

A comunidade indígena como agente da documentação lingüística¹

Bruna Franchetto²

Resumo – Este texto procura refletir sobre pressupostos e conseqüências de uma experiência de pesquisa ligada a projeto de documentação lingüística e cultural realizado entre 2001 e o presente entre os Kuikuro, povo de língua Karib do Alto Xingu. Mesclando memórias de campo que remontam a quase 25 anos e uma tentativa de compreensão do processo que levou os Kuikuro a assumirem parte do trabalho de documentação, a autora revela a sempre atuante ‘agentividade’ pessoal e política dos outrora ‘informantes’ e dos parceiros de hoje.

Palavras-chave: Documentação. Língua Kuikuro. Alto Xingu. Etnologia.

Aurore Monod Becquelin, Emmanuel de Vienne e Raquel Guirardello-Damian, membros de um dos primeiros projetos do Programa Documentação de Línguas Ameaçadas/DOBES³, apresentaram, na Conferência Internacional DOBES, realizada em Frankfurt em setembro de 2004, um trabalho muito interessante, agora prestes a ser publicado no livro *World of Many Voices: Lessons from Documented Endangered Language*, organizado por Arienne Dwyer, David Harrison e David Rood. O artigo é intitulado “Working Together: Interface between researchers and the native people in the Trumai case” (Trabalhando juntos: a interface entre pesquisadores e a população nativa no caso Trumai). Neste artigo, os autores se propõem a analisar e compreender a sua própria experiência entre os Trumai e os limites do conceito de documentação. Os Trumai e os Kuikuro são povos que habitam

uma mesma região, conhecida como Alto Xingu, na periferia meridional da Amazônia, e que participam, em graus diferenciados e em distintas situações sociolingüísticas, de um mesmo sistema sociocultural nativo multiétnico e plurilíngüe⁴. O propósito deste artigo é tentar responder a algumas das perguntas colocadas por Monod-Becquelin, de Vienne and Guirardello-Damian pelas perspectivas complementares dos Kuikuro e minha: como língua e cultura, concebidas como interações humanas, podem ser reduzidas a objetos, fatos e textos? Para quem elas são preservadas? Como a comunidade nativa experimenta aquilo que os pesquisadores percebem como perda das tradições indígenas? Como a comunidade entende nossos propósitos e objetivos em documentar sua língua? Como nosso trabalho pode interferir na vida nativa?

Falarei, em primeiro lugar, da experiência entre os Kuikuro antes e depois da chegada do Projeto DOBES, que coordenei de 2001 a 2006, para mostrar que não somente os Kuikuro nunca foram objetos ou pacientes, mas, sobretudo, que eles nunca deixaram de ser agentes (dotados de agentividade própria) em sua relação com o pesquisador. Em segundo lugar, falarei sobre como o Projeto DOBES de documentação da língua Kuikuro desembocou, quase que inevitavelmente, na sua apropriação pelos próprios Kuikuro, que nele imprimiram, nos últimos anos, a sua própria vontade e estratégia. Isto não quer dizer que vários dos impasses e problemas apontados e lamentados pelos nossos colegas Trumai tenham sido superados. Refiro-me sobretudo aos seguintes dilemas: (i) há uma distância entre a nossa concepção de cultura e de conhecimento e a dos Kuikuro ou dos Trumai; a documentação, invenção nossa, parece consolidar uma folclorização da cultura já engatilhada por uma longa história das relações entre brancos e índios no Alto Xingu;

(ii) porém, “se nós não o registramos, o conhecimento lingüístico e cultural de um sistema singular poderá desaparecer sem deixar vestígios”.

Com os Kuikuro, estamos tentando por em prática as propostas esboçadas por Monod-Becquelin et alii no final de seu artigo como uma possível saída de tais dilemas: (i) evitar reforçar a dicotomia entre tradição e modernidade; (ii) capacitar os Kuikuro para o uso de novas tecnologias, de modo que se tornem autônomos na documentação de seu mundo e do mundo dos *kagaiha*, dos ‘brancos’. É ainda cedo para avaliarmos o caminho que estamos percorrendo, mas estamos vivendo momentos excitantes e parece que a viagem está valendo a pena.

A.D.: Antes de DOBES

Em 1981 eu estava na aldeia de Ipatse. Durante a festa chamada *kuãbü*, realizada em novembro daquele ano, uma mulher compôs um canto para que pudesse participar do ritual, aliás, para me obrigar a participar dele. *Kuãbü* é o nome de um *itseke* (bicho-espírito), de uma máscara e de uma festa alegre e barulhenta, onde compositores e cantadores criam e transmitem publicamente mensagens/cantos, individuais, chamados de *toló* (originalmente, ‘ave e animal de estimação’). Esses cantos são comentários, boatos, acusações ou defesas de acusações, admoestações. Fui obrigada, digamos, como os outros participantes da festa, a me fantasiar, no meu caso, transformar-me numa caricatura de mim mesma: vesti-me de pesquisador, com um grande chapéu estilo safári, máquina fotográfica e gravador pendurados no pescoço, um cobertor em volta da cintura, uma grande mochila nas costas. E fui cantando de

casa em casa durante horas, no meio dos risos de todos. Este meu canto, imposto, denunciava minha escravidão aos desígnios dos brancos e, ao mesmo tempo, marcou o início de minha alforria⁵.

