

CSSMS CENTRO DI STUDI DI STORIA DELLE MISSIONI SALESIANE

FACOLTA' DI TEOLOGIA DELL'UNIVERSITA' PONTIFICIA SALESIANA

Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1

00139 ROMA (Italia)

Direttore: *Raffaele Farina*; **Comitato Direttivo:** *Jesús Borrego, Assunta Maraldi, Ángel Martín, Eugenio Valentini*; **Segretario:** *Pietro Ambrosio*.

BOLLETTINO N. 7

Roma, 12 giugno 1977.

Carissimi amici e collaboratori,

L'ultimo numero di questo nostro modesto Bollettino con lo studio del Direttore Don R. Farina sui "Contributi scientifici delle Missioni Salesiane" ha suscitato notevole interesse nel mondo missionario e missiologico. Parecchi lettori hanno scritto per manifestare la loro sorpresa e l'ammirazione per la multiforme ampiezza e la profondità del lavoro scientifico svolto dai missionari salesiani; e anche per suggerire aggiunte e correzioni che provengono da una conoscenza più diretta e precisa dei fatti.

Altrettanto è avvenuto per la pubblicazione di Don E. Valentini "Le Missioni Salesiane d'oggi".

Queste correzioni e aggiunte ci sono preziose. Preghiamo quanti sono in grado di farlo, di volercele inviare subito: ne terremo conto in una prossima edizione di tali studi, che intendono soltanto fornire una base di partenza per lo studioso che voglia approfondire tali argomenti.

Nel frattempo, a cura del nostro CENTRO, sono uscite le seguenti pubblicazioni:

BOSIO Guido, *Martiri in Cina. Mons. Luigi Versiglia e Don Callisto Caravario nei loro scritti e nelle testimonianze di coetanei. Profilo storico*. Torino, LDC 1977, 486 p, 24 cm.

CASTELLINO Cesare, *Prathet Thai. Siam di ieri e Thailandia di oggi*. Roma, LAS 1977, 256 p, 24 cm.

GIACONE Antonio, *Trentacinque anni fra le tribù del Rio Uaupés (Amazzonia - Brasile)*. Roma, LAS 1976, 239 p. 24 cm.

MOLINA J. Manuel, *Patagónica. Prehistoria, tradiciones y mitologías*. Roma, LAS 1976, 197 p, 24 cm.

Altre due opere stanno per uscire:

AA.VV., *Missioni Salesiane 1875-1975. Studi in occasione del Centenario*.

A cura di Pietro Scotti. Roma, LAS 1977, 387 p, 24 cm.

BRÜZZI da SILVA A., *A civilização Indígena do Uaupés. Observações antropológicas, etnográficas e sociológicas*.

Altri studi sulle nostre Missioni e i nostri Missionari sono pronti per la stampa. Ricordo, tra gli altri:

BORREGO Jesús, Baccino G.B. Amplo estudio y edición crítica de su breve biografía y epistolario.

DE LEÓN Luis, Una missione in Guatemala tra i Kekchí dell'Alta Verapaz.

MARTIN Angel, La Prefectura Apostólica del Ariari (Colombia). Estudio histórico.

Tuttavia, per ora non possiamo consegnarli alla stampa per difficoltà di vario genere che non siamo in grado di risolvere, soprattutto di ordine economico.

Prosegue invece a ritmo serrato, per cura del CENTRO STUDI DON BOSCO, la ristampa anastatica delle Opere Edite del nostro caro Padre. Dei 37 volumi programmati ne sono già usciti 29.

A cura del medesimo Centro verrà presto pubblicato dalla LDC uno studio critico sui "sogni" di Don Bosco dei quali ci è pervenuto il manoscritto autografo, o allografo ma riveduto da Don Bosco. Un lavoro di grande interesse, di cui è autrice una FMA colombiana, sr. Cecilia Romero.

E' pure in fase di avanzata preparazione, a cura del sottoscritto, il Dizionario bio-bibliografico dei nostri missionari scrittori, e di quanti hanno scritto sulle nostre missioni. Un'impresa ardua, che risulterà molto imperfetta, soprattutto per la difficoltà di avere notizie. A questo proposito, vorrei rivolgere una duplice preghiera:

- a tutti i Missionari che pubblicano libri o articoli di mandarcene copia, o almeno notizia
- a tutti i Segretari Ispettoriali di aggiornare la documentazione sulle opere dei missionari, tenendone copia in Archivio e documentazione scritta.

Infatti, questo "Dizionario" non è che un punto di partenza per una documentazione più completa e precisa che ci auguriamo di pubblicare in una seconda edizione.

In questo numero offriamo agli studiosi due articoli di speciale interesse: KNOBLOCH Franz, Numa aldeia yanomame

BEKSTA Casemiro, Osservazioni sulla trasmissione orale di miti e riti tra gli indigeni del bacino dell'Uaupés (trad. dal portoghese).

L'estate ormai vicina nel nostro emisfero e il prossimo Capitolo Gene-

di cui il nostro Direttore Don Farina è Regolatore, imporranno una pausa al nostro lavoro.

Intanto ringrazio fraternamente quanti mi hanno ricordato al Signore dopo il doloroso incidente accadutomi alla fine di giugno 1976, e assicuro tutti del mio cordiale ricambio.

Don Pietro Ambrosio
Segretario

DON RAÚL AGUSTÍN ENTRAIGAS

è tornato nella casa del Padre.

Il 27 aprile scorso, nel Collegio Don Bosco di Buenos Aires, è morto Don Raúl A. Entraigas, sacerdote salesiano argentino, fecondo scrittore, delicato poeta e prezioso collaboratore del nostro Centro.

Alunno dei grandi evangelizzatori salesiani in Argentina, si laureò in teologia in Italia. Scrisse le migliori biografie che abbiamo sul Cardinal Cagliero e su Mons. Fagnano. Ci ha lasciato una quarantina di libri e molti articoli storici sulle grandi figure di missionari della Patagonia e della Terra del Fuoco.

Eccellente prosatore, professore saggio, uomo di fede profonda e di straordinario amore a Don Bosco e alla Congregazione, ha aperto il solco alla ricerca archivistica sui valori umani e sulle benemerenze delle grandi figure della Repubblica Argentina che hanno avuto rapporti con la Famiglia Salesiana.

DON RAFFAELE FARINA Rettor Magnifico dell'UPS.

Con Decreto in data 24 maggio 1977, la Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica ha nominato il dott. prof. Raffaele Farina RETTOR MAGNIFICO della Pontificia Università Salesiana.

Un grande onore, ma anche una nuova responsabilità e non lieve peso di lavoro per il nostro Direttore e attuale Regolatore del CG 21.

A lui le nostre cordiali felicitazioni e la nostra preghiera, perché Dio e la Vergine Ausiliatrice lo sostengano nello svolgimento delle sue molteplici attività.

FRANZ KNOBLOCH

ORDEM FAMILIAR NUMA ALDEIA YANOMAME

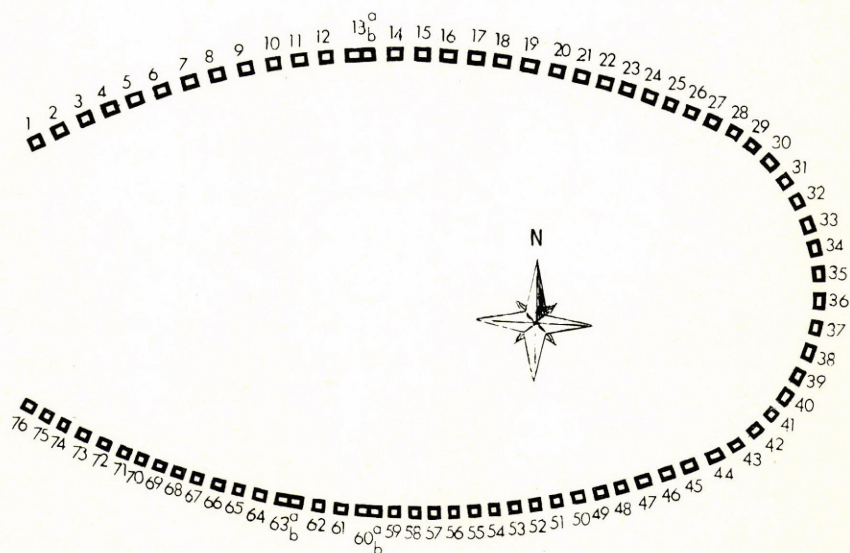
I. A ALDEIA

A aldeia dos Kohorošitari ou Masiribuiweteri está situada num pequeno planalto, estendendo-se entre o canal natural do Maturacá e seu afluente na margem esquerda, o Arfabu-Igarapé, $66^{\circ}7'$ Longitude de Greenwich e $0^{\circ}29'$ Latitude para Norte.

No ano 1961 a aldeia contou 224 habitantes, e 402 pessoas em 1975. 20 pessoas são do grupo dos atualmente extintos Hereweteri, e uniram-se em Dezembro de 1967 aos Kohorošitari. O resto, excepto 3 pessoas do grupo Wawanaweteri, é aumento natural pelo nascimento de 1961 até 1975. Os Kohorošitari, Hereweteri e Wawanaweteri pertencem à família lingüística Yanomame.

II. FAMILIAS

A atual aldeia tem a forma de uma elipse, na direção de Oeste para Leste, com uma grande abertura a Ocidente.



Apresentamos os nomes das famílias, começando por Ocidente das filas das casas do Norte. São anotados apenas os casais e pessoas solteiras.

1. ♀ AKROMI ∞ ♂ HIKOTIMA (3 crianças)
♀ WAWAHEMA (mãe da AKROMI)
2. ♀ RAŠAMA ∞ ♂ POHORIKO (4 crianças)
3. ♀ MATUHEMA ∞ ♂ MASIRIWE (MATUHEMA é mãe da RAŠAMA)
4. ♀ KUNYATAIMA ∞ ♂ POKOSIWE (5 crianças)
5. ♀ MONAHEMA ∞ ♂ PORARIWE (1 criança) (MONAHEMA é filha de KUNYATAIMA)
6. ♀ KIN-KIMI ∞ ♂ IZASNOE (4 crianças)
7. ♀ MONARIMA ∞ ♂ HORAMA (5 crianças)
8. ♀ WATORINAMA ∞ ♂ PAHANAVE (5 crianças)
9. ♀ LINDALVA ∞ ♂ POO TA-AREWE (3 crianças)
10. ♀ NOMAREMI ∞ ♂ HEKOTOMA (3 crianças) (NOMAREMI é mãe de LINDALVA)
11. ♀ PA-O-BEMI ∞ ♂ TIHINAVE (2 crianças) (HEREWETERI)
♀ KOMIŠIMA (mãe da PA-O-BEMI) ♂ TIRIMUE (filho da KOMIŠIMA)
12. ♀ MAÑOPERIMA ∞ ♂ MAŠIBÖWE (3 crianças)
- 13 a. ♀ YA-AUMI } irmãs ∞ ♂ ŠORAWAU (6 crianças) (YA-AUMI mãe da
13 b. ♀ HOAŠI } (3 crianças) MANÖPERIMA)
14. ♀ TEKE-TEKEMI ∞ ♂ HESBREREWETERI (2 crianças)
15. ♀ AUPETOMI ∞ ♂ Julio (2 crianças) (JULIO é irmão da TEKE-TEKEMI)
16. ♀ TÜRÜAMA ∞ ♂ HASEWE (3 crianças)
17. ♀ MAKASI-PLEY ∞ ♂ ŃARO (2 crianças) (MAKASI-PLEY é filha de TÜRÜAMA)
18. ♀ ŠIHITENAMA ∞ ♂ KE-E-HEARIWE (3 crianças)
19. ♀ HAKULYAMA ∞ ♂ WAIKA (2 crianças) (HARAK. é mãe da SIHITENAMA)
20. ♀ HEMAMOMI ∞ ♂ HEMAMOŠ (5 crianças) (HEMAMOMI é irmã do WAKOMON)
21. ♀ WETERAMA ∞ ♂ WAKAMON (3 crianças)
♀ WADYAHAMA (mãe da HEMAMOMI) (HEREWETERI)
♂ YAPARA (1 filho viúvo irmão da WADYAHAMA)
22. ♀ AMÁLIA ∞ ♂ MATEIWE (3 crianças) (Amália é filha de LEONSIMA)
23. ♀ LEONSIMA ∞ ♂ HEKAMASIWE (2 crianças)
24. ♀ TOENYOMA ∞ ♂ MOKA-WAŠIKANAMA (4 crianças) ♂ ŃEWE (irmão da TOENYOMA)

25. ♀ RAHAKANAMA ∞ ♂ HOAŠI-HEWE (1 criança)
26. ♀ LOBAIMA ∞ ♂ POHORUABUIWETERI (1 criança)
27. ♀ NAHUKEMA ∞ ♂ ARAHEWE (4 crianças) (NAHUKEMA filha da LOBAIMA)
28. ♀ HERUIMA ∞ ♂ TEAUE
29. ♀ YAPURAMA ∞ ♂ PAIMIMA (3 crianças)
30. ♀ ABRIGEMI ∞ ♂ ŠAMATARI (6 crianças)
31. ♀ ŠI-ITATALYOMA ∞ ♂ KOŠIRONAUE (2 crianças) (ŠI-ITATALYOMA filha da LOBAIMA)
32. ♀ KOKONYOMA ∞ ♂ WEIMOSIWE (1 criança)
33. ♀ ŠOŠOWAMA ∞ ♂ SABIRIWE (3 crianças)
34. ♀ KUŠI-KUŠIMI ∞ ♂ OPONIWE (3 crianças)
35. ♀ KOTAYAMA ∞ ♂ HONŠO-HONŠONE (3 crianças)
36. ♀ ZEREAMA ∞ ♂ KUNABUE (6 crianças)
♂ REŠEBUWEITERI (solteiro, HEREWETERI)
37. ♀ YORIMA ∞ ♂ ŠOKOPOSIWE (4 crianças)
38. ♀ TITIRAMA ∞ ♂ ŠOKORIWE (ŠOKORIWE é irmão da YORIMA) HEREWETERI
39. ♀ NIMOTAMI ∞ ♂ PLACIDO (3 crianças)
♀ REAHUMA (viúva mãe da Nimotami 1 criança)
40. ♀ ŠEREHENAMI ∞ ♂ YARIWE (4 crianças) (ŠEREHENAMI é filha da REAHUMA)
41. ♀ PAIANAMA ∞ ♂ OŠOREIWE (3 crianças)
42. ♀ WATOTARIMA ∞ ♂ NAPEYOE (3 crianças)
43. ♀ UMOROMA ∞ ♂ IRIGAUE (3 crianças)
44. ♀ HIMONEIMA ∞ ♂ ITOBOE (1 criança) (HIMONEIMA é filha da UMAROMA)
♀ RAYAMA (1 filho) (mãe de ♂ IRIGAUE e MOMINARAMA ♀)
45. ♀ MOMINARAMA (1) ∞ ♂ REREAUE (1) (1+1+1 criança) (MOMINARAMA é mãe de WATOI)
46. ♀ WEO-KIMI ∞ ♂ TAMANAŇABOE (2 crianças) (HEREWETERI)
47. ♀ HETEHIAAMA ∞ ♂ UHUTITIMA (4 crianças) (HETEHIAAMA é filha da IRAMAM.)
48. ♀ IRAMAMOKIMI ∞ ♂ WOSTOIWE-KOWOTERI (1 criança)
49. ♀ KAPARAMA ∞ ♂ I-IWE (1 criança)
50. ♀ RAKA-KOIMA ∞ ♂ KODYEWE (4 crianças) (RAKA-KOIMA é filha de WAIAH)

51. ♀ TATORAMA ∞ ♂ MARAŠI (4 crianças) (TATORAMA é filha de WAIHA)
52. ♀ Carmelