha aetsiunkgutüha anetüha*  
o chefe, somente um chefe (ficou esperando)

*tatute leha anetão ihilü leha*  
todos os chefes fugiram

*tetijipügüko imbingetagü hegei ihekeni*  
eles escondiam seus filhos

*engüha kuí etsühügü ijanahonga isonitümi*  
dizem que xexeu veio, no sonho, pousar na corda da rede dele

*üngele heke hegei isakisüko tatagü akisüko tatagü leha kagaiha akisü tatagü*  
Por isso ele entendia as palavras deles, entendia as palavras deles, entendia todas as palavras do Branco.

*tüinhakagülüki ingilango heke hegei*

---

<sup>65</sup> Ītagü era uma antiga aldeia Nahukwá; Kuhikugu foi a primeira aldeia dos Kuikuro após a separação dos Uagihütü (Matipu). Os nomes dessas aldeias correspondem às existentes na época de Steinen e ao fato de que este veio pelas aldeias Nahukwá do Curisevo. Lahatuá foi a aldeia Kuikuro ocupada já no sec. XX até os anos 50.

os antigos (usavam) *inhakagü*<sup>66</sup>

*inhakagü eküi sombõu igatatühügü*  
*inhakagü* é como os antigos chamavam o sabão

*tüinhakagülüki osoguko geküükitagü tsügüha iheke*  
os seus tios se ensaboavam com *inhakagü*

*ikongotsügüha ikongotsügüha ikongotsügüha ikongotsügüha*  
dizem que os companheiros dele, os companheiros dele, os companheiros dele, os  
companheiros dele

*igiako tsügü uãke ike*  
eram assim os companheiros dele

*timüho*  
dez

*ingilango hekeha igatatühügü itsamagagü igatatühügü*  
antigamente eram chamados de *kamaga*, eram chamados assim

*supisü tagü uãke ihekeni*  
antigamente eles os chamavam de *supisü*

*Atua Kalusi kamagagüpetsügüha*  
Atua era o *kamaga* de Kalusi

*ugeha eititüpei uitsomi nügütsügüha iheke*  
dizem que ele falou "deixe eu ficar com o seu nome"

*Kalusi kilü*  
Kalusi falou

*ugeha eititüpe uitsomi*  
"deixe eu ficar com o seu nome"

*uititüpeiha eitse*  
"pode ficar com o meu nome"

*nügütsügüha iheke apitsi hekeha*  
dizem que falou para o meu avô

*ülepei uãke apitsi itsagüha ülei uãke Kalusi tsügüha uãke*  
é por isso que meu avô ficou com esse nome, de Kalusi

---

<sup>66</sup> *inhakagü* é o nome de uma raiz usada tradicionalmente para lavar-se; esfregada em contato com água, ela produz espuma



*Tühopese muguha ekisei apitsiha Tagukagei apitsi*  
aquele era o filho do Tühopese, meu avô, Tagukage, meu avô

*Tuhule isui ititüha egei Tuhulei anetü*  
o nome do pai dele era Tuhule, ele era chefe

*eteh igelü leha ihekeni Kalapalupena leha*  
nossa! eles o levaram para a antiga aldeia dos Kalapalo

*titá gehale nago ahehitsagü iheke*  
lá ele estava de novo tirando foto deles

*tamitsi tsügüha, Kalapalu ituteha*  
dizem que demorou na aldeia dos Kalapalo

*ailohoko ahehitsagü isügühütuko*  
estava tirando fotos das festas e dos costumes

*tatute*  
de tudo

*ilá tsügüha wāke itsagü tsügüha*  
assim dizem que ele ficou faz muito tempo

*hotugui hekisei ü ingitinhimbüngü taho ingitinhimbüngü hekisei Kalusi*  
ele foi primeiro que trouxe machado, trouxe faca, ele foi Kalusi

*inhalü jatsikope muketsüha ingilangoi ngiholoi tsüha*  
os antepassados, eram probrezinhos

*inhalüma taho nhipini inhatsüma igei muke inkomukei*  
eles não tinham facas, nenhuma dessas coisas

*Tugumai ügü Tugumai tsale hüle ilangope hüle egei ü hegei tuhugu*  
era machado de Trumai que tinha aqui, de Trumai, todos os machado eram de lá

*ü oto jogu Tugumai hekisei*  
os donos do machado eram os pobres dos Trumai

*ehe ületsügütse*  
sim, é só isso

Esta narrativa nos mostra alguns dos primeiros nomes que surgiram a partir do encontro com os Brancos. Temos um novo nome próprio que resultou da troca entre o chefe Tagukage e Steinen. Como já disse, Kalusi é Carlos digerido

pela fonologia kuikuro e assim adaptado à sua estrutura silábica (CV). Além disso, aqui encontramos um empréstimo já muito antigo: *kamaga*. Este vêm da palavra portuguesa ‘camarada’ e entrou no léxico karib alto-xinguano, sendo de uso corrente e freqüente, tornando-se sinônimo de *ãda* e de *supisü*, significando ‘acompanhantes, seguidores, séquito’. Tanto *kamaga* como *ãda* ocorrem quase sempre ‘possuídos’, mas podem ocorrer sem afixos relacionais (no exemplo abaixo, o prefixo de 3ª pessoa *i(s)-* e o sufixo *-gü*):

*i-kamaga-gü* > *itsamagagü*                    ‘o grupo dele’  
*is-ãda-gü*

O outro sinônimo de *kamaga* é *supisü* - de *(i)supijusü*, ‘o *piju* dele’ - nome que deriva de *piju*, o *itseke*/máscara que sempre acompanha o *itseke*/máscara *jakuikatu*. Observamos também que o velho narrador explica o uso da raiz *inhakagü* através do nome *sobõu* (sabão), outro empréstimo, posterior a *kamaga*, ou seja, mais recente.

Na fase mais antiga dos encontros entre índios e Brancos, se as primeiras palavras do Português começaram a entrar em nossa língua e em nossa vida, a necessidade de dar nome a novos objetos e novos eventos levou a um esforço de criatividade por meio de extensões de significado de palavras já existentes ou por meio de processos morfológicos derivacionais.

### 5.1.1 A gramática diante de novos referentes

Nomes já existentes para referentes familiares passaram a denotar novos objetos (sobretudo ferramentas). Aqui estão alguns exemplos:

[i]	<i>ü</i>	‘machado de pedra/machado de ferro’
[ip̥i]	<i>ügü</i>	‘anzol’
[εwε]	<i>eue</i>	‘enxada’
[kin̥i]	<i>kingü</i>	‘contenidor/roupa’
[hɛŋi]	<i>hengi</i>	‘dente de piranha/tesoura’
[tuŋa]	<i>tunga</i>	‘água, espelho’
[ak <sup>w</sup> al̥i]	<i>akualü</i>	‘caroço, munição, pilha’
[tap̥i]	<i>tagü</i>	‘folha/dinheiro’
[ɲunε]	<i>ngune</i>	‘lua/lanterna’
[i <sup>m</sup> bɔ]	<i>ĩbo</i>	‘luz do fogo/lanterna’
[itɔ]	<i>ito</i>	‘fogo/fósforo’
[tsapak̥i]	<i>tsagakü</i>	‘fósforo’ (onomatopéia, ideofone)
[kakaipa ŋikinupu]	<i>kakaga ngikinhugu</i>	‘beiju de galinha/biscoito’
[amɛl̥i]	<i>amelü</i>	‘encher/gravar’
[ahɛhi]	<i>ahehi</i>	‘rabiscar/desenhar/representar/escrever /fotografar/filmar’

A gramática kuikuro permite a formação contínua de nomes através de uma rica morfologia flexional e derivacional. Não foi difícil produzir novos signos para novos referentes:

[kin̥üdepulupu]	<i>k-inguN-tepulu-gu</i> 12-olho-protoger-REL ‘que serve para cobrir os olhos/óculos’
[t̥ihitsɛŋɛkin̥i]	<i>tü-hitsenge-ki-nhü</i> AN-cheiro-INST-AINR ‘aquilo que tem cheiro/cheiroso’ (sabonete)

O sufixo nominalizador instrumental *-toho* (e seus alomorfes) é muito produtivo para esta finalidade:

[tahehitsɔhɔ]	<i>at-ahehi-tsoho</i> DTR-rabiscar/escrever-INSTNR ‘que serve para escrever/fotografar/filmar (caneta, câmara)’
[ɔtɔŋitɛpɔhɔ]	<i>ot-ongite-goho</i> DTR-esconder-INSTNR ‘mala/arquivo/mochila...documentação’
[piti hutɔhɔ]	<i>giti hu-toho</i> sol imitar-INSTNR ‘que serve para representar o sol/relógio’

[kɛtikitsɔhɔ]	<i>k-et-iki-tsoho</i> 12-DTR-amolar-INSTNR 'que se serve para amolar/lima'
[kɛmɪtatitsɔhɔ]	<i>k-em-üt-ati-tsoho</i> 12-DTR-boca-lavar.dentro-INSTNR 'que serve para limpar a boca/escova de dente'
[kɛtiŋitsɔhɔ]	<i>k-et-ingi-toho</i> 12-DTR-ver-INSTNR 'feito para nós nos olharmos/espelho'

### 5.1.2 *Kagaiha engikogu*: coisas do Branco

Após Steinen, outras expedições científicas e militares entraram na região e registraram a presença de seus habitantes: Hermann Meyer (1897 e 1900, referente a viagem de 1896), Max Schmidt (1905; 1942, referente a viagem de 1900-01), Ramiro Noronha (1952, referente à viagem de 1920); Vicente de Vasconcelos (1945, referente à viagem de 1924-25); Vincent Petrullo (1932, referente a viagem de 1931), aquele que chegou de hidro-avião. Os anciãos contam que Petrullo chegou para procurar o Coronel Fawcett<sup>67</sup>.

A partir dos anos 40, se abre um novo capítulo da história dos povos xinguanos, confundindo-se com a história da criação do Parque Nacional do Xingu.

Em 1943 foi criada a Expedição Roncador-Xingu (ERX), vanguarda da Fundação Brasil Central, para a ocupação das regiões centrais do Brasil. Em 1946 os irmãos Villas-Boas chegaram à região dos formadores do rio Xingu. Eles observaram que os povos encontrados

---

<sup>67</sup> Em 1906, através da Sociedade Geográfica Real Inglesa, o coronel Percy Harrison Fawcett foi contratado pelo governo boliviano para traçar os limites com o Peru, pois era intenso na ocasião o litígio de fronteira. Em 1908, por conta própria, o coronel decidiu traçar também os limites da Bolívia com o Brasil, única parte do mapa que ainda permanecia em branco. O jornalista Hermes Leal conta em seu livro *Coronel Fawcett – A verdadeira história de Indiana Jones* (Leal, 1996) que ele “foi o último dos exploradores individualistas” (apud Grann, 2009).

descendo o rio Culuene até a confluência dos formadores do rio Xingu eram os mesmos povos lá encontrados no final do século XIX por Steinen.

Nos anos 1940 também começam as expedições científicas do Museu Nacional, que registraram um quadro de grandes mudanças. No primeiro século depois da celebrada viagem de Cabral para a costa brasileira, as grandes comunidades xinguanas sofreram perdas populacionais catastróficas, sobretudo como resultado das primeiras epidemias causadas pelas doenças infecto-contagiosas provenientes do Velho Mundo. Um declínio demográfico drástico depois de 1500 até 1884, quando começou a história escrita do Alto Xingu, é claramente sugerido pela redução significativa do tamanho e número das aldeias em toda a região da fase pré-histórica tardia até o século XX (Heckenberger, 2001b). Entre 1884 e 1960, quando começaram os programas de vacinação sistemática pela Escola Paulista de Medicina no Alto Xingu, a população da região diminuiu ainda mais (Agostinho, 1972; Heckenberger, 2001b).

Antes dos irmãos Villas Boas chegarem à região do alto rio Culuene, alguém já havia aprendido a falar um pouco de português. Era o meu avô, Nahu, e seu primo Luis, além de dois rapazes de outras aldeias, Polinhu (Paulinho) Jagamü e Tsitsapalo Mehinaku. Todos eles tinham aprendido a língua do Branco no antigo Posto Simões Lopes, na terra dos Bakairi, na época do Serviço de Proteção aos Índios. contei a história de Nahu e do seu papel como tradutor e assessor da ERX na Introdução desta dissertação. Naquela época já existiam em Kuikuro, como nas outras línguas alto-xinguanas, vários empréstimos vindo do Português, como:

[atatu] *atatu*, ‘soldado’: nome presente nas narrativas que contam acontecimentos e personagens da época dos bandeirantes até a viagem de Karl Von den Steinen e o começo do século XX.

A maioria dos empréstimos, contudo, eram termos referentes a ferramentas, os objetos que conquistaram, de fato, os povos indígenas. Vejamos alguns deles:

[pose]	<i>pose</i>	‘foice’
[kapahina]	<i>kagahina</i>	‘carabina’,
[kɔla]	<i>kola</i>	‘colar’ (miçangas)
[papatsu]	<i>pagatsu</i>	‘prato’
[kuʃɜ]	<i>kuje</i>	‘colher’
[paɔpaka]	<i>pagaka</i>	‘barraca’
[kapameɛ]	<i>kagame</i>	‘arame’
[kupɛtu]	<i>kupetu</i>	‘cobertor’
[tiɲɛpu]	<i>tinhegu</i>	‘dinheiro’
[papɛ]	<i>pape</i>	‘papel/carta/caderno/livro’

Como se vê nas palavras acima, a apropriação dos sons dos nomes em Português fez com que eles sofressem mudanças para se ajustar à fonética e à fonologia do Kuikuro (ver Capítulo 1):

- CCV > CV.CV
- tepe alveolar [r] > flap uvular [ɾ]
- oclusivas vozeadas (b, d, g) > oclusivas não vozeadas (p, t, k)
- p > h
- ʌ > ɜ

A anciã Ajahi me contou uma história de como os Kuikuro se sentiram assustados antes mesmo dos Brancos chegarem na aldeia. Na época em que ela era ainda jovem, contavam que um tal de [petupu] ‘Pedro’ tinha acampado na foz do rio *Ahukugi*. Ao saber disso, muita gente foi ao acampamento para ganhar presente. Pedro, porém, *itakingu*, ‘fez mal’ para um bebê Kuikuro, visto que o pai do menino fora visitar o acampamento. A criança ficou muito doente e por isso, o menino foi chamado de *Petugu*. Os Brancos deixaram muitas

enxadas, facas e machados; quando viram a tinta vermelha das ferramentas, disseram que era sangue de alguma vítima.

Durante uma entrevista, perguntei a Ajahi o que ela mais sabia sobre os primeiros Brancos. Ela me respondeu que uma vez Milo (Nilo Vellozo) foi para a antiga aldeia de Lahatua. Ela lembra como a chegada de Nilo causou desespero e medo nas pessoas. Para ficarem mais tranquilos, decidiram procurar Sakuhe, uma mulher a qual pediram para rezar de modo que Nilo não os matasse. Mandaram-na ficar no *tanginhü*, ‘caminho principal’, para rezar, de modo a deixar manso o Branco ‘malvado’. A *akinha*, obviamente, acabou lembrando os muitos presentes que Nilo levou para os Kuikuro.

Curiosamente, em seu diário, o livro *Rumo ao Desconhecimento*, Nilo Velloso (1944) conta uma história oposta. Ele teria saído do Rio de Janeiro no dia 5 de julho de 1944 e no dia 19 de setembro conseguiu chegar ao porto dos Kuikuro. Ele escreve: “encontramos um grupo de 50 índios Kuikuro, que começaram gritar, karaiba, karaiba! Um negro e um soldado velho, que trabalhavam conosco, começaram a rezar”. Cada um temia a maldade do outro: o ‘negro’ deveria estar pedindo proteção a Deus, enquanto Sakuhe estava usando uma reza forte de Taügi.

Ajahi lembrou-se das *palena*, ‘panela’, de Popi (Robert Carneiro), responsável por ter trazido os famosos caldeirões de alumínio; lembrou-se também de outro *kagaiha* que na aldeia Lahatua gostava de entreter as crianças, ficando conhecido como Tipeleli, por causa do canto que mais cantava.

#### **5.1.2.1 Nomes próprios**

Vimos nomes próprios ‘digeridos’ nas narrativas que contam *kagaiha apakipiügii*, ‘o aparecimento dos Brancos’. Hoje, Kalusi, de 78 anos, é o neto daquele chefe que trocou o

nome com Karl (Carlos) Von den Steinen. Na memória dos mais velhos está a origem de outros nomes: Dzou (John em inglês ou João em português), Tomái (Thomas), Petuguju (Petrullo). Geralmente, eles são lembrados também por ter deixado seus *kugihe*<sup>68</sup>, ‘feitiços’.

Depois vieram os da geração que aprendeu a falar português: Luisi, Palinhu, Magia, Juse, Petugu, Jaigu. Foram estes os *kagaiha akiti*, os que ‘falam como os Brancos’ ou que gostam de nomes dos Brancos.

Na pesquisa realizada em janeiro de 2009, observei que, hoje, os pais da nova geração estão, cada vez mais, nomeando seus filhos com nomes dos Brancos. Os pais entrevistados justificam que os nomes dos avôs não são mais suficientes para tantos netos, outros afirmaram que foi por opção mesmo, por ter gostado do nome de um amigo, por ter gostado de seu som, ou por ser nome de algum personagem de novela transmitida pela televisão. Porque não haveria mais nomes suficientes a serem transmitidos aos netos? Os anciões da aldeia contam que antigamente muitas crianças morriam de doença causada por feitiçaria, mas hoje a população aumenta e nascem mais crianças do que nomes disponíveis. Deixe-me retomar a questão da atribuição dos nomes próprios.

O menino ganha um nome de cada lado dos pais e fica com ele até o ritual de *iponge* ‘furação de orelha’. Depois deste, cada um dos pais dos iniciados à pessoa que furou que anuncie em voz alta os dois novos nomes do menino, para todos ouvirem e passarem a usar os novos nomes. Há um período em que todos devem se acostumar aos novos nomes para os nomes antigos não prevalecerem. Até os pais devem se acostumar aos dois nomes novos do filho. Se não acontecer um ritual na aldeia, é preciso esperar que ele seja realizado em outra aldeia<sup>69</sup>. Há famílias que resolvem ‘furar’ o seu bebê<sup>70</sup> logo após a cicatrização do umbigo:

---

<sup>68</sup> A doença dos Brancos é chamada *kugihe*, generalizando *kagaiha kugihüngü*, ‘doença de Branco’: gripe, conjuntivite, tuberculose, câncer, etc. *Kagaiha hekisei kugihe oto*, ‘Branco é dono de feitiço, de doença’.

<sup>69</sup> A pessoa não leva seu filho para qualquer aldeia, mas, sim, o leva para uma com a qual ele se identifica ou tem afinidade. Por exemplo, meu pai levou meu irmão à aldeia dos Mehinaku para furar a orelha, no mês de agosto de 2001.



neste caso, ele ‘não tem nome de infância’. Este nome que recebe desde bebê pode ser nome de infância, de juventude ou adulto; nome de velho pode ser atribuído mais tarde<sup>70</sup>.

Cada família tem seus *sepagü* ‘pacote’ e *engagü* ‘linha’ de nomes. Todos os nomes estão na memória de cada família ou do povo. Quando o estoque de nomes acaba, é preciso *ihipütelü*, ‘comprar’, nomes de parentes, ou ganhá-los, como doação, de primos, primas, avôs, etc., ou pegá-los (*itühügü*) dos *kagaiha*.

As crianças que nasceram depois dos anos 90 receberam, quase todos, nomes de Brancos. Há muitos nomes de pessoas famosas, principalmente atores e atrizes da TV Globo, cantores (Kelly-Ky, Leandro e Leonardo), pesquisadores (e seus parentes), jogadores de futebol (Ronaldo, Romário, Robinho), pilotos de Fórmula-1 (Shumaki), até políticos (Malufi).

#### 5.1.2.2 Os empréstimos mais recentes

Com o passar do tempo varias entradas e saídas foram se abrindo, cada vez mais. Na primeira metade dos anos 70 foi aberta a estrada BR 080, que cortou a Terra indígena do Xingu, ao norte. Os Xinguanos começaram a viajar à cidade de Bang Bang, hoje São José do Xingu, onde conseguiam vender ou trocar seu artesanato. Ainda nessa época, poucos eram aqueles que conseguiam sair das aldeias para viajar. Os objetos dos Brancos ainda eram escassos, mas o número de índios viajantes foi crescendo. A chegada dos colonos gaúchos marcou o chamado ‘desenvolvimento’ do entorno meridional da TIX. A história da cidade mais freqüentada pelo Xinguanos, Canarana, é exemplar. Ela surgiu nos anos 70, quando se

---

<sup>70</sup> A pessoa que foi ‘furada’ quando bebê não pode ver ou saber o seu destino, porque não sonhou após o ritual, só pode saber algo pelos sonhos que os pais tiveram quando ainda estava na barriga da mãe. Por isso, muitas famílias preferem esperar o ritual.

<sup>71</sup> Muitas pessoas são conhecidas por apelidos, o que esconde o nome verdadeiro. O apelido contém referências a características da pessoa. Um exemplo: a bisavó da minha mãe era chamada de *ipiye* por ter clitóris grande, ‘pendurado’, e este nome foi passado para a bisneta. O nome Lũbu vêm de caxumba, de *tigũbukuinhü*, ‘ventre elevado’.

instalaram os primeiros agricultores recrutados no município gaúcho de Tenente Portela, pela Coopercol - Cooperativa Colonizadora 31 de Março Ltda, fundada e dirigida pelo pastor Norberto Schwantes e por um 'economista'<sup>72</sup>. Alguns anos depois da criação desta cidade, estradas e fazendas começaram a estrangular as fronteiras da terra indígena.

Os anos 80 foram uma década de muitas mudanças, entre elas e não última, a entrada do português nas aldeias e nas próprias línguas indígenas.

Começamos pelo mundo do futebol, hoje esporte-ritual diário intra-aldeia e periodicamente inter-aldeias. O jogo de bola de resina de mangaba (*Hancornia speciosa*) desapareceu: *katuga ikugu kuëgü* em Kuikuro, *ketulanha* em Mehinaku, *mangap* em Kamayura. Os mestres da narrativa contam que foi Olympio Serra, antropólogo e sucessor dos Irmãos Villas Bôas na direção do então Parque Indígena do Xingu (PIX), a ensinar as regras do jogo aos Xinguanos. Os mais velhos dizem que, depois de ter aprendido como organizar seu próprio time e de ter escolhido seu próprio técnico, cada aldeia começou a visitar outras aldeias em jogos de futebol. O técnico foi designado para desempenhar as funções de *anetü* (chefe), aquele que leva o time visitante para outra aldeia ou que cuida dele como técnico-*anetü* da aldeia anfitriã. Antes de usarem barcos a motor, bicicletas, motos e carros, os jogadores iam de canoa e correndo até chegarem à aldeia que tinha convidado.

Hoje não há aldeia sem time e no final do ano sempre acontecem torneios de futebol, com troféus muito disputados: uma nova 'tradição', transformada no *ügühütu* (maneira de ser) típico de um ritual alto-xingano.

---

<sup>72</sup> Não é por acaso que às escolas estaduais de Canarana foram dados os nomes de Colégio Norberto Schwantes e de Escola Estadual 31 de Março. Nascia a primeira cooperativa colonizadora do país, que, em tese, não visava lucro. A primeira ideia de Schwantes era assentar famílias gaúchas luteranas em território sul-matogrossense. O nome da cidade de Canarana (um capim da região) foi escolhido por ocasião da elaboração do anteprojeto, criando-se o núcleo de colonização, em 1972. Dizem que o nome também foi escolhido por lembrar o nome "Canaã", a terra prometida, também uma propaganda para atrair os agricultores para a região.

Graças ao predomínio do futebol, uma neotradução, o léxico nativo acolheu novas palavras:

[atɾaɸiu]	<i>atɾaɸiu</i>	‘trave’
[ <sup>n</sup> gɔlɛru]	<i>nkgoleru</i>	‘goleiro’
[katɕiu]	<i>katxiu</i>	‘escanteio’
[apitu]	<i>apitu</i>	‘apito/juiz’
[ɕuisi]	<i>juisi</i>	‘juiz’
[ɸauta]	<i>fauta</i>	‘falta’
[ <sup>m</sup> bɔlɔ]	<i>bola</i>	‘bola’
<i>u-bola-gü</i>		‘minha bola’
1-bola-REL		
[ɕutɛɾa]	<i>chuteira</i>	‘chuteira’
<i>u-chutera-sü</i>		‘minha chuteira’
1-chuteira-REL		

Olhando os exemplos do vocabulário do futebol, vemos que através dos empréstimos, chegam novos sons na fala kuikuro (o tepe alveolar, a fricativa lábio-dental, a africada palatal) e novas letras (f, r, tx, ch). Por outro lado, algumas destas palavras podem ser ‘possuídas’ e neste caso recebem a flexão relacional fornecida pela gramática kuikuro: novos signos, roupa ‘velha’<sup>73</sup>.

Os mais jovens já se acostumaram a ouvir e a usar a expressão ‘novas tecnologias’, embora estas já estivessem entre nós antes dos computadores, como mostram palavras de uso corrente e nada recente, como:

[ahaɣu]	<i>ahaju</i>	‘rádio’
[latena]	<i>latena</i>	‘lanterna’
[moto]	<i>moto</i>	‘motor’
[ahiɣão]	<i>ahijão</i>	‘avião’
[mɔto]	<i>moto</i>	‘motocicleta’
[bisi]	<i>bisi</i>	‘bicicleta’
[lãɣa]	<i>lancha</i>	‘lancha’

<sup>73</sup> Encontrei somente duas referências de trabalhos sobre neologismos e empréstimos em línguas indígenas no Brasil: Fialho, 2002; Albuquerque, 2009.

As chamadas ‘novas tecnologias’ têm sido uma porta de entrada de vários empréstimos, hoje de uso corrente pelos mais jovens:

[tɛlɛφisãu]	<i>telehisãu</i>	‘televisão’
[parabolikΛ]	<i>parabolika</i>	‘antena parabólica’
[kapahatɔ]	<i>kagahato</i>	‘gravador’
[ĩtɛhɛnɛʃi]	<i>itehenetxi</i>	‘internet’
[kõputadɔ]	<i>komputadó</i>	‘computador’

Outros empréstimos vieram para denotar outros novos objetos, presentes atualmente no dia a dia da aldeia:

[isikɔhΛ]	<i>isikoha</i>	‘escova’
[pastΛ]	<i>pasta</i>	‘creme dental’
[pautsi]	<i>pautsi</i>	‘balde’
[saɔ]	<i>sao</i>	‘sal’
[pisikɔitu]	<i>pisikoitu</i>	‘biscoito’
[kapamɛlu]	<i>kagamelu</i>	‘caramelo’
[kaɦɛ]	<i>kahe</i>	‘café’
[lɛitʃi]	<i>leitxi</i>	‘leite’

Como vimos anteriormente, boa parte dos nomes emprestados foram e são apropriados pela gramática kuikuro. Eles podem ser argumento de posposições:

*aldeia-na*  
‘para a aldeia’

*sidadi-te*  
‘na cidade’

Podem ser ‘possuídos’. Vamos ver alguns paradigmas, onde cada radical recebe, além do prefixo de pessoa e do sufixo de número, o alomorfe do sufixo relacional de uma determinada classe flexional (Santos, 2007 e 2009):

‘computador’:

*u-komputado-sü*

*o-komputado-sü*

*i-komputado-sü* > *itsomputadosü*

*ku-komputado-sü*

*ti-komputado-sü* > *titsomputadosü*

*ku-komputado-sü-ko*

‘meu computador’

‘teu computador’

‘computador dele’

‘nosso (12, incl.) computador’

‘nosso (excl.) computador’

‘computador de todos nós (incl)’

‘televisão’:

*u-telefisãu-sü*

*e-etelefisãu-sü*

*i-telefisãu-sü* > *itselefisãosü*

*ku-telefisãu-sü*

*ti-telefisãu-sü* > *titselefisãusü*

*ku-telefisãu-sü-ko*

Observe-se nos exemplos acima que os processos fonológicos de palatalização acontecem regularmente nestes empréstimos, quando o prefixo de pessoa é (C)i e a primeira consoante da raiz é [t] ou [k] (Franchetto, 1995):

t,k > ts /(C)i\_\_\_\_\_

Há, todavia, empréstimos que parecem não ser ‘engolidos’ pela gramática kuikuro.

Alguns não se submetem aos processos fonológicos de palatalização, como:

‘sabão’:

*u-sobõu-gu*

*o-sobõu-gu*

*i-sobõu-gu*

vs

*i-so-gu* > *ijogu*

‘tio dele’

*ku-sobõu-gu*

vs

*ti-so-gu* > *tijogu*

‘nosso (excl.) tio’

*ti-sobõu-gu*

vs

*ti-so-gu* > *tijogu*

‘nosso (excl.) tio’

*ku-sobõu-gu -ko*

Outros são impossíveis de ser flexionados no paradigma de ‘posse’, mesmo denotando partes do corpo, elementos obrigatoriamente relacionais:

[mau] ‘mão’  
[brasu] ‘braço’

Um caso importante dos limites da apropriação de palavras emprestadas por parte da gramática é a que Franchetto chamou de ‘incorporação fonológica’ (Franchetto 2010a). Em Kuikuro, o argumento forma sempre uma unidade fonológica com o seu núcleo (ou cabeça). Assim, o sujeito de um verbo intransitivo e o objeto de um verbo transitivo ocorrem antes do verbo e eles, junto com o verbo, formam uma palavra fonológica com um único acento principal, que recai na última sílaba do argumento (Silva et al., 2010). No exemplo abaixo, a sílaba acentuada está em negrito e sublinhada:

<i>tah<u>inga</u></i>			‘jacaré’
[ <i>tah<u>inga</u></i> ]	<i>ingilü]</i>	<i>uheke</i>	‘eu vi jacaré’
jacaré	ver-PNCT	1-ERG	

Com empréstimos, isto não acontece:

<i>kami<u>sa</u></i>	‘camisa’
<i>kami<u>sa</u> ingilü uheke</i>	‘eu vi camisa’
* <i>kami<u>sa</u> ingilü uheke</i>	

Falei até agora de nomes emprestados. E verbos? Até pouco tempo atrás só havia um verbo, ou o que em Português é verbo:

[hẽde] *hende* ‘vender’

Uma vez engolida pelo Kuikuro, esta palavra se recusa a se comportar como verbo e acaba sendo um nome:

*u-hende-sü*                    ‘minha venda/meu artesanato’  
1-vender-REL

*hende-i*                    *u-i-tsai*  
vender-COP   1-ser-INTC  
‘eu vou vender’

*u-moto-gu-pe*                    *tüi-tagü*                    *hende-i*  
1-motor-REL-ex                    por-CONT                    vender-COP  
‘estou vendendo meu motor’

Esta dificuldade ou até impossibilidade do ‘verbo’ emprestado se manter como verbo é um problema que precisamos estudar mais. Parece que verbos e nomes são palavras de natureza diferente e por isso eles não são tomados como empréstimos da mesma maneira.

Hoje, cada vez mais, novos objetos e eventos são incorporados à língua indígena através de empréstimos, cada vez menos ‘digeridos’.

## 5.2 Língua misturada

Antes de eu nascer, meu avô Nahu já se preocupava com as mudanças culturais e linguísticas. Quando organizava as danças, gritava da ‘casa dos homens’, alertando todos, decepcionado, já que parecia que ninguém estava interessado na valorização e na continuação de *kügühiutu*, da nossa maneira de ser. Dizia que um dia “não teria mais cultura”. Hoje, pensando sobre os discursos de Nahu, posso afirmar que a cada ano que passa, a nossa vida cultural e linguística sofre transformações inevitáveis. A fala dos Kuikuro vem se misturando com outras variantes karib alto-xinguanas: Nahukwa, Kalapalo, Matipu. Os mais novos são sempre acusados de serem os responsáveis por mudança radicais. Porém, cultura e língua são

dinâmicas, não ficam paradas no tempo e na história. Hoje, a língua portuguesa se tornou uma língua-franca na comunicação entre os povos do Xingu e outros indígenas do Brasil<sup>74</sup>.

Vimos o tempo rápido: a geração do meu avô finado Nahu, que aprendeu com os trabalhadores do SPI; depois, a geração que aprendeu com os irmãos Villas Bôas (1946-70) e usando os rádios nas aldeias e nos Postos da FUNAI; veio a minha geração (1980), formada no meio das Ongs, da escola e das universidades.

### 5.2.1 Português, poder

Tenho me perguntado se saber falar (e escrever) em português dá algum tipo de poder ou prestígio. Certamente, quem aprende a falar português, acha que poderá saber da vida, ou melhor, dos conhecimentos dos Brancos. Quando era pequeno, eu admirava ao mesmo tempo o prestígio de Nahu como *tisakisü oto*, ‘mestre de nossa língua ou tradutor’, e a fala do meu pai, que sabe pouquíssimo português.

Apesar do Português ser a língua oficial do Brasil, ela é dominada pelas línguas fortes do mundo, como o Inglês e o Frances. Por sua vez, o Português domina as línguas minoritárias dos Países. Nas escolas das aldeias do Xingu, os pais pedem para os professores indígenas ensinarem a seus filhos em português. No começo da experiência escolar, os pais dos alunos não aceitavam que os filhos fossem ‘educados’ em sua própria língua materna, argumentando que não havia necessidade de ensinar algo que já sabiam. Este tem sido o maior desafio para os professores indígenas, talvez em todo Brasil. Na ótica dos Kuikuro, a escola é um lugar onde se aprende a língua portuguesa e o *ügühütu* dos brancos. Foi somente

---

<sup>74</sup> Cada ano acontecem os Jogos dos Povos Indígenas numa cidade diferente do Brasil. Aqui, os Kuikuro encontram vários povos indígenas que não falam e não entendem a sua língua, assim como os Kuikuro não entendem as línguas dos outros. O Português ajuda, então, na comunicação, mas somente para aqueles que falam fluentemente a língua do Branco.



depois de muitas reuniões que conseguimos convencer os que eram contra o ensino em língua indígena.

*Akitsene*<sup>75</sup> significa ‘reunião’, ou melhor, ‘discurso do *anetii*’, do chefe. Antes dos Brancos, não tínhamos o costume de fazer reuniões com outros povos vizinhos. Havia, sim, as reuniões dos rituais, da preparação das festas na aldeia e para outra aldeia. O *anetii* tinha seu próprio discurso especial e para a paz.

Vamos voltar a falar de novas palavras na fala da neovida dos Xinguanos.

Hoje, vivemos uma série sem fim de reuniões, sobre saúde, educação, cultura, projetos; os que não entendem o Português ficam de fora do que está sendo discutindo e de qualquer decisão. As neolideranças falam definitivamente uma língua misturada, já que não conseguem, ou não querem, traduzir palavras como: coordenador, cota (de gasolina), conselho, orçamento, recurso, gasolina, diesel, frete, fiscalização, projeto, equipe, motorista de barco, de carro, voo, convênio, contrato, radiograma, preocupação, planejamento, etc. Falamos uma língua, ou melhor, uma fala misturada, porque as palavras precisam acompanhar um pensamento rápido, onde surgem substantivos, verbos, advérbios, adjetivos, interjeições, até mesmo frases completas ou incompletas em Português. Às vezes, completa-se uma frase em Kuikuro usando o Português.

Para dar uma idéia da fala ‘misturada’ de hoje, apresento a seguir dois exemplos. O primeiro é a fala de Jakalu Kuikuro<sup>76</sup>, gravada em 30 de janeiro de 2009, onde se discute a preparação do ritual de *uluki*, ‘troca’, entre os Kuikuro e os Wauja, o que inclui a viagem para a aldeia destes últimos.

---

<sup>75</sup> *Aki-tsuN-ne*, palavra.língua-VBLZ-GENNR (> *akitsene*).

<sup>76</sup> A gravação em áudio foi anotada no programa ELAN. A reunião foi realizada na ‘casa dos homens’ da aldeia de Ipatse. Jakalo é *anetii*, ‘chefe’, kuikuro, hoje com 60 anos de idade, primogênito do meu avô Nahu, meu único tio biológico. Ele gosta de organizar visitas rituais em forma de *uluki*. É uma liderança importante na política local, no interior do Xingu e fora dele. Foi também campeão de luta *ikidene*. Segundo ele, aprendeu Português ouvindo seu pai Nahu e muito rádio.

Jakalu relata a negociação com o Diretor da TIX, Tamalui Mehinaku, com o chefe do Posto Leonardo, Kokoti Aweti, e com o *aneti* dos Yawalapiti, Aritana, sobre o uso de balsas, barcos e caminhões, para o transporte até os Wauja. Observemos as palavras e expressões por ele usadas ao se referir às coisas dos Brancos (em negrito na transcrição e tradução abaixo):

TrsJK	<i>Tingi iheke uã, angi nkgulehüle <b>kasulina</b> engipini, <b>duzentu</b></i>
TpJk	ele pensou: quantas (litros) <b>gasolinas</b> vocês têm? Temos <b>duzentos</b>
TrsJK	<i>eke, nügü leha iheke. Inhalü atsange</i>
TpJk	"é pouco" ele disse. 'não dá'
TrsJK	<i>eitighoko teholü naha nügü iheke</i>
TpJk	se buscar vocês, ele disse
TrsJK	<i>epolükoha nügü iheke <b>duzentu</b> kae, <b>sem</b> hegei egena etengali</i>
TpJk	vocês viriam com <b>duzentos</b> , até o porto gasta-se <b>cem</b> (litros)
TrsJK	<i>lepene ogopijü sem gehale <b>cabou</b>, inhalübeha eükintokoi, inhalüha <b>bausa</b></i>
TpJk	<i>ogopitsoi</i> depois para voltar precisará 100, acabou, não teria mais para balsa voltar
TrsJK	<i><b>ai</b> igabele uüülü leha iheke</i>
TpJk	<b>ai</b> isso me deixou sem idéias
TrsJK	<i>ahehijüha uheke leha, kupinhanoko inha leha, <b>sigunda-feirai</b></i>
TpJk	eu combinei a nossa ida com o nosso irmão mais velho para <b>segunda-feira</b> agora.
TrsJK	<i><b>dia cincui</b> hegei atai <b>bausa</b> ugonkgülüingo <b>acota</b> itigi, üle ata hüle egei</i>
TpJk	<i>tüülü tiheke</i> <b>dia 5 a balsa</b> vai subir para pegar a <b>cota</b> , nessa viagem combinamos.
TrsJK	<i>aikubeha <b>prontui</b> leha inhügü konige leha kohotsi, ahüti</i>
TpJk	ontem a noite deixamos assim <b>pronto</b> , foi.
TrsJK	<i>üle heke hegei ukilü, ande naha uhisuüindão</i>
TpJk	meus irmãos, nosso costume é assim
TrsJK	<i>ande naha uhisuüindão leha inhalüha kupüli, inhalüa kukakingui</i>
TpJk	hoje não andamos mais, nada mesmo
TrsJK	<i>kakingutsei muke, utinhe, uehugu a atsange uapitsiliüingo, ah</i>
TpJk	não remamos mais. Ninguém não fala mais que vai de canoa
TrsJK	<i>aminga naha takuaga ehukingunda. üle ata atsange uteliüingo</i>
TpJk	<i>tangotseiha otomoi, kukugekoiha</i> na semana passada acabamos de fazer canoa, ninguém vai de canoa
TrsJK	<i>lepene Tamalui heke ukilü eh he, nügü iheke</i>
TpJk	depois falei para Tamalui. Ele disse.

TrsJK	<i>ehünetomi nika uheke eh. nügü bestüha iheke. kunhitai apa leha ande leha haki</i>
TpJk	“quer que eu complete (gasolina)?” ele disse. Acho que hoje, ele foi embora.
TrsJK	<i>igia akatsange inhümingo nügü iheke <b>teresentui</b> nügü</i>
TpJk	“vai ser assim: <b>300</b> ” ele disse.
TrsJK	<i>Kokoti ake ekuleha, Jumuha itsagatinhimbüngü</i>
TpJk	ele combinou bem com Kokoti, Jumu estava lá ouvindo
TrsJK	<i><b>dusentuiha</b> einhani aindeha engipini <b>kuatusentui</b></i>
TpJk	vou arrumar <b>200</b> e vocês têm <b>200</b> , vão ficar com <b>400</b>
TrsJK	<i><b>kaminhãu</b> telüha, sinügüha ogopijü gele ülei tiha leha ihenümingo leha uheke.</i>
TpAn	vou ficar com uma parte para abastecer a ida e a volta de <b>caminhão</b>
TrsAn	<i><b>motorista</b> enhügü naha ekü omaorako mugu <b>dieseuki</b> uanke egitsüta</i>
TpAn	agora lembrei que uma vez o motorista filho de Omaorako veio pedir diesel no dia da festa kuarup.
TrsAn	<i>uan megete, inhalütse eku leha sata leha. "angi tumbolü ehekeni uinha <b>oitenta litru</b>" nügü</i>
TrpAn	falou que ele não tinha mais diesel.” Vocês poderiam me arrumar <b>oitenta litros?</b> ” disse.
TrsAn	<i><b>oitenta litruha</b> ankgilü inha, apitsitoho leunarduna <b>boka</b> ingugingo</i>
TrpAn	arrumamos <b>80</b> litros para ele descer até a <b>boca</b> (foz do Tuatuari) e Leonardo.
TrsJK	<i>indongopeinhe, apitsilüi</i>
TrsJk	quando desce daqui?
TrsAn	<i><b>oitenta litru.</b></i>
TrpAn	80 litros
TrsSg	<i>Tanaku etsühügüpe hegei</i>
TrpSg	foi Tanaku que veio
TrsJK	<i><b>duminkgui</b> tsahegei etimbeliüingo leha</i>
TrsJK	ele vai chegar no domingo
TrsJK	<i><b>tá aqui</b> Kokoti etsa hegei <b>quarta-feira</b> leha igiabeha ingeta</i>
TrsJK	Kokoti vai viajar, por que ele está sendo chamando lá
TrsJK	<i>etükilüingo, uama kunhünkgo. Aheheijü atsange uheke <b>segunda-feira</b>,</i>
TrsJK	está pronto, como vai ficar? Eu marquei para irmos na segunda-feira
TrsJK	<i>teloï leha uüini <b>kasulia</b> engü leha</i>
TrsJK	a falta de gasolina me deixou um pouco desanimado
TrsJK	<i>ande akatsegei leha taginheneingo, <b>prontui</b> tsakatsegei atihügü leha</i>
TrsJK	hoje vamos conversar para deixar bem pronto, assim fica bom
TrsJK	<i><b>Funai</b> ehugu <b>marelu</b> angüha etimbepügü</i>
TrsJK	o caminhão amarelo da Funai está lá (no posto da Funai)

TrsJK	<i>tugupotsi, otohongo atati tugupotsi</i>
TrsJK	vamos encher, vamos encher outro também
TrsJK	<i><b>kinhesuiha</b> tüha <b>kasulina</b> ipolü ületohoi</i>
TrsJK	dizem que daria quinhentos litros para fazermos isso
TrsJK	<i><b>bausa</b> leha kinhakugulani üle hüle huanke, ukilü tinahuanke ehekeha</i>
TrsJK	eu disse para vocês que a balsa já está em nossas mãos
TrsJK	<i><b>kuatusentui</b> katsi inhümingo</i>
TrsJK	vamos ter quatrocentos
TrsJK	<i>ahükügijü <b>tinhegu</b> hünga kulengapa huanke</i>
TrsJK	tínhamos pouco porque não tinha muito dinheiro
TrsJK	<i><b>duzentu</b> inhalü ekulatsange ukilü leha huanke</i>
TrsJK	quando vi era só duzentos, falei que não era suficiente
TrsJK	<i><b>ũão</b></i>
TrsJK	então!
TrsMT	<i><b>kuatusentui</b> benaha hüle uanke ihaniügü ihekeni</i>
TrsJK	ué, eles falaram que eram quatrocentos
TrsJK	<i>Tamaluiha ige hunde Kokoti higehunde uge higende <b>hesoufei</b></i>
TrsJK	estamos <b>resolvendo</b> , eu, Kokoti, Tamalui.
TrsJK	<i>ekü leha tati leha <b>tresentuiha</b></i>
TrsJK	aí fechamos com trezentos
TrsJK	<i><b>duzentuha</b> tsihinha <b>seinha</b> üleha <b>transpoti</b> gehale leha imbatohoi</i>
TrsJK	vão ficar duzentos para balsa e cem para o caminhão fazer o transporte
TrsJK	<i><b>finti</b> litru ege ata <b>finti</b> litrui tilakoha</i>
TrsJK	cada um vai abastecer vinte litros
TrsJK	<i><b>kamināuha</b> kukuginhikoingoi inhalü, daga dagaiba hegei kutelükoingo</i>
TrsJK	nossa! vai sobrar muito espaço, vamos vazios!
TrsJK	<i>uan minhümingo, üle atsege <b>kumprikai</b> üüigatinhi</i>
TrsJK	quando pode ir mesmo? Isso (falta de gasolina) me <b>complicou</b>
TrsJK	<i>igia atsange ukilüingo inke</i>
TrsJK	vejam como eu disse!
TrsJK	<i><b>éé</b> <b>kasulina</b> itiginho atsange hoho haki ukilüingo</i>
TrsJK	eu vou falar que ainda foram pegar gasolina
TrsJK	<i><b>kasulina</b> etimbelüingo <b>porque</b> igia hüle uanke ngamuke eitanüinkgo</i>
TrsJK	quando a gasolina chegar. Porque os meninos tinham dito que.. falei de vocês
TrsJK	<i>ngamuke heke naha huanke ihaniügü uinha <b>duzentui</b>, eke, <b>kuatusentui</b> só <b>duzentu</b> num dá</i>
TrsJK	os meninos me disseram que só tinha duzentos. Falei que não dava
TrsJK	<i><b>ai funai tem que arrumar duzentu</b> etimbelüingo Leonaduna</i>
TrsJK	aí tem que arrumar mais duzentos. Vai chegar ao Leonardo

TrsJK	<i>igia eku leha tsitseliüingo ukiliüingo satsaniümingo</i>
TrsJK	assim vou definir nossa ida
TrsJK	<i>igia inhiümingo ehen dükü <b>sinkguda ferape</b> akukijü atsange leha uheke</i>
TrsJK	agora vou desmarcar o dia de segunda-feira
TrsJK	<i>tütama hiüle kuteholüko <b>kasulina</b> etimbegote</i>
TrJk	quando vamos mesmo? Quando a gasolina chegar?
TrsJK	<i><b>duminkgu</b> atsegei, <b>duminkgui</b> hatai, <b>duminkgui</b> hegei hatai</i>
TrsJK	no domingo, no dia de domingo, no domingo
TrsJK	<i>sipolöüha, <b>bausa</b> epolü tünkülüüinha <b>sinkguda fera</b> leha kuteholüko</i>
TrsJK	a balsa vai subir para nos esperar, aí segunda-feira talvez consigamos descer
TrsJK	<i>kuteliükoi leha</i>
TrsJK	talvez consigamos descer
TrsKM	<i><b>sikudahera</b> itsomi igepe engü kae <b>duminkgui</b> hatai</i>
TrsJK	vamos marcar para esta segunda, domingo vamos.
TrsJK	<i><b>se tiver</b> andeha etimbegote</i>
TrPJk	se chegasse hoje
TrsMT	<i>alatsü api kilüpegele, ande leha <b>prontu</b> leha ande leha <b>kasulina</b> tote</i>
	<i>tsapa hiüle kutegamini leha</i>
TrsMT	como disse vovô, vamos quando a gasolina chegar, assim vai ser prático.
TrsJK	<i><b>tudo.</b> aingo tsahegei</i>
TrsJK	vai dar tudo certo. Está bem

Durante a fala de Jakalu (JK), interviram Aunu (AN), Samuagü (Sg), Kamankgagü (Km), Sandaki (Sd) e Mutua (Mt), que concordaram, debateram, opinaram e afirmaram. Chamo a atenção para Kamankgagü, um homem de cerca de 60 anos, chamado de *ngiholo*, ‘antigo’, aquele que não sabe nada do Branco, nem falar como ele.

O segundo exemplo é o discurso de uma pessoa bem mais jovem, em outro contexto e sobre outro tema, de modo a comparar a ‘língua misturada’ de duas gerações. Yanama, professor, fala da organização da Associação Kuikuro (AIKAX)<sup>77</sup>:

<sup>77</sup> Yanama Kuikuro tem 32 anos, é professor e atual diretor da Escola Indígena Estadual Central Karib-Comunidade Kuikuro, de 1º e 2º Graus. A gravação (áudio) foi feita no Centro de Documentação da aldeia Ipatse em 2009.

TrsJM  **muito dificuldade** inhügü leha ai ela ehujüko leha iheke leha  
TrJM quando tiver muita dificuldade ele procura você

TrsJM ehujüko leha iheke  
TrJM ele procura você

TrsJM tühekema egea ukigatohoi gehale **porque tem a pessoa** inke apa  
ngiko ihipütelü  
TrJM porque eu estou falando isso? Porque as vezes querem, pensam em  
querer comprar alguma coisa

TrsJM igia kingunkgingu ah ekü kunhihipügüngi **quem pode ver isso?**  
TrpJm quando queremos comprar algo. Quem pode ver isso?

TrsJM  **você tá lá longe** você não pode resolver só etsote  
TrpJm Você não pode porque está longe, só quando você vier

TrsJM tü **tinhegulükima** ihipütelü  
TrpJm qual dinheiro podemos usar?

TrsJM **tudo** üle hungu inguginügü inguginügü kupeheni ehekeni  
TrpJm Tudo isso vocês, nós vamos ter que organizar

TrsJM tüengaki bela itsomi leha kagaiha kilüpe gele **tudo transparenti**  
kuleha  
TrpJm Para ficar bem organizado, como diz o Branco “tudo transparente”

TrsJM üle hungu itsomi leha kukasüko itsomi inde leha gakami uäke  
TrJM para o nosso trabalho ficar bem organizado aqui. O ano passado  
aconteceu

TrsJM **ano passado** atamini gele ila **nossa** inhalüha, **bagunça** porque  
ekü leha  
TrJM Nossa, o ano passado teve muita bagunça, porque?

TrsJM ekü bela leha etuhitsako leha né etuhitsako eku leha né  
TrpJm você estava fazendo falta aqui

TrsJM **pow** ekü leha egei leha  
Trpm Porra! Ficou assim

TrsJM tita leha inhalü leha ingunkginümi ehekeni tsuein leha né  
TrpJm você fica lá, não pensa mais muito aqui

TrsJM **porque** etingu hetako nah, ketinguhelü naha, ketinguhelü heke  
leha ngina küilü leha  
TrpJm Porque você está estudando, estudar muito não nos deixa pensar  
em outra coisa.

TrsJM inhalüha tsuein leha  
TrpJm não pensamos mais

TrsJM ige ingi leha kunhümi **projetu** ingi leha **resolvei** kunhümi leha  
TrpJm não pensamos mais muito sobre projetos, sobre resolver outra  
coisa.

TrsJM *üle hungu kae leha ketingu heke ekuna leha ngikona küilü leha*  
 TrpJm ficamos estudando muito

TrsJM *üle atehe hüle egea ukita ehekeni **tem que** ekü*  
 TrpJm Por isso estou falando assim para você que ...

TrsJM *üle hungu ingugikügüha né Sepe enhügü ekuguha né*  
 TrpJm Organizar para Sépe atuar mesmo

TrsJM *difisiu naha ekü **bagunça** inhügü hinheke ekuguha*  
 TrpJm para parar de ter bagunça difícil

TrsJM ***por que tem pessoa vem direto** ekü inha **dinheru** ihinhi inha*  
 TrpJm Porque tem pessoa que vai direto pedir dinheiro ao tesoureiro

TrsJM *ah ekü ihipüteke **kaminhão** kubekutegüngi **ah moto** kubekutegüngi*  
 TrpJm Ah, vamos consertar caminhão e motor

TrsJM *amago eku leha **diskuluido** eku leha*  
 TrpJm assim vocês ficam excluídos

TrsJM ***presidentsiko** inhalü leha ekü **viciko** enhalü leha*  
 TrspJm o presidente, vice não atua

TrsJM *inhalütse hege agage üle hungui*  
 TrpJm não pode acontecer esse tipo de coisa

TrsJM *üle hungu otongitelüti akatse egei uitsagü ande ige isuã. Ige isuã*  
 TrpJm eu gostaria que isso fosse arrumado este ano, este ano

TrsJM ***tem que** tekite üle hungu inhügü üle atehe hüle egei etealeni ukigatohei*  
 TrpJm eu estou dizendo para organizarmos antes de você viajar

TrsJM *ige atsange ingitüe, ekü inhümingoha ekü ingini, igiaha einhünkgoi, **orientai** tsetseha*  
 TrpJm vocês tem que dizer “organizem isso, arrumem aquilo”, para orientar um pouco

TrsJM ***membruko** tüilü ehekeni tudo üle hunguki*  
 TrpJm para os membros saber disso

TrsJM ***qualquer duvida** vocês **me procura** ekilüko leha üle heke üle hungu heke*  
 TrpJm você disse para eles que qualquer dúvida me procurem

TrsJM *ah inhalü **cheki assinai** tüilüi tüini uama tüilü kupeheni ah*  
 TrpJm ah, não tem ninguém para assinar cheque, como fazemos?

TrsJM *üle eku hegei uanke ege agage cheki inhügüha ege agage*  
 TrpJm isto é que pega muito, como fazemos com cheque

TrsJM *gakami uanke **cinigrafistako** ah inhalü atsange uihipütelüi Sila heke*  
 TrpJm escutei os cineastas dizendo que, ah, Sila não me paga

TrsJM *Sila heke **não sei o que** tüima **cheki** tüihoni **assinai***  
 TrpJm Sila, ninguém sabia quem podia assinar cheque

TrsJM ***tudo longe.** üle hungu heke hegei ukilü hungu tsetse*  
 TrpJm você está longe, isto eu queria dizer

TrsJM *uan ngapaha üle hungu ongitelü*  
 TrpJm não sei como vamos arrumar isso

TrsJM *ande naha **projetu** inhümingo ande naha **projetu** uhh*  
 TrpJm agora vamos ter projeto, o projeto, uh

TrsJM *tinheguliiki trabalhai enhüinkgoingo, kunhüinkgoingoha **nesse ano***  
 TrpJm este ano vamos trabalhar com o dinheiro do projeto

TrsJM *ülepe imbükiliüingoha kupeheni tüengakiha*  
 TrpJm vamos gastar numa maneira certa

TrsJM *tü ngapaha inginingoi inde **vai ser aplicado aqui***  
 TrpJm quem vai cuidar disso? Vai ser aplicado aqui

TrsJM ***dinheru do projeto vai ser aplicado** inde *que nem petrobras**  
 TrpJm o dinheiro do projeto vai ser aplicado aqui, que nem Petrobras.

TrsJM *ande eku lehüle **PDPI planusü** atühügü **projetu** kae.*  
 TrpJm agora, o plano do projeto do PDPI está aqui

TrpJM ***PDPI** atühügü eku lehüle transparente leha, atütü eku leha*  
 TrpJm PDPI ficou com plano transparente, ficou bem claro.

TrsJM *kimbatani ngihutoho planu atühügü*  
 TrpJm o plano foi feito com a gente

TrsJM *tüengakila eku gele uāke ige hungu tüilü*  
 TrpJm antes, isto não era bem claro

TrsMT *alatsü . Uā ngapaha, tüta ngapaha Sepeko etimbelüingo hüle*  
 TrpJm isso mesmo. Eu não sei quando o pessoal de Sepe vai chegar.

Trsmt *Sepe inhümingo gele Paraisute gele **ai vai ser dificiu** gehale convesai uinhügü*  
 TrpJm se ficar em Paraíso, ai vai ficar mais difícil a conversa

TrsJM ***eu acho muito importante antes sair** einhügü igakaho*  
 TrpJm eu acho importante conversarmos antes de você viajar

Reuniões e discursos públicos nas aldeias, reunindo, sobretudo, os homens, para discutir problemas relacionados às muitas interferências vindas de fora, são cada vez mais frequentes. Nas falas dos ‘oradores’ o Português é definitivamente presente. Não posso aqui desenvolver uma análise dos dois discursos apresentados, mas a sua comparação sugere algumas observações.

É claro que são duas pessoas distintas. Jakalu é um homem adulto ou quase velho (*haingo*), que domina bem o Português, mas pela experiência de uma geração que cresceu, em sua juventude, na interação com os Brancos dentro da área indígena e sem



nenhuma experiência escolar; não podemos esquecer que ele é filho de um dos primeiros alto-xinguanos a falar a língua do Branco. Janama é um adulto jovem (ainda *kangamuke*), mas que cresceu no Posto da FUNAI, viajando, conhecendo as cidades, e com formação escolar, chegando a ter uma boa fluência em Português.

Na fala de Jakalu não há tradução de vários itens do vocabulário do Português, o que, hoje, é comum, inserindo palavras isoladas:

- Nomes de objetos: *kasulina, bausa, kaminhãu, dieseu, motorista, boka, tinhegu, transpoti...*
- Tempo: dias da semana;
- Números, quantidades (*litru*);
- Partículas discursivas (*kabou, tá aqui, ãtãu, se tiver...*)
- Verbos: *hesoufei, kumprikai*

Jakalu usa medidas de tempo e de quantidades em Português, algo já dominante; os termos em Kuikuro estão sendo abandonados e são usados apenas pelos mais velhos que não sabem a língua e das coisas do Branco (muito velhos, os *ngiholo*). Ele não flexiona os nomes em Português, usa apenas dois verbos como nomes (*hesoufei, kumprikai*, com o sufixo cópula *-i*) e somente uma frase inteira: *ai funai tem que arrumar duzentu*. Mesmo assim, são muitas as ocorrências de termos em Português em seu discurso.

No discurso de Janama, são muitas as frases e expressões inteiras em Português e poucos são os enunciados que não contenham pelo menos uma palavra em Português. Não somente o vocabulário de empréstimos é mais rico, mas ele flexiona alguns nomes:

<i>membu-ko</i>	(-ko, PL)	‘membros’
<i>cinigrafista-ko</i>		‘os cinegrafistas’
<i>PDPI planu-sü</i>	(-sü, REL)	‘o plano do PDPI’

Há mais verbos, mesmo se estes continuam não flexionados (raiz e cópula *-i*), mas aparece um particípio passado:

*assina-i*  
*orienta-i*  
*resolve-i*  
*diskuluido*

Estes dois discursos são especiais, mas, ao mesmo, tempo exemplares, ou seja, não são excepcionais, hoje. A língua Kuikuro se mistura com o Português. Quero dar alguns outros exemplos, retirados do que se escuta nas conversas na aldeia:

*kursu-na u-te-lü-ingo*  
Curso-AL 1-ir-PNCT-FUT  
'eu irei ao curso'

*siniasita-ko*  
*cineasta-PL*  
'cineastas'

*porofeso-ko*  
*professor-PL*  
'professores'

*alunu-ko*  
aluno-PL  
'alunos'

*fecha-i tüi-lü leha*  
fechar-COP por-PNCT COMPL  
'pode ser fechado'

*ai abandonadu-i leha tüi-lü i-heke*  
ai abandonar-COP CMPL por-PNCT  
'ele abandonou'

Escutamos frases inteiras apenas completadas em Kuikuro:

não é falta de falar, falta ele cumprir o que foi acertado **ike** (*i-ke* 'com ele')

se ele demorar Paraisu-**te gehale** (*-te*, LOC; *gehale*, novamente)

vai perder **gehale**

eu vou tentar deixar papel *inha* (*inha*, 3.DAT, ‘para ele’)

eeh, tem que ir lá no banco assinar tudo contrato, contrato *lehüle* já foi (*lehüle*, ‘já’)

*inhalü muke* não pode sair nem assina*i* *tatila* banku-*te*  
(*inhalü*, negação; *muke*, intensificador de negação; *tatila*, NEG; -*te*, LOC)

ele tem que sair depois de assinar banku *ata* (*ata*, LOC, ‘dentro de’)

ele vai chegar domingo, aí segunda-feira*i* ele pode assinar (-*i*, cópula)

Outra face desta nova mistura é a tradução do Português para o Kuikuro. Tenho observado que, nos últimos anos, principalmente na fala de alguns jovens (homens e mulheres), que viveram na cidade, mudanças devidas à criação de construções que procuram reproduzir expressões na língua do Branco. Novos significados são, assim, produzidos, com anomalias semânticas, apesar de ser sempre possível entender o que está sendo dito. Um exemplo é o verbo ‘pegar’, no sentido de ‘cobrar’:

*ihe-nüimingo*            *hege-i*            *u-heke*  
3pegar-PNCT.FUT   DDIST-COP   1-ERG  
‘eu o pegarei/cobrareí dele’

O ouvinte que não compartilha esta interpretação não consegue entender o que o falante quer dizer; no mínimo, o sentido da frase é ambíguo. Em Kuikuro falaríamos: *ukiliüingo*, ‘eu direi a...’. Outro exemplo é o uso, sobretudo por parte das mulheres, do verbo *ambalü*, ‘usar/vestir (roupa, máscara)’ para traduzir o verbo ‘usar’ em português, produzindo enunciados como:

*xampu*    *amba-lü*            *u-heke*  
shampoo vestir-PNCT 1-ERG  
‘eu usei shampoo’

Outro caso é o da confusão (na compreensão) entre dois termos do português, como ‘voltar’ e ‘votar’:

*u-gopi-jü wãke Marina inha*  
1-voltar-PNCT PASS Marina BEN  
‘Eu votei na Marina’

Esta nova mistura, apresentada neste capítulo, resulta numa nova cor que se acrescenta à língua e à fala. Qual será a história, a partir de hoje, do *tetsualü* lingüístico alto-xinguano, kuikuro? O Português entrará cada vez mais até dominar e excluir a língua indígena? Ou está nascendo uma nova língua? A estas perguntas não podemos responder agora, mas precisamos estar atentos ao que está acontecendo e continuar pesquisando. Antes de concluir este capítulo, porém, quero apresentar um outro contexto de usos lingüísticos *testualü*, cada vez mais importante, especialmente para os jovens.

### 5.2.2 Kuikuro *online*

Em 2001, eu tive pela primeira vez contato com um computador. Nos anos em que estudei no 3º Grau Indígena<sup>78</sup>, tive a oportunidade de me familiarizar um pouco com o mundo da tecnologia e da ‘ciência’ dos Brancos. Aqui, nós conseguimos criar os nossos primeiros *aki humini* (enviador de palavras), ‘e-mails’, correio eletrônico. A proposta inicial de um curso de computação para estudantes indígenas na universidade foi apresentada pela professora Zoraide Arguello, da UNICAMP (2001.84-85):

---

<sup>78</sup> Em 2001 teve início oficialmente o Projeto de Formação de Professores Indígenas - 3º Grau Indígena, na UNEMAT (campus de Barra do Bugres), com a realização do Vestibular e o início das aulas no mês de julho, para a 1ª Turma dos Cursos de Licenciatura Específica para a Formação de Professores Indígenas. Em janeiro de 2005 tiveram início as aulas para a 2ª Turma. Em agosto de 2007, o Projeto 3º Grau Indígena foi transformado no Programa de Educação Superior Indígena Intercultural - PROESI. Em janeiro de 2008 iniciaram as aulas para a 3ª Turma dos Cursos de Licenciatura. Eu me formei em 2006, quando a primeira turma conclui sua formação.

Dentro do Projeto 3º Grau Indígena, se inclui, a pedido dos alunos, um curso de computação, pelo qual temos o prazer de sermos responsáveis. (...) Os 200 alunos foram divididos em grupos de 40, trabalhando com dois cursistas por computador. Em nosso primeiro contato com os alunos, constatamos que, para mais de 95% deles, essa foi a primeira oportunidade de utilizarem um computador. A inserção das aulas de computação, no Projeto 3º Grau, foi motivada em resposta às expectativas manifestadas do uso de computadores como uma ferramenta de fundamental importância na vida moderna. As aulas de computação deverão sempre integrar-se com as demais matérias de Ciências, sem no entanto perder seu objetivo direto e imediato de munir os alunos dos conhecimentos básicos de computação para uso em editoração eletrônica, arquivos de som e de imagens, trabalhos gráficos, banco de dados, programação simples e multimídia.

Realmente, nós estávamos ali, pela primeira vez, diante de um computador. Não conseguíamos manejar o *umbe* (mouse). Começamos a remar no mundo do computador e ‘viajar’ pelas suas rotas. Num primeiro contato, o desafio era aprender a desenvolver uma coordenação motora específica, o importante era mexer com minhas próprias mãos. Estava realizando um sonho e matando um desejo.

Foi então que descobri que existia uma máquina que permitia a comunicação interligada para falar com as pessoas do mundo inteiro. Após o curso voltava para a aldeia, onde não podia mais ter acesso a computador e internet. Desaprendia muito do que tinha aprendido e o tempo foi passando.

Poder ter acesso a um computador começou a ser o principal motivo para ir à cidade. A aprendizagem continuou com a ajuda de amigos indígenas e não indígenas. Minha primeira impressão foi a de que o computador podia descobrir muitas coisas sozinho, não sabia que ele funcionava pela manipulação da pessoa. É claro que não poderia descobrir *itseke*. Hoje, ainda tem muita gente que acha que o computar pode descobrir os feiticeiros no meio do nosso povo.

A presença das chamadas ‘novas tecnologias’ permitiu algo positivo para os jovens indígenas: a comunicação com Brancos e outros índios. Um exemplo é o site dos povos indígenas do nordeste: *indiosonline*. Outros sites são mais antigos, como o da COIAB-

Coordenação Indígena da Amazonia Brasileira e o da FOIRN-Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. Os Ashanika denunciaram a invasão de suas terras graças à documentação feita pelos próprios cineastas Ashanika. Eles não precisaram se deslocar da aldeia, a internet facilitou a transmissão das mensagens e das imagens para o mundo e para as autoridades.

No Xingu, um movimento começou a ter força política para formar novas lideranças muito recentemente. Em 2007, a Organização Indígena Portal do Xingu conseguiu, através de parceria com o Ministério da Comunicação, quatro pontos de internet em aldeias do Alto Xingu. Isto, sem dúvida, se tornou uma nova arma de luta. Quando recebemos a notícia de que iríamos ganhar um kit para internet, pensando que iríamos ter conexão com o mundo inteiro, fiquei felicíssimo. Apesar disso, ao mesmo tempo, senti um forte medo de que o computador iria mudar muito o comportamento dos jovens, inclusive o meu. Para o chefe, este instrumento facilitaria a fiscalização da área, mas, inicialmente, proibiu o acesso à internet para as pessoas de 8 a 15 anos. Falou que as crianças precisavam ter um comportamento estabelecido antes de usar a internet dos Brancos.

Fiquei viciado na internet. Depois de dois anos, escutamos outros povos dizerem que “a roça dos Kuikuro é a internet, não sabem mais fazer roça”. Os Kuikuro foram acusados de ser um povo que estava mudando a cultura, que estava virando Branco. Era inveja? Muitos ficaram sentidos por isso.

Realmente as máquinas eletrônicas mudaram profundamente o nosso cotidiano: rádio, caixa de som, televisão, etc. Os dias de festa não são mais os mesmos.

Nós jovens abrimos nossas contas no Orkut, MSN, blog, skype, facebook, youtube e twitter. Na minha lista de amigos tenho, no momento, mais de 50 Kuikuro on-line conectados comigo. Em julho de 2010, tinha 336 ‘amigos’, conhecidos e desconhecidos. Muitos

perguntam: para que tudo isso? Como assim, os índios têm contas na internet? Negaram-nos o direito de ter e fazer o que a elite branca tem e faz. Bom, não vou aprofundar esta discussão, vamos voltar ao que interessa, agora: a língua kuikuro ou as línguas indígenas, ou melhor, a língua *tetsualii* na e da internet.

Reproduzo abaixo mensagens escritas em língua indígena entre falantes karib alto-xinguanos; observe-se o uso de palavras em Português no meio delas.

No dia de 8 de maio de 2010, Afukaka neto escreveu para dizer que o avô chefe Afukaka ainda ficaria em São Paulo esperando sua consulta e cirurgia de coração, assim como a mãe ficaria também esperando consulta médica:

Sepe api inhümingo gele hõhõ inde itsakenümingo coração kaé ama gehale inde gele inhümingo cosulta uenta heke ama heke egea ihanümingo eheke ó ó inha.

No dia 26 de maio de 2010, Kaman Nahukwa, cujo nome no Orkut é Estudante, escreveu para Mutua, no Orkut Rei da Selva, perguntando como pedir uma bolsa de mestrado:

**Oi, Rei** ande uge inde Canaranate **reuniãozinho** tsihetsühügü. **Olha amigo**, ukita eheke angoloi ekugu, **mamãe** Bruna kilü uanke uheke Matipute tisatahehijühata: Mutuá heke atsange kitse ina sitote, ngikona ngampa uanke **bolso** tüilü igakaho tüilü iheke, nügü uanke iheke Bruna kilü. üleatehe hüle igei ukita eheke uahetinhombatomi eheke luale ekugu tsekegüi osi kitse, ingukgingike hõhõ aetsingoi katahehisatühügü Pavuru, Diauarum e Leonardote lamuke kutegatühügü, üleatehe egea ukita eheke, **como grande colega de estudo**. ukilü uanke **mamãe** heke ületa Matipute, ülepe nügü iheke uheke: einde tita uamigusü tigati etetohoti eitsohote, nügü uanke iheke uheke. **Amigo** aitsingompe hüngü nahã kingukgingui tuhuti tsünahã eheke. **Oi Rei, Salvadona** igei utelüti uitsagü utahelijüinha tsuein ekugu, üleatehe egea ukita eheke, atahehitsomi uinha **avisando tudo** sügühütuki, uhutomi uheke utelü igakaho. Ahehitse ina uinha katute ekugu, uama uanke tüilü eheke, etelü igakaho egena **riuna?** Ihumike uinha ahehitse ina uge **Orkut**.

No dia 25 de maio de 2010, Rei da Selva (Mutua) mandou mensagem para seu primo Pautu perguntando como foi o concerto do carro da comunidade:

OOOOOOOh Pau, unde migei etelü tetagüha. Angi hekite umbege ehu hekutepügü. Abraço

No dia 30 de maio de 2010, Pautu (Autuagü) respondeu que está tudo certo e agradeceu em português:

Olá! mutua hekite kuleha ehu **eu estou aqui em canarana ok. chegamos hoje muito obriga por tudo!**

No dia 18 de Março de 2010, Jamalui (Kuätüngü) mandou mensagem para Pautu que estava em Canarana:

Autuagü uhitsagü igiagage, **Kleber** heke ahangakitako **Bateriaki**, nehugu **bateriasüpe** leha tapüingi üle atehe hüle egei egea ta iheke egea tsügütse **abraçooo**

No dia 12 de fevereiro 2010, Kuätüngü escreve para Mutua, de Canarana para a aldeia Kuikuro de Ipatse:

**olá** rei aingo hegei

ainde leha tchuna angi? ingila uitsagü **agua** boate uingitomi, imbuta ilijüingo gele uheke inde, **fisioterapiana** gele utelüingo, **domingo** atai ainde **uaminkgusüko** ake utelüingo, Suzana, inho Beto e imukugu Lucas, apa heke kitse otongitegokomi, utelüingo hohon ikeni lepene gele ikeni uepolü, kitse aua heke angi imotogu epolü tsihitigi, inhalü atai **Paraíso** motogu ihenümingo tsiheke, aindeko leha hüle **tioko** leha. jaki apa ouintsa gehale atsange, engapa etelükoingo egea atsange akinha tuhugu abraçooooooooooooooooooooo



No dia 13 de janeiro 2010, Kuãtüngü escreveu de novo para Mutua combinando a chegada do barco na beira do Rio Culuene:

Olá irmaun

igiagage aileha ukilü Yamatua heke, osi ta letsa iheke, imugu atai ekugu tütelüti egena, üle hopemijü leha iheke. ega atsange, **sexta feira** leha tsitselüingo, **temos 50 litros e ta faltando 20 litros, talvez vou emprestar 20 do paraíso, posso fazer assim? sera ki vc delvolve depois? amanha vc pode me falar no radio, nossa viagem aki ta confirmado, na sexta queremos frete vier ate na aldeia do lagoa azul**  
**abraço**

No dia 05 de janeiro de 2010, Kuãtüngü escreve para Mutua:

olááááá

**felizzzzz ano 2010**

osi aingohegei hinhahinhaka kugihüngü heke gehale ande ihetühügü, hekite ngihutohoi umbege angi, aposa igipangagü itungundagü tsuein gehale, hinhahinhaka ihetote iheke üngita kaenga etepügü, angi inhalü ihülui, ligai eitse isi inha **casaina**, ihatomi eheke, konige egei egea itsakohekite tsetse umbegeleha kaginheke ihanümingo hegei uheke intsü inha **dia 10** umbege ainde utehotagü canaranana, angi ngapa utelüingo, hekite hinhahinhaka atai utelüingo  
**abraçoooooooooo** jamalui e shuna

Quando o Português domina na comunicação entre indígenas que falam a mesma língua, podem entrar palavras em língua indígena. Eis alguns exemplos:

Yakálo Bállack (Kalapalo) escreveu para Farato (Matipu):

Oi Farato baixinho tudo bem? por que vc q cumbinar primeiro com a minha irmã Eu separei com a minha mulher, eu não quero volta eu estou indo hoje p/ minha aldeia  
**ületsügütse Bükü Utetanileha**

No dia 25 dezembro de 2009, Kuiawa (Kuikuro) mandou mensagem para Farato (Matipu), da aldeia Ipatse para Posto Leonardo:

oiiiiii amiguinho **uama amago egete**, olha, eu quero falar com Kauti , ele podem entrar net, ok eu mandei recado p ele, por favor pedi ele abrir recado so isso queria p te uma abraço bom estudo ai fuuuuuui!

No dia de 7 de dezembro de 2009, Takumã (Kuikuro) escreveu para Farato (Matipu):

Oi meus amigos eu quero fala para todos de vcs. Pra vcs não colocar se as fotos da mulheres peladas no seus orkuts. vcs sabem muito bem, como que orkut está funcionando, todos estão no seus orkut, amigos, nau são amigos estão pegando imangens delas.

eu quero deixar esse recado para todos meus amigos.

abraço

Taku

No dia de 13 novembro de 2009, Kaio Ablett (Matipu) escreveu para Farato (Matipu):

e ai perigoso tudo bem voce ta ai ainda **sou Caio Ablet arlley ajugua korrellamatipu** aqui em Goiânia aqui e casai ta vazio pouco gente em, fala por Tuhape eu to morrendo de saudade dela.

No dia de 5 de dezembro de 2009 - Farato Matipu escreveu para o irmão:

Oi mano como vai tudo bm?

como q está nosso brother?

nosso pai querendo saber noticia dele explique bem p mim.

ai eu passo p papai ok.

estou aki no leonardo no curso qualquer coisa manda recardo p mim ta certo?

em eu peço p vcabri msn pode abrir mais melhor p a gente falar ok

tudo debom grande abraço p vc x

Obviamente, o Português é a língua de comunicação entre indígenas de povos distintos

e com os *kagaiha*:

Olá! faratu como vai tudo bem?

Olha querido tou triste, prq eu ã vou poder te ver mas e nem te dar abraços de amiga, prq eu ã vou fazer mas curso aí em canarana, agora vou fazer curso na aldeia sagraduro. Mas saiba q ã importa a distância o carinho de uma amizade, ã tem

distância...mas vale sim,a sinceridade eo honestidade daquilo q escrevemos e sentimos.Olha nossa amizade será eterna e real! meu carinho,minha atenção, haverá de estar sempre presentena sua vida.  
UM GRANDE ABRAÇOssssss e BEIJOssssssss

No dia de 8 de dezembro de 2009, Anuiá (Yawalapiti), de mãe kuikuro e falante fluente de Kuikuro, escreveu para Farato (Matipu):

ok.  
td bo por aqui primo,não estou gastando e ainda nosso devemos vc kkkkkk!  
olha estou viajando hoje para Canarana e chego amanhã ok. sexta feira ou no sabado estarei junto com meus amigos maluares rsrsrsrsr...  
abraço meu grande primo PETER!!!!

No dia de 11 de janeiro de 2010: Tonico Benites escreve para Mutua:

TUNIKO + FELIZ:  
Ola! Malua rsrs! estou na aldeia Pirajui onde os fazendeiros mataram os dois professores Guarani, pesquisando por aqui, estou bem e vc como está?? espero que esteja bem e firme na parada pra finalizar o teu mestrado e começar doutorado em 2010, feliz ano 2010 pra nós. Vc está no RJ??  
Um forte abraços com saudaade de vc tbm, ate final do mês quero passar algum dia ai no RJ, manda me novidade. estou t aguardando.  
Ate logo irmão  
Tonico

Por outro lado, os Brancos também estão começando a usar palavras indígenas em suas mensagens com os amigos índios; este fato, ainda muito raro, demonstra intimidade e um alto grau de amizade.

No dia de 01 de junho de 2010 - Breno (*kagaiha*) escreve para Yakari Kuikuro:

Breno Brasil:  
kkkkkkkkkkkkkk!!!!!! Heim Yakari, em 1999 disseram que Nostradamus havia escrito que o mundo ia acabar. E nada! Agora dizem que será em 2012. Será? Que nada! Esse Planeta ainda vai durar muito. Agora, temos é que fazer tudo para conservarmos a natureza. Principalmente o nosso querido Xingu. Em 2012 estaremos lá e, espero que

o meu amigão esteja lá também, para brincarmos de pegar filhotes de ekege.  
kkkkkkkkk!!!!

Egea tsügütse!  
ABRAÇÃO!

No dia 24 de janeiro, Caê para Amarildo Kalapalo, falando em kalapalo:

Amarildo kutekügü!  
Uotonunda katote amago huneke...  
Undema Carlito?  
Jogo do Corinthians uitsa: Corinthians 2 x 1 Oeste;  
Coringão!!!  
Utetaniha!

No dia 17 de maio 2010 Dragon escreveu para Daiki Waurá:

**bom dia amigo**, pitsuwepene potamanaká araukuma umapai pinhu, **era so isso abraço**

O uso das línguas indígenas na internet é ainda bastante limitado, mesmo por parte de usuários indígenas, mas ainda não há pesquisas sobre o tema. Sabemos que existe um Portal Kaingang bilíngüe; talvez existam outras páginas às quais não tive acesso.

Graças à internet, pôde manter contato com meus irmãos na aldeia, eu estando no Rio de Janeiro, pelo skype. Lembro de um acontecimento.

Na cidade, fui chamado para participar de comemorações do ‘dia’ das mães. Antes, escutei dizer que no dia seguinte muitos dos meus amigos iriam ligar para falar com as mães, enquanto outros achavam chato falar com elas. Pensei que deveria falar com a minha mãe também, pelo skype. Com certeza, ela não entenderia nada. Liguei e Takuma bateu na telinha do meu computador. Ele foi chamar minha mãe, que apareceu minutos depois. Para que nossa conversa tivesse sentido, precisaria explicar a razão de tê-la chamado naquele dia, festa para todas as mães, mortas e vivas. Expliquei que estava no meio de pessoas que têm esta tradição,

que os Kuikuro não têm esse hábito. Parece-me que ela gostou de ser lembrada, mesmo sem entender o espírito da data. Vi meu pai que falou que estava morrendo de saudade de mim. Fiquei feliz de estar imitando ou sendo como Branco.

Perguntei, através do MSN, a alguns jovens kuikuro o que acham da internet. Com esses comentários e respostas quero concluir este capítulo: nós, coetâneos (*tatahitsongo*), parentes e amigos, conversando no espaço virtual, em Português, um pouco *tetsualii*:

Mutua e Jamalui:

Mt: internet eh bom para vc ? Porque?

Jm: porque, nele eu sempre recebo a notícias  
também pra comunicar com meus amigos  
e parentes. Com interne eu conquistei muito amigos

Mt: Sim, o que mais ?

Jm: daki mesmo recebemos a notícia das pessoas que ta fora

Mt: otimo

Jm: tipo vc tai

Jm: Mostrar meu jeito na net, divulgar nossa cultura

Mt: ah sim, com certeza

Jm: üle atehe uakiti anügü

Mt: aingo hegei yama  
vc acha que vai acabar com nossa cultura?

Jm: De jeito nenhum. Vai divulgar mais a nossa cultura

Mt: blz, Jama, muito obrigado

Jm: inhalü

Mutua e Takumã:

Mt: Oi bom dia Taku. Taku, deixar eu falar

Tk: digar

Mt: internet eh bom para vc ? Porque?

Tk: Internet, para mim muito bom, para falar com amigos e saber notícia da família, descobrir algumas coisas que acontecendo do mundo.

Mt: eh bom para nossa cultura?

Tk: para nossa cultura nau é bom internet  
se os meninos vai usar todos dias,por exemplo

Tk: se eles tiverem cada um deles ninguém vai soltar internet na aldeia,  
isso vai acabar nossa cultura.

Mt: isso mesmo

Tk: se eles tiverão cada um deles computador

Tk: ninguém vai querer soltar seu computador, como agora, pouca a gente está usando internet

Mt: sei

Tk: futuramente vai chegar mais computadores por exemplo

Mt: vc acha que assim pode acabar com nossa cultura?

Tk: sim acho q assim vai acabar ninguém vai querer mais praticar dança etc etc....

Mt: para evitar isso o que podemos fazer?

Tk: agora me pegou... para evitar... acho que a gente tem que controlar uso de internet.  
Cada semana, cada final de semana fazer festa

Mt: alatsüki

Tk: por exemplo primeiro semana vamos dançar festa do hugagü  
outra semana festa de duhe, outra semana festa da mulhres

Tk: fazer festa cada semana

Mt: otimo, alatsü, muito obrigado Taku. lepene itsai

## Considerações finais

Nesta dissertação, eu quis contribuir para a explicação das formações multiculturais e plurilíngües dos alto-xinguanos. O fato destes povos serem vistos como sendo lingüisticamente homogêneos no interior de cada aldeia limita o entendimento da sua complexidade. Como diz Fausto (2009): “A formação sociocultural xingwana constituiu-se ao longo dos últimos mil anos em um contínuo processo de transformação e recriação”. Disso resulta que somos, basicamente, *tetsualü*, ‘misturados’.

O casamento de Ipi com Kumatsi mostra uma das origens da mistura que caracteriza famílias extensas. Esses encontros de pessoas, culturas e línguas foram o tema inicial da nossa discussão. O casamento com *tikinhü* (outro povo) tem ajudado para alimentar a circulação de elementos lingüísticos e culturais de enriquecem conhecimentos e formas de expressão. Assim, por exemplo, foi minha avó Sesaaka, no seu lado mehinaku, a ensinar às mulheres Kuikuro como fazer o mingau de *maisahalu*, mandioca doce, e a farinha de polvilho. Essa história de amálgamas de casamentos ensina que não somos iguais culturalmente. Cada povo lê a natureza de uma maneira diferente. Mehinaku e Kalapalo não podem comer certos peixes, que os Kuikuro comem, quando os filhos são pequenos; por outro lado, os Kuikuro consideram *ketimatoho*, ‘aquilo que não pode ser comido’, alimentos que não significam isso para Mehinaku ou Kalapalo. Estas divergências foram problemas no convívio entre meus pais.

Cada um tem sua própria visão dos ‘outros’; as políticas são específicas, mas, ao mesmo tempo, todos são parentes, verdadeiros ou distantes.

No capítulo dedicado às línguas nos cantos, vimos a riqueza das muitas misturas que ocorreram e que estão presas nos cantos rituais, executados intra e inter-aldeias. *Akinha*,

‘narrativas’, *ailene*, ‘dança’, *eginhene*, ‘canto’ são os núcleos da alegrias e da felicidade. Sem *gekuilene*, ‘animação’, a aldeia fica profundamente triste. Por isso, o cantor precisa animar, motivar e despertar o interesse dos membros da aldeia.

Se os primeiros capítulos tratam da ‘mistura’ como resultado, como acontecida, no quarto capítulo me voltei para as narrativas que contam o surgimento da diferenciação, enfocando o caso dos povos karib alto-xinguanos. Heckenberger (2001) falou da existência pré-histórica de aldeias grandes e populosas. Estas mesmas aldeias começaram a se dividir, novas aldeias nasceram, a língua se fragmentou e se formaram dialetos, que se tornaram fortes identidades para os grupos de falantes da língua karib do Alto Xingu. Não demorou muito tempo para estas variantes se aproximarem, formando novos *tetsualii*, novos ‘misturados’.

Depois do encontro com os *kagaiha*, os Brancos, a língua portuguesa tem chegado para tornar ainda mais complexos comportamentos, pensamentos e modos de viver dos alto-xinguanos. O conceito de *tetsualii*, quando falamos da língua da nova geração, ganhou outro sentido e valor pelo fato do Português ser uma ponte de comunicação entre povos distintos. Aos léxicos e às gramáticas das línguas indígenas, como o Kuikuro, foram incorporadas palavras e expressões do Branco; chegou o cheiro do Branco, como diz o chefe Jakalu: “*Kagaiha leha igei kutsako*”, ‘estamos virando brancos’, com um tom de reclamação perante as rápidas mudanças testemunhadas por ele e pelos outros *haingoko*, ‘adultos (senhores)’. Não apenas nos discursos que têm como temas assuntos dos *kagaiha*, fragmentos da língua destes aparecem, com frequência cada vez maior na fala dos mais jovens. Os mais velhos, chamados de *ngiholo*, ‘antigos’, estão às margens ou são excluídos desse novo tipo de comunicação. É a nova geração que é o agente das novas tecnologias dos Brancos - tecnologias do olhar e da palavra. Os anciões ficam com a responsabilidade de cuidar das tradições fundamentais. Esta discussão é constante na aldeia. Precisamos tratar igualmente velhos e jovens.



Este trabalho quer ser uma análise reflexiva, cautelosa e rigorosa, para que possamos dizer ao mundo que somos povos criativos e que evoluímos de modo diferente da civilização européia. Daqui em diante, estamos preparados para contribuir ao discurso sobre as línguas e antropológico com as nossas próprias palavras, no âmbito acadêmico.

## Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, Francisco Edviges. 2009. Os tratamentos dos empréstimos na língua Apinayé. Sílvia Lucia Bigonjal Braggio e Sinval Martins de Sousa Filho (orgs.), *Línguas e Culturas Macro-Jê*. Goiânia: CAPES, Editora Vieira. PP. 15-24.

ABBOTT, M. Macushi. In: DERBYSHIRE, D.C.; PULLUM, G.K. (Eds.). *Handbook of Amazonian languages*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1991.v.3.p.23-160.

ARGUELLO, Zoraide. 2002. Invariantes Culturais: conceitos de estética e beleza na ciência da computação. *Cadernos de Educação Escolar Indígena - 3º Grau Indígena*. Barra do Bugres: Unemat, v. 1, n. 1, p.

ADAM, L. 1893. *Matériaux pour servir à l'établissement d'une grammammaire comparée des dialectes de La famille caribe*. Bibliographèque Linguistique Américaine, Paris, v. 17.

AGOSTINHO, P. 1972. 'Information concerning the territorial and demographic situation in the Alto Xingu', in W. Postal (ed.), *The situation of the indian in South America*, 252-79. Genebra: World Council of Churches.

ARMELLADA, Cesareo de. 1943. *Diccionario de La lengua pemón*. Caracas: Artes Gráficas. V.2.

BARCELOS Neto, A. 2008. *Apapaatai : rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo, SP, Brasil: EDUSP : FAPESP.

BASSO, E.B. (org.). *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Nova York: Holt, Rinehart and Winston, 1973.

\_\_\_\_\_. *A Musical View of the Universe*. Filadélfia : University of Pennsylvania Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *In Favour of Deceit*. Tucson : The University of Arizona Press, 1987.

\_\_\_\_\_. A história na mitologia : uma experiência dos avoengos kalapalo com europeus. In : COELHO, Vera Penteado. *Karl von den Steinen : um século de antropologia no Xingu*. São Paulo : Edusp, 1993. P. 313-345.

\_\_\_\_\_. *The Last Cannibals : A South American Oral History*. Austin : University of Texas Press, 1995.

BASTOS, Rafael J. de Menezes. 1989. *A Festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Tese de Doutorado, FFLCH, Universidade de São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2001. Ritual, história e política no Alto Xingu: observações a partir dos Kamayurá e do estudo da festa da Jaguatirica (Jawari). In: FRANCHETTO, Bruna & HECKENBERGER, M. (orgs), *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, p. 335-357.

CARLIN, Eithne B. 2004. A grammar of Trio, a Cariban language of Suriname. *Duisburg papers on Research in Language and Culture*, vol. 55. Frankfurt-am-Min: Peter Lang.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. Da complexidade do elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguanos. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.). *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.p.121-206

CARNEIRO, Roberto L. 1989. The Village of the Jaguars: the Master Myth of the Upper Xingu. *Antropologica* n. 72, pp. 3-40.

DE GOEJE, C. H.1909. *Etudes Linguistiques Cararibes*. Amsterdam, verhandelingen van de Koninklijke Akademie van Wetenschappen, afdeeling letterkunde, v.3, n.10.

DOLE, Gertrude E. 2001. Retrospectiva da história comparativa das culturas do Alto Xingu: um esboço das origens culturais alto-xinguanas. B. FRANCHETTO e M. HECKENBERGER (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, Pp.63-76

DERBYSHIRE, Desmond.C. 1979. *Hixkaryana*. *Lingua Descriptive Studies*, 1. Amsterdam: North-Holland.

\_\_\_\_\_.1985. *Hixkaryana and linguistic typology*. Dallas: Summer Institute of Linguistics.

DURBIN, M. A Survey of the Carib Language Family. In: BASSO, E. B. (org.). *Carib-Speaking Indians: Culture, Society and Language*. Tucson: University of Arizona Press, 1977. P. 23-38.

EMMERICH, Charlotte. 1984. A língua de contato no Alto Xingu: origem, forma e função. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Lingüística, Faculdade de Letras, UFRJ. 277 p.

EHRENREICH, Paul. 1895. Materialien zur Sprachenkunde Brasiliens. Berlin: Zeitschrift für Ethnologie 27:149-176.

FAUSTO, Carlos. Mil anos de transformação: *Os Kuikuro do Alto Xingu entre o passado e o Futuro*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional-UFRJ. 2009

\_\_\_\_\_, FRANCHETTO Bruna & HECKENBERGER, Michael J. Language, ritual and historical reconstruction: towards a linguistic, ethnographical and archaeological account of Upper Xingu Society. In: *Lessons from Documented Endangered Languages*. David K. Harrison, David S. Rood and Aryenne Dwyer (eds). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company (Typological Studies in Language 78). 2008. Pp. 129-158.

FIALHO, Maria Helena Sousa da Silva. 2002. Considerações sobre neologismos em Karajá. *Anais do I Encontro Internacional do Grupo de Trabalho sobre línguas Indígenas da ANPOLL. Tomo I*. Belém: EDUFPA. PP. 11-117.

FRANCHETTO, B. The ergativity effect in Kuikuro (Southern Carib, Brazil). In: Spike Gildea; Francesc Queixalós. (Org.). *Ergativity in Amazonia*. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2010, v. 89, p. 121-158.

\_\_\_\_\_. Absolutivo e Ergativo pensados a partir do Kuikuro. *Amerindia* 32, 2008, p. 37-56.

\_\_\_\_\_. "Les marques de la parole vraie en Kuikuro, langue caribe du Haut-Xingu (Brésil)". Z. Guentchéva & I. Landaburu (eds), *L'Énonciation médiatisée II. Le traitement épistémologique de l'information : illustrations amerindiennes et caucasiennes*. Paris: Éditions Peeters. 2007 P. 173-204.

\_\_\_\_\_. "Are Kuikuro Roots Lexical Categories?" In: Ximena Lois and Valentina Vapnarski (eds), *Lexical Categories and Root Classes in Amerindian Languages*. Bern: Peter Lang. 2006. P. 33-68.

\_\_\_\_\_. "Coreferentiality in Kuikuro (Southern Carib, Brazil)l". *Ergatividade na Amazônia II*. Centre d'études des langues indigènes d'Amérique (CNRS, IRD); Laboratório

de Línguas Indígenas (UnB). 2004. P. 121-138.  
[http://celia.cnrs.fr/FichExt/Chantiers/Ergativite/Introductions\\_ergativite.htm](http://celia.cnrs.fr/FichExt/Chantiers/Ergativite/Introductions_ergativite.htm) (2006)

\_\_\_\_\_. "L'autre du même: parallélisme et grammaire dans l'art verbal des récits Kuikuro (caribe du Haut Xingu, Brésil)". *Amerindia* 28, número Langues caribes. Paris: AEA. Pp. 213-248. 2003.

\_\_\_\_\_. "Línguas e História no Alto Xingu". In: B. Franchetto e M. Heckenberger (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001 (111-156)

\_\_\_\_\_. "Rencontres rituelles dans le Haut Xingu: la parole du chef". Aurore Becquelin Monod e Philippe Erikson (orgs.), *Les Rituels du Dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Nanterre: Société d'Ethnologie, 2000 (481-510).

\_\_\_\_\_. 1997. Tolo Kuikúro: Diga cantando o que não pode ser dito falando". *Invenção do Brasil*, Revista do Museu Aberto do Descobrimento. Ministério da Cultura, (57-64).

\_\_\_\_\_. 1995. Processos fonológicos em Kuikuro: uma visão auto-segmental. Leo Wetzels (org.), *Estudos Fonológicos das Línguas Indígenas Brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. Pp. 53-83.

\_\_\_\_\_. "O aparecimento dos caraíba": para uma história kuikúro e alto-xinguana". Manuela C.da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, Companhia das Letras, FAPESP, SMC, São Paulo, 1992. (339-356).

\_\_\_\_\_. "A celebração da história nos discursos cerimoniais kuikúro (Alto Xingu)". Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia Etnologia e História Indígena*, São Paulo, NHII/USP, FAPESP, 1993 (95-116).

\_\_\_\_\_. "Ergativity and Nominativity in Kuikúro and Other Carib Languages". D.Payne (org), *Amazonian Linguistics. Studies in Lowland South American Languages*. University of Texas Press, Austin, 1990. (407-428).

\_\_\_\_\_. 1986. "Falar Kuikúro. Estudo etnolinguístico de um grupo karíbe do Alto Xingu". Tese de Doutorado, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Museu Nacional, UFRJ.

\_\_\_\_ & HECKENBERGER, M. (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

\_\_\_\_ & HECKENBERGER, M. “Introdução: História e cultura xinguana”. B. Franchetto e M. Heckenberger (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001 (7-20).

\_\_\_\_ & LEITE, Yonne. *As Origens da Linguagem*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar. 2004.

\_\_\_\_ & SANTOS, Mara. Cartography of expanded CP in Kuikuro (Southern Carib, Brazil). In: *Information Structure in Indigenous Languages of the Americas, Syntactic Approaches*. Ed. by Camacho, José; Gutiérrez-Bravo, Rodrigo and Sánchez, Liliana. New York: De Gruyter Mouton, 2010, v. 1, p. 87-113.

\_\_\_\_ & SANTOS Mara. 2009. Tempo Nominal em Kuikuro (Karib Alto-Xinguano). Terceira edição especial da Revista *Virtual de Estudos da Linguagem - ReVEL*, "Estudos linguísticos de línguas indígenas brasileiras". Wilson de Lima Silva (ed.). [www.revel.inf.br](http://www.revel.inf.br)

\_\_\_\_; SANTOS, Mara, MEHINAKU Mutuá. Concepts and forms of plurality in Kuikuro (Southern Carib, Brazil). *UMPO 35, Proceedings of the 4<sup>th</sup> Conference on the Semantics of Underrepresented Languages in the Americas*. University of Massachusetts Occasional Papers (SULA 4). Amy Rose Deal (ed.). Amherst, MA: GLSA, University of Massachusetts, Amherst. 2007. P. 99-116.

\_\_\_\_ & SANTOS, Mara. “Natureza dos argumentos e mudança de valência a partir de uma classificação (semântica) dos ‘verbos’ kuikuro”. *Ergatividade na Amazônia II*. Centre d’études des langues indigènes d’Amérique (CNRS, IRD); Laboratório de Línguas Indígenas (UnB). 2003. P. 101-154. [http://celia.cnrs.fr/FichExt/Chantiers/Ergativite/Introductions\\_ergativite.htm](http://celia.cnrs.fr/FichExt/Chantiers/Ergativite/Introductions_ergativite.htm) (2006)

\_\_\_\_ & SANTOS, Mara. Estruturas argumentais em Kuikuro (Karib do Alto Xingu). Ana Suely A. C. Cabral & A. Rodrigues (orgs.), *Estudos sobre Línguas Indígenas I (GTLI Niterói)*. Belém: UFPA. 2001 (101-115).

GALVÃO, E. 1960. Áreas culturais do Brasil:1900-1959. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Belém, n.8.

GRANN, David. 2009. *Z, cidade perdida: a obsessão mortal do coronel Fawcett em busca do Eldorado brasileiro*. Tradução Claudio Carina. São Paulo: Companhia das Letras.

GIRARD, Victor James. *Proto-Carib phonology*. Berkeley: University of Califórnia, (1971).(Tese de Doutorado)

GILIJ, F.S.1780 e 1783. *Saggio di storia americana, o sai storia naturale, civile, e sacra de' regni, e delle provincie Spagnuale di Terra-ferma nell' America meridionale*. Roma: Luigi Salvioni. 4v.

GILDEA, Spike O. *On reconstructiong grammar: comparative cariban morphosyntax*. New Yorke: Oxford University Press, (1998).

GREGOR, Thomas, 1982. *Mehinaku: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu*. São Paulo: Ed. Nacional: [Brasília]: INL (Brasiliiana; 373).

GRUPIONI, Luís D. B. 2008. *Olhar longe, porque o futuro é longe*. Cultura, escola e professores indígenas no Brasil. Tese de Doutorado. São Paulo: USP.

HAWKINS, R.E. Waiwai. In: DERBYSHIRE, D.C.; PULLUM, G.K. (Eds.). *Handbook of Amazonian languages*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1998.v.4.p.25-224.

HALL, K. *The morphosyntax of discourse in De'kwana carib*.St. Louis: Washington University,1988. Tese de Doutorado.

HOFF, B. J. 1968.*The Carib language*.Haia:Martinus Nijhoff.

HECKENBERGER, M. 2001a. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na *longue durée*, 1000-2000 d.C. B. FRANCHETTO e M. HECKENBERGER (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001 (111-156).

\_\_\_\_\_. 2001b. Epidemias, índios bravos e brancos: contato cultural e etnogênese no Alto Xingu. B. FRANCHETTO e M. HECKENBERGER (orgs.), *Os Povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001 (77-110).

KOEHN, E.; KOEHN S. Apalai. In: DERBYSHIRE, D.C.; PULLUM, G.K. (Eds.). *Handbook of Amazonian languages*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1986.v.1.p.33-127.  
KRAUSE, Fritz. 1936. Die Yaruma- und Arawine-Indianer Zentralbrasiliens. Berlin: Baessler-Archiv 19: 32-44

KOCH- GRÜNBERG, Theodor.1916. Von Roraima zum Orinoco: Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911-1913. Stuttgart:Strecker u. Schröder, 4v.

LEAL, Hermes. 1996. *Coronel Fawcett – A verdadeira história de Indiana Jones*. São Paulo: Geração Editorial.

MAIA, Marcus. 2006. *Manual de Lingüística: subsídios para a formação de professores indígenas na área de linguagem*. Brasília: UNESCO/MEC.

MACDONNELL, Ronald Beato. *La phonologie du Makuxi*, Langue caribe: une analyse fonctionnelle. Quebec: Université Laval, Diss. Mestrado.1994),

MATTEI-MULLER, Marie-Claude. 1994. *Diccionario ilustrado panare-español, español-panare*: um aporte al estudio de los Panares-E'ñpa. Caracas: Comisión Quinto Centenario, Gráficas Armitano.

MEIRA, Sergio.2006. A Família lingüística caribe (Karib). Revista de Estudos e Pesquisas.Brásíia: FUNAI: CGEP/CGDTI, (Volume) v.3.n.1/2, PP 157-174.

\_\_\_\_\_ e FRANCHETTO, Bruna - "The Southern Cariban Languages and the Cariban Family". *International Journal of American Linguistics*, vol 71, n. 2. Chicago: Chicago University Press. 2005. pp. 127-190.

\_\_\_\_\_. *A reconstruction of proto-taranoan:phonology and morphology*. München:LINCOM Europa, (2000).

\_\_\_\_\_. *A grammar of Tiriyo*.Houston: Rice University, 1999. (Tese de doutorado)

MOORE, Dennis A., GALUCIO, Ana V., GABAS, Jr Nilson. 2008. Desafio de documentar e preservar línguas. Capozzoli Ulisses (org.), *Amazonia: destinos*. São Paulo: Duetto Editorial. PP. 36-43.

MELLO, Maria Ignez Cruz. 2005 *Iamurikuma: Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu*.Tese de Doutorado. Santa Catarina: UFSC.

MEHINAKU, Mutua.2006. A Morfologia do plural em kuikuro. Trabalho de conclusão de curso. Licenciatura em linguas, artes e literatura. Barra do Bugres: UNEMAT.



MEYER, Hermann. 1897. Über seine Expedition nach Central-Brasilien. *Verhandlungen der gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, n. 24, p. 172-198.

\_\_\_\_\_. 1900. *Berichte über seine Zweite Xingu-Expedition*. Inédito.

NORONHA, Ramiro. 1952. *Exploração e levantamento do rio Culuene, principal formador do rio Xingu*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional. (Publicação da Comissão Rondon n. 75).

PACHÊCO, Frantomé Bezerra. *Morfossintaxe do verbo Ikipeng (carib)*. Campinas: UNICAMP, 2001. Tese de Doutorado.

PENONI, I. R. 2010. Hagaka: ritual, performance e ficção entre os Kuikuro do Alto Xingu (MT, Brasil). Dissertação de Mestrado, PPGAS-MN-UFRJ. Orientador: Carlos Fausto.

PETRULLO, M. Vincent. 1932. *Primitive Peoples of Mato Grosso/Brazil*. Museum Journal, v. 23, n. 2, p.82-173.

PIEDADE, A. T. C. 2004. O canto do Kawoká: Música, Cosmologia e Filosofia entre os Wauja do Alto Xingu. Tese de Doutorado, PPGAS-UFSC.

RAGATI KUIKURO, Sepé. 2010. Como são Educação os Filhos do Povo Kuikuro. Trabalho de Conclusão de Curso. Barra dos Bugres: UNEMAT. Especialização.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1978. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; discurso sobre as ciências e as artes*/Jean-Jacques Rousseau; tradução de Lourdes Santos Machados; introdução e notas de Paulo Arbaouse-Bastide e Lourival Gomes Machado.-2.ed- São Paulo:Abril Cultura,.( Os pensadores) Pp.1712-1778.

SANTOS, Mara. 2008. As Classes Morfológicas da língua Kuikuro. *LIAMES* 8: 105-120. Campinas: IEL, UNICAMP.

\_\_\_\_\_. 2007. *Morfologia Kuikuro: Gerando Nomes e Verbos*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Linguística.

SEKI, Lucy e AIKHENVALD, Alexandra Y. 1992. *Estudo histórico-comparativo das línguas aruák do Xingu*. Manuscrito.

SILVA, Maria do Socorro Pimentel. 2004. Fenômenos de bilingüismo na sociedade Karajá e no processo escolar. *LIAMES* 4: 123-130. Campinas: IEL, UNICAMP

SILVA, Glauber Romling; FRANCHETTO, Bruna; COLAMARCO, Manuela. 2010 (no prelo). Distinções prosódicas das variantes karib do Alto Xingu: resultados de uma análise acústica. In: FRANCHETTO, Bruna (org.), *Alto Xingu. uma sociedade multilíngüe*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, CNPq, Sub-Reitoria de Ensino de Pós-Graduação e Pesquisa da UFRJ.

SOUZA, Tânia Clemente. 1994. *Discurso e oralidade: um estudo em língua indígena*. Campinas: UNICAMP. Tese de Doutorado.

SOUZA, Shirley Dias. *Alguns aspectos morfológicos da língua Arara (caríb)*. Brasília: Universidade de Brasília, 1993. Tese de Doutorado.

SCHMIDT, Max. 1905. *Indianer Studien in Zentral Brasilien 1900-1901*. Berlin.

\_\_\_\_\_. 1942. *Estudos de etnologia brasileira: peripécias de uma viagem entre 1900 e 1901*. Seus resultados etnológicos. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora Nacional. Vol. II.

STRATHERN, Marilyn. 1987. “The limits of auto-anthropology”. In: A. Jackson (ed.), *Anthropology at Home*. London: Tavistock Publications. pp. 16-37.

STEINEN, Karl Von den. 1940. Entre os Aborígenes do Brasil Central. Revista do Arquivo Municipal, São Paulo. Separata.

TAVARES, P.S. *A grammar of Wayâna*. Houston: Rice University, 2005. Tese Doutorado.

TURNER, T.S. 1971. Cosmetics: the language of bodily adornment. In: SPRADLEY, J.P. (ed.) *Conformity and Conflict*. Boston: Little Brown. P. 96-105.

VASCONCELOS, Vicente de Paula Texeira da Fonseca. Expedição ao Rio Ronuro. Publicação nº 90, Conselho de Proteção aos Índios, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1960. 154 p.

\_\_\_\_\_, Vicente de P. T. da Fonseca. 1945. *Expedição ao rio Ronuro*. Rio de Janeiro: CNPJ/Imprensa Nacional (Comissão Rondon n. 90, 1961).

VIVEIROS DE CASTRO, America. 2004. "perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti* (journal of the society for the anthropology of lowland south america), 2 (1): 3-22.

VELLOZO, Nilo Oliveira. 1960. *Rumo ao Desconhecido*. Rio de Janeiro.

WAGNER, R. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: The Yniversity of Chicago Press.

**Anexo:**  
Diagrama de parentesco