Eis o canto:

e-enge-lü-ko-i u-e-nhügü “Para comer-amendrontar vocês eu vim”
2-eat-PNCT-PL-COP 1-comes-PNCT

kukimbukinetagüko ela está espionando todos nós
12-spy-CONT-PL

akatsige de verdade
really

Buguna heke ige-i Bruna está fazendo isto
Bruna ERG DPROX-COP

engelükoi uenhügü “Para comer-amendrontar vocês eu vim”

Uma breve análise do conteúdo/mensagem do canto serve para entender a percepção que os Kuikuro tinham, naquele tempo, de mim, da nossa relação. [Serve, também, para entender o que mudou e o que não mudou a partir de então.]

No canto, eu, *Buguna*, apresentava-me como alguém que *enge*, come-apavora. São assim os *itseke*, eu era um *itseke*, dos mais perigosos, os que são *kuk-enge-ni* (12-comer-AGNR), ‘os comedores’.

Mutuá, um professor Kuikuro, definiu o termo *itseke* para um dicionário que está sendo elaborado no âmbito do Projeto DOBES com as seguintes palavras: *itseke ekisei kukengeni, kugehüngüha*

ekisei, inhalüha ingilüi; itseke kukilüha ngiko heke kukengeni heke; itseke ekisei kukotombani kukügünu hata. “Itseke é aquele que nos come, não é pessoa (kuge), não pode ser visto. Itseke é aquele que nos ataca com flechas invisíveis quando estamos doentes”. Itseke, diz Mutuá, não é kuge e define-se pelo seu impulso predatório e pela sua invisibilidade.

Carlos Fausto, comentando a realização do primeiro vídeo feito pelos cinegrafistas Kuikuro em 2004 (Fausto, 2006), diz: “*Itseke* designa uma categoria ontológica específica distinta e indexa um modo de existência diferente do ordinário. Neste sentido, o termo é semelhante a nossa noção de ‘espírito’, embora não designe a parte imaterial da pessoa constituída pela dualidade corpo/alma. Os Kuikuro costumam traduzir *itseke* como ‘bicho’, uma tradução com implicações interessantes. Os *itseke* que povoam o mundo xingvano são em sua maioria animais em sua condição como *peessoas*, dotadas de intencionalidade, reflexividade e capacidade comunicativa. São onipresentes no tempo mítico, mas não é nem bom nem fácil ver *itseke* na ‘vida ordinária’ (com a exceção dos xamãs), já que podemos vê-los somente quando estamos doentes ou próximos da morte”.

Os *itseke* são também *kuge*, na medida em que são pessoas com suas próprias perspectivas subjetivas e se manifestam aos xamãs em forma humana xingvana. São mantidos afastados por serem particularmente poderosos, elusivos e agressivos.

O modo xingvano de lidar com a alteridade agressiva, humana e não-humana, é tentar domesticá-la por meio da troca ritual. Historicamente, foi assim que o sistema pluriétnico e multilíngüe do Alto Xingu tomou forma. O recurso social que tornou possível o

amálgama cultural alto-xinguanos foi a costura relacional, ou seja, a produção de relações cada vez mais cordiais através de visitas, dons e casamentos, o que acabou por tecer uma rede de identidades de maior densidade do que a rede das diferenças, sobretudo lingüísticas. Os rituais xinguanos são designados, entre outras coisas, para domesticar o outro não humano, os *itseke*. As entidades representadas nesse tipo de rituais – através de cantos, coreografias, máscaras e flautas – são *itseke*. Esses rituais promovem a conversão de uma relação dual de predação em um ato de reciprocidade coletiva.

Foi esta a finalidade de minha participação no *kwābii* de 1981 e do meu canto: amansar o *kagaiha/itseke*, como sempre os alto-xinguanos amansaram índios e brancos, atraindo-os em sua rede de reciprocidade sem fim.

Ao conhecer os Kuikuro, tive que superar meu espanto (e frustração) ao descobrir que não estava entre sobreviventes de uma romântica, digamos, idade de ouro do comunismo primitivo.

Os termos *oto*, ‘dono’, e *ihipügü*, ‘pagamento’ denotam conceitos, instituições, valores e práticas centrais no Alto Xingu, ainda hoje. Gertrude Dole já observava, nos anos 50 (Dole, 1958, p. 126):

The Kuikuro are constantly preoccupied with the exchange of goods and services and with equalizing accounts. This theme permeates the whole culture. One of the expressions most frequently heard is “Tüma ihipügüi?”, which means “What’s the price” and which may be used in various contexts, being equivalent to “What did you receive”, or “What did you have to pay”[...] The desire to acquire

material goods appears to antedate the first recorded contact with Whites, but native acquisitiveness has also been fostered by contact with civilization..⁶

Paga-se aos sogros pela vagina da esposa, paga-se para aprender gêneros verbais formais e cantos, para adquirir um nome, para conquistar um amante, para casar, para obter informações secretas. É preciso um *ihipügü* para obter serviços especiais: dos matadores, dos que lavam ritualmente os parentes do defunto no fim do período de luto ou dos que pintam a reclusa por ocasião de suas saídas públicas durante as grandes festas, dos que ajudam no trabalho de roça, na construção de uma casa, etc. Pagar pela hospitalidade na aldeia é algo esperado e condição de uma boa acolhida. Quase tudo tem preço e este regula qualquer tipo de troca, como se observa no *ulukí*, ‘mercado’ ritualizado realizado com freqüência em qualquer época do ano.

Não existe praticamente nada que seja propriedade coletiva, que não tenha um ‘dono’, *oto*, nem a escola. Entre algo e seu dono existe uma relação de identidade. Ter ‘dono’ faz algo existir socialmente, para alguém em relação a outro.

Os presentes são uma instituição das relações com os brancos, inaugurada pelo próprio Karl Von den Steinen, etnógrafo alemão considerado o primeiro branco a chegar na região “em paz, sem mais matar”, no final do século XIX. Dizem os velhos Kuikuro: “As coisas do branco, o pessoal viu e bateu o coração, mulher viu e bateu o coração, desde a primeira vez”. “Bate o coração” das vítimas dos *itseke*, seres que, como vimos, podem causar doença e morte; o peixe ingerido por uma mulher menstruada – quebra de uma regra alimentar – faz com que “bata seu coração”. Desde a

minha primeira chegada na aldeia Kuikuro, a praxe mandava levar os presentes até o meio da aldeia, diante da Casa dos Homens, esperar que fossem expostos, avaliados e distribuídos e aguardar em atitude de vergonha/respeito.

Os Kuikuro diziam que os brancos não gostam de trocar, de pagar ou ser alvo de pedidos, mas gostam, sim, de dar e receber presentes. Era este, porém, um disfarce retórico dos imperativos da reciprocidade diante das críticas formuladas pelos brancos às demandas exageradas dos alto-xinguanos e diante de uma genérica condenação da introdução do dinheiro por parte dos funcionários do Estado brasileiro que protegem e assistem os índios.

Excluído das prestações e contraprestações que cimentam laços de parentesco e de aliança, o pesquisador é, contudo, desde o início, envolvido no sistema nativo de trocas e pagamentos. E ele representa uma fonte importante de recursos. O pagamento individual de informantes e especialistas se dava quase sempre às escondidas e as disputas em torno dos recursos do pesquisador configuraram, em alguns momentos, situações de grande tensão. O privilégio destaca certos indivíduos como vítimas potenciais de ciúme, fofocas e acusações. Foram necessários vários níveis de mediação para poder formular meus pedidos aos *oto*, ‘donos’, de diferentes gêneros de arte verbal e negociar o *ihipügü* exigido. Afinal, diziam, no mundo dos brancos até a comida é paga e o dinheiro é medida onipresente e onipotente. Tudo isso me parecia elevar o preço acima dos valores internos e me obrigava ao exercício penoso de táticas de persuasão.

Nos anos oitenta, o dinheiro começava a se fazer presente no Alto-Xingu, sem possibilidade de retorno aos velhos tempos,

modificando o sistema do *ihipiügi* das equações de valor entre objetos trocados; começou a funcionar uma espécie de tabela de potenciais taxas a regulamentar o acesso de pesquisadores, jornalistas e fotógrafos, todos incluídos numa mesma categoria.

Ao chegar pela primeira vez na aldeia, parecia que tudo já estava decidido. Logo percebi que não tinha liberdade de escolha, nem dos possíveis informantes nem de minha própria identidade face aos índios. Um conjunto de relações e de representações ia condicionar meus passos e deixavam ao meu arbítrio um exíguo espaço de manobra. Assim, durante um bom tempo, fui considerada “antropólogo que quer ouvir estórias”; a figura do lingüista era novidade e foi sendo construída aos poucos. Durante anos, gravei *akinhá*, narrativas, já que “tudo tem estória” e já que se trata de um gênero pouco marcado. Não demorou muito, contudo, para os *akinhá oto* (os donos da arte de narrar) descobrirem que podiam exigir dos brancos o pagamento de seu saber. Afinal, os brancos não enchem livros de estórias e histórias? E livros são mercadorias que se vendem e se compram.

Se antes o estrangeiro podia ser suspeito, pois quem abandona seu lugar para outro pode estar fugindo de alguma acusação, nos primeiros anos de minha estadia na aldeia, ele era já visto como uma fonte institucionalizada de recursos. Os índios sabem que vivemos em suas aldeias numa aparente pobreza temporária. Todos nós, brancos, voltamos “para o nosso lugar”, onde, conta-se, há uma quantidade e uma diversidade fantástica de coisas e pessoas.

Presentear, pedir, pagar e trocar – o viver em sociedade – foram as modalidades pelas quais os Kuikuro me ligaram às relações de reciprocidade e dependência. Os alto-xinguanos são famosos

pela arte do envolvimento, uma habilidade política que inclui diplomacia e manipulação – um *ethos* que tece redes, joga armadilhas e visa à domesticação do outro. É um jogo de poder não centralizado, difuso e reticular.

Voltamos de novo ao canto *kuābü*. Além de ser um *itseke*, eu, no canto, era uma espiã. Um dos sentidos da raiz *imbukine* é “mandar uma mulher para namorar com o inimigo”. Eu era a mulher enviada pelos brancos para espionar os Kuikuro e levar de volta tudo o que tinha aprendido, escrito e gravado, para entregar o tesouro pode-se dizer roubado aos meus semelhantes, inimigos.

Vinte anos atrás, a tecnologia ao meu dispor era constituída por cadernos, canetas, um gravador barato e uma máquina fotográfica das mais simples.

Os ‘donos’ (*oto*) se mostravam ciosos e preocupados de entregar seu saber a alguém de fora. Folhas de papel e fitas estavam nas minhas mãos e circulariam pelo mundo fora de seu controle. Os Kuikuro ainda não estavam familiarizados com o gravador, mas no final dos anos oitenta havia já cinco gravadores na aldeia. Eles entravam no circuito das trocas e dos pagamentos, sendo consumidos até se tornarem inutilizáveis. Desmontados, suas peças viravam enfeites, utensílios, brinquedos, lixo.

Introduzidos pelos pesquisadores, gravadores e pilhas estavam entre os primeiros pedidos dos índios. Enquanto funcionava, o gravador era, e continua sendo, usado para registrar cantos e execuções musicais das festas intra e inter-tribais, nunca narrativas ou tipos de fala formal. As fitas circulavam pelas casas e pelas aldeias, eram emprestadas, trocadas, doadas. As execuções de cantadores e especialistas rituais eram avaliadas e confrontadas

publicamente. As fitas eram gravadas, desgravadas e regravadas, até sua inutilização; não eram conservadas como memória ou documento. Apesar de cristalizar uma execução, tornando-a indefinidamente repetível, a natureza do gravar ainda permitia variações, o que o aproximava da oralidade e o distinguiu da escrita, reificação indelével de uma execução.

As tecnologias do gravador e da escrita fizeram com que eu, discente excepcional, chegasse a representar uma ameaça. A transcrição me permitia reproduzir uma execução num tempo muito curto, dispensando o processo de memorização que regulava sucessivos *ihipügü*. Por outro lado, tal execução mecânica me tornava um executor extremamente rápido, mas totalmente incompetente em termos do domínio da arte verbal. Conflitos sérios surgiram por ocasião da gravação de certos cantos, definidos como caros, proibidos e perigosos. Minhas propostas de pagamento seduziram algumas cantadoras, que se arriscaram a quebrar regras e hierarquias. Tensão e fuxicos desembocaram em acusações abertas, tema da reprovação masculina em discursos públicos e causa do acirramento temporário de brigas faccionais. As mulheres, enfim, procuraram-me na clandestinidade da noite suplicando-me que as fitas fossem guardadas com o maior cuidado e não fossem mostradas a ninguém. Tive que jurar em voz sussurrada, solene e cúmplice.

A gravação de conversas informais do dia-a-dia era rigorosamente proibida, pois poderia expor publicamente questões privadas, ou seja, a política privada. A representação da fala enquanto voz, parte do corpo, desdobramento da pessoa, era impedimento ao livre uso do gravador. Os velhos diziam que eu

queria “roubar” sua voz, separando-a deles. Afirmavam que estavam próximos da morte e que se sua voz de mortos – fragmento vivo – fosse ouvida pelos filhos estes seriam tomados por *otonu*, uma saudade que é sofrimento dos vivos e uma evocação da *akunga* ‘alma’, já em sua viagem para a aldeia dos mortos – retorno exorcizado pelos ritos do luto. Nessas condições, gravar nunca foi um ato fácil e só se realizou após insistentes pedidos, explicações, a intervenção de mediadores e a anuência final. As gravações tinham, todas, um preço real, a ser pago com bens que possuía ou que poderia comprar na cidade.

A reação diante do gravador era muito parecida àquela causada pela máquina fotográfica. Roland Barthes (1984) escreveu que a fotografia é a contemplação da morte num espectro, uma micro-experiência da morte.

Continuei voltando aos Kuikuro, ano após ano, e o tempo pode mudar tudo. Tornei-me um aprendiz eterno. De ser andrógino, infantil, e de objeto de desconfiança – os brancos “roubam” terra, vidas, narrativas, palavras, nomes – tornei-me uma pessoa familiar. O canto que os Kuikuro me fizeram cantar na festa de *Kwābii*, no meio de risos, em novembro de 1981, marcou a passagem, a catarse, minha transformação de *itseke* em quase-*kuge*, quase-gente. Os Kuikuro designam este processo como “tornar-se *kuge*”, *ukugetilü*, um verbo que designa o processo de adotar a maneira de ser xinguano, assim como o processo pelo qual um animal selvagem acaba por aceitar sua condição de animal de estimação e se torna domesticado. E fazer rir instaura a conciliação, a volta para casa, como contam episódios de várias narrativas.

Se não era mais como os outros brancos, que “chegam, vão embora e nunca mais aparecem, nem mesmo mandam notícias”, ganhei outra ambigüidade, agora positiva: falava Kuikuro suficientemente para ser acolhida como um parente, fiquei velha (mulher velha não tem mais sangue nem vergonha), tornei-me *itankgo* (mulher-chefe); os Kuikuro me encheram de orgulho e me ataram mais ainda às obrigações da reciprocidade (“mulher-chefe não pode dizer não”).

O Projeto DOBES chegou em 2001. O pior tinha passado, digamos; era finalmente possível ensaiar um *working with*, inclusive porque já não havia, felizmente, outra alternativa para a execução de um Projeto entre os Kuikuro. Dos anos 80 até 2001, as coisas do branco invadiram a aldeia: roupas, utensílios, escola, antenas parabólicas, televisões, CD e DVD *players*, livros, motos, carros, a língua portuguesa. Os desafios (familiarizar os índios com novas tecnologias, novos objetos, intensificar os atos de gravar e escrever) podiam ser redimensionados, mas as dúvidas de fundo permaneciam e outros desafios surgiram. “Trabalhar com” significava tentar uma parceria real, efetivar uma troca no âmbito do impalpável e do desconhecido. Digo tentar já que em nenhum momento tivemos a certeza de que podíamos nos livrar de uma relação desigual, de uma latente desconfiança, de silenciosos cálculos de interesse de ambas as partes. Tentamos, contudo, ser sinceros, abertos, humildes, solidários, honestos, sobretudo, e os Kuikuro retribuíram com honestidade, amizade e, especialmente, com um exercício contínuo de manutenção e renovação da confiança.

O cartaz que os jovens Kuikuro, nossos consultores permanentes no trabalho de documentação lingüística, escreveram,

imprimiram e colaram na parede do escritório do Projeto no Rio de Janeiro diz tudo: BIG BROTHER KUIKURO, com as assinaturas de cada um deles se acrescentando a cada visita de trabalho. Era uma fina ironia que revela ao mesmo tempo permanência e distanciamento de velhas representações. Passar no Rio de Janeiro dias ou meses, num apartamento, trabalhando em transcrições e traduções, revisão de léxico e gramática, em ritmo intenso, é como (metaforicamente) a prisão num *reality show*, sofrimento e reclusão com a perspectiva de um ganho, palpável em termos de dinheiro, menos palpável em termos do objetivo de “guardar tudo de nossa língua” para o futuro. É um *reality show* que existe graças a novas tecnologias da gravação e da comunicação, mas, sobretudo, em função de incontáveis espões.

O tempo pode mudar tudo. Em 2001, dois Kuikuro entraram num curso superior⁷, sua formatura foi em junho de 2006. Um deles descobriu a lingüística. Apaixonou-se pela cirurgia morfológica de uma língua altamente aglutinante, pelo prazer intelectual da pesquisa, quer continuar na pós-graduação como lingüista. Como ele diz: “pensar na e sobre a língua, o Projeto me tirou do escuro”.

Deve-se à vida num sistema multilíngüe, que atravessa o cotidiano, a sofisticada reflexividade e o sofisticado discurso metalingüísticos dos alto-xinguanos (Franchetto, 2003). Disso o Projeto tirou um enorme proveito, e, ao mesmo tempo, impulsionou essa característica para um desenvolvimento que não imaginávamos. Para quem vive numa sociedade de muitas línguas, incluindo entre elas o português, o léxico é um objeto que suscita grande interesse e a tradução é um processo fascinante. Fizemos da tradução, em seus vários níveis e com todas as suas armadilhas, um trabalho em

parceria que, apesar de demorado, enriqueceu a todos e possibilitou o *input* de dados lingüísticos e etnográficos que provavelmente não conseguiríamos de outro modo.

O que falei do gravador, no passado, vale hoje para a câmara de vídeo: a mesma desconfiança, quando a câmara está nas mãos dos brancos. Com um agravante: vídeo é voz e imagem-foto em movimento, uma reprodução espantosa do visto e do ouvido. Por outro lado, os jovens Kuikuro estavam cada vez mais projetados para o exterior, para o mundo das cidades e de suas ditas maravilhas, dando as costas para a vida aldeã, seus ritmos e sua “pobreza”. Foi nesse contexto que, em 2003, o Projeto tomou um rumo inesperado.

Nós usarmos a câmara de vídeo significava um ato inequívoco de violência; desde o começo do Projeto colocamos a câmara de vídeo nas mãos dos índios, que aprenderam a manuseá-la sozinhos, apenas lendo, conosco, os manuais. Alguns jovens manifestaram fortemente o desejo de aprender a dominar o saber de fazer vídeos. Como conta um dos *video-makers* Kuikuro: “desde pequeno seguia os brancos da televisão que vinham aqui, não conseguia tirar os olhos deles e do que eles faziam e depois me perguntava como é que apareciam os filmes na televisão, nas fitas; falei para mim mesmo ‘eu quero aprender isso’. Entramos em contato com uma ONG brasileira – Vídeo nas Aldeias – que há vinte anos capacita cinegrafistas indígenas. Foi planejada uma série de oficinas de vídeo na aldeia de Ipatse. Ao mesmo tempo, ajudamos a criar a AIKAX, Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingu, para que ela pudesse angariar recursos de órgãos governamentais e não governamentais para projetos idealizados, realizados e geridos pelos próprios Kuikuro.

O Projeto de Documentação lingüística – chamado pelos índios de *tisakisü ongitegoho*, ‘feito para guardar nossas palavras/nossa língua’ – foi o estímulo que deu aos Kuikuro a possibilidade e a oportunidade de conceber e iniciar seu próprio projeto de documentação. Em 2003, os chefes Kuikuro manifestaram sua preocupação com os rumos das jovens gerações; decidiram iniciar um projeto multimídia paralelo de documentação da cultura, ou seja todos os rituais, incluindo as narrativas associadas, música e cantos, assim como entrevistas e depoimentos obtidos dos donos dos rituais, de especialistas como músicos, cantores e xamãs. Foi decidido que cada especialista que colaborasse com o Projeto cultural receberia um pagamento adequado.

Existem hoje, nos Kuikuro, mais de quinze rituais diferentes intra e inter-tribais. Todos são estruturados em torno de conjuntos de cantos, uma ou mais narrativas de origem e uma rotina coreográfica precisa. Os rituais são mediadores sócio-políticos entre humanos e não-humanos, transformando episódios de doença individual em atos públicos de reciprocidade coletiva com os *itseke*. O ritual é o *locus* do que hoje os xinguanos chamam de “nossa cultura”, uma noção importada que traduz termos nativos como *tisügühütu*, ‘nossa maneira de ser’, e *tisakisü*, ‘nossa língua’. A vida cerimonial é onde a cultura xingwana é objetivada e representa um dos mecanismos centrais para a produção da totalidade do sistema, mostrando, simultaneamente, a autonomia política dos grupos locais.

Os Kuikuro mais velhos (homens e mulheres) continuam pouco confiantes e os problemas de outrora não foram completamente superados. Quero dar apenas alguns exemplos.

Cada ritual marca o *status* público daqueles considerados chefes ou, digamos, nóbeis. Tal condição de ‘chefe’ (*anetiü*) deve ser herdada e, ao mesmo tempo, confirmada ritualmente. “Ser chefe” é tanto um fato genealógico objetivo como um fato político sujeito a manipulações estratégicas. Ser ‘chefe dos convidados’ nas festas inter-tribais (*hagito anetiügü* em Kuikuro) é crucial para esse reconhecimento. Ser ‘chefe dos convidados’ pressupõe, idealmente, o conhecimento da ‘fala do chefe’ (*anetiü itaginhü*), um patrimônio do verdadeiro chefe (Franchetto, 1993, 2000). A existência no Alto Xingu de uma longa tradição de aprendizagem formal faz com que a transmissão do conhecimento xamânico, de cantos, música instrumental, ‘fala do chefe’, demande o estabelecimento de uma relação entre aprendiz e mestre mediada por pagamentos com bens preciosos e que perdura por anos (Fausto, 2005).

Os gravadores – e hoje os vídeos – vieram a encurtar e subverter o tempo e as modalidades dessa relação. Hoje, pode-se pagar para gravar um conjunto de cantos ou os discursos da ‘fala do chefe’ e aprendê-los sozinho em casa. Muitos mestres de cantos, contudo, continuam a ensinar (e permitir a gravação de) apenas partes do conjunto a cada vez. O pesquisador se torna o guardião de acervos preciosos, secretos, disputados e precisa saber manter a confiança e, ao mesmo tempo, negociar com honestidade. Tarefas nada fáceis.

Por outro lado, conquistados pelas novas tecnologias (vídeos e computadores), os jovens começaram a se dedicar intensamente ao trabalho de documentação, definindo autonomamente temas de pesquisa que os levavam a entrar em contato com os mais velhos e seus saberes. Obcecados por vídeos e computadores,

porém, vão se afastando dos contextos, cada vez mais raros, de real transmissão de conhecimentos tradicionais. O Projeto, paradoxalmente, pode ser um meio ao mesmo tempo de salvação e de destruição.

Estamos no meio de um processo fascinante, cujo resultado final, para os Kuikuro, não podemos ainda prever. Mas podemos constatar alguns fatos. O projeto de documentação da cultura conseguiu financiamentos próprios, administrados pelos Kuikuro. A figura do velho informante, se alguma vez existiu, acabou e os consultores já se tornaram autores. Os jovens cinegrafistas Kuikuro já produziram dois vídeos muito falados e premiados: *Ngune Eliü* (“O dia em que a Lua menstruou”) e *Imbe Gikegü* (“Cheiro de Pequi”), agora em DVD com legendas em português, italiano, inglês, espanhol e francês⁸. Os jovens cinegrafistas Kuikuro estão agora finalizando sua formação em edição e produzem, incansavelmente, materiais para novos vídeos, mostras e exposições. Filmaram “*Kakisü ügühütu* - Documentando a língua”, “*Kahehijü ügühütu* – O costume da câmara”, e “Os Kuikuro se apresentam”. Com estes três *clips*, querem dar informações corretas sobre seu povo, explicar seu trabalho, na aldeia e na cidade, para o mundo e, sobretudo, para os que ficam nas aldeias e que ainda custam a entender e a aceitar.

E esses jovens estão tendo seus próprios projetos e estão sendo requisitados por outras associações indígenas e por conhecidos documentaristas brancos. O problema será, talvez, mantê-los ligados às propostas de sua comunidade, cuja realização necessita de anos de empenho e envolvimento.

O Projeto DOBES, ao findar, confluiu e se diluiu no projeto (ou projetos) dos Kuikuro, que sempre foram e continuam sendo agentes de tudo o que lhes diz respeito, com exceção das doenças, das mortes e do lixo (material e imaterial) que os brancos trouxeram e continuam trazendo.

Notas

¹Uma versão anterior do presente artigo foi apresentada no Workshop Internacional DOBES, realizado entre 15-16 de junho de 2006, pelo Max Planck Institute de Psicolinguística, Nijmegen (Países Baixos). É evidente a interface e o diálogo com Fausto, Franchetto e Heckenberger (2007) e com Fausto (2005). Ao dizer “nós”, na segunda parte do artigo, entendo os membros do grupo de documentação e pesquisa da língua e das tradições Kuikuro, além da autora, Carlos Fausto e Mara Santos.

²Bruna Franchetto é professora dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, e em Linguística, ambos da UFRJ, e bolsista de produtividade científica do CNPq. Publicou, com Yonne Leite, o livro *Origens da Linguagem* (2004) e vários artigos em Linguística e Antropologia no Brasil e no exterior. Editou com Michael J. Heckenberger o livro *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura* (2001). Prepara a publicação da *Gramática Kuikuro*, de um *Dicionário Kuikuro-Português-Inglês* e de uma coletânea de artes verbais.

³O Programa DOBES é uma iniciativa pioneira da Fundação Volkswagen (Alemanha) e conta com o apoio científico e técnico do Instituto Max Planck de Psicolinguística (Nijmegen). O Programa teve início em 2001, com oito projetos, dos quais três realizados por equipes de pesquisa ligadas a instituições brasileiras, tendo como objetivo a documentação das línguas Kuikuro (Karib), Awetí (Tupi) e Trumai (isolada). Acrescentaram-se, posteriormente, outros dois projetos sobre as línguas Bakairi (Karib), Mawé (Tupi), Kaxuyâna (Karib), e Kaxinawa (Pano). Atualmente o Programa DOBES inclui quase 40 projetos espalhados pelo mundo. Para maiores informações, ver www.mpi.nl/dobes. Sobre o tema “línguas ameaçadas”, em geral e especificamente no Brasil, ver Franchetto, 2005a, 2005b e Stenzel, 2006.

⁴Para uma visão do sistema alto-xinguano e seus componentes, em perspectiva histórica e no presente etnográfico, ver Heckenberger e Franchetto, 2001.

⁵Para uma descrição e análise de alguns gêneros de cantos Kuikuro (*kuābū* e *tolo*), ver Franchetto 1986, 2001.

⁶“Os Kuikuro estão sempre interessados na troca de bens e serviços, assim como em equilibrar contas. O tema permeia toda a cultura. Uma das expressões mais ouvidas é ‘Tūma ihipūgūi?’ , que significa ‘Qual é o preço?’ e que pode ser usada em vários contextos, sendo equivalente a ‘O que você recebeu?’ ou ‘O que você pagou?’ [...]O desejo de adquirir bem materiais parece ser anterior ao primeiro contato documentado com os Brancos, mas o interesse nativo parece ter sido fomentado pelo contato com a civilização”.

⁷3º Grau Indígena da Universidade Estadual de Mato Grosso, primeira iniciativa de curso superior específico, diferenciado e intercultural, no Brasil.

⁸ O DVD Cinegrafistas Kuikuro, lançado em 2007, é resultado da parceria entre a Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingu, a ONG Vídeo nas Aldeias e o grupo de pesquisa Documenta Kuikuro, com o apoio do Museu Nacional/UFRJ, FINEP, FUNAI/Museu do Índio, CNPq, FAPERJ, Núcleo PRONEX Transformações Indígenas, VolkswagenStiftung e Programa DOBES, e com o patrocínio de PDPI, NORAD, Ministério da Cultura e Fundação Ford.

Referências bibliográficas

BARTHES, Roland. A fotografia por Roland Barthes. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 1 set. 1984. (Folha Ilustrada).

DOLE, Gertrude E. Ownership and exchange among the Kuikuru indians of Mato Grosso. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, São Paulo, v.10, p.124-133, 1956/1958.

FAUSTO, Carlos. Entre o passado e o presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, v. 2, n. 2, p. 9-51, dez., 2005.

_____. A menstruação da lua: reflexões ameríndias sobre espíritos e eclipses. In: MEIS, Leopoldo de; RUMJANEK, Vivian. (Orgs.). *3º Simpósio de Educação em Ciência e Criatividade*, Tiradentes, Minas Gerais, 28 a 31 de maio de 2006.

FAUSTO, Carlos; FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, J. Michael. Language, ritual and historical reconstruction: towards a linguistic, ethnographical and archaeological account of Upper Xingu Society. In: DWYER, Arienne; HARRISON, David; ROOD, David. (Eds.). *A world of many voices: lessons from documented endangered languages*. Amsterdam: John Benjamins, 2007. (prelo).

FRANCHETTO, Bruna . L'autre du même: parallélisme et grammaire dans l'art verbal des récits Kuikuro (Caribe du Haut Xingu, Brésil). *Amerindia*, Paris, n. 28, p.213-248, 2003.

_____. A celebração da história nos discursos cerimoniais Kuikúro (Alto Xingu). In: CASTRO, Eduardo Viveiros de; CUNHA, Manuela Carneiro da (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: USP/FAPESP, 1993, p. 95-116.

_____. Ele é dos outros: gêneros de fala cantada entre os Kuikuro do Alto Xingu. MATOS, Cláudia Neiva; TRAVASSOS, Elizabeth; MEDEIROS, Fernanda Teixeira de (Orgs.). *Ao encontro da palavra cantada: poesia, música e voz*. Rio de Janeiro: 7 Letras/CNPq, 2001, p. 40-52.

_____. *Falar Kuikúro: estudo etnolingüístico de um grupo Karibe do Alto Xingu*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1986. (Tese de Doutorado).

_____. Línguas indígenas, línguas ameaçadas. *Ciência & Ambiente*, UFSM, Santa Maria, n. 31, p. 107-122, jul./dez., 2005.

_____. Línguas em perigo e línguas como patrimônio imaterial: duas idéias em discussão. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, v.32, p.182-202, 2005.

_____. Rencontres rituelles dans le Haut Xingu: la parole du chef. In: MONOD BECQUELIN, Aurore; ERIKSON, Philippe.

(Orgs.). *Les rituels du dialogue: promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Nanterre: Société d'Ethnologie, 2000. p.481-510

_____. Tolo Kuikúro: diga cantando o que não pode ser dito falando. In: MUSEU ABERTO DO DESCOBRIMENTO. *Invenção do Brasil*. Brasília: Ministério da Cultura, 1997. p.57-64.

FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (Orgs.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

MONOD BECQUELIN, Aurore; DE VIENNE, Emmanuel; GUIRARDELLO-DAMIAN, Raquel. Working together: interface between researchers and the native people in the Trumai case. In: DWYER, Arianne; HARRISON, David; ROOD, David. (Eds.). *A world of many voices: lessons from documented endangered languages*. Amsterdam: John Benjamins, 2007. (prelo).

STENZEL, S. Kristine. Lenguas y tradiciones orales en la Amazonia brasileña. In: *Lenguas y tradiciones orales de la Amazonia: diversidad en peligro?*. Havana: Oficina Regional de cultura para América Latina y el Caribe, UNESCO/Casa de las Américas, 2006 p. 71-121.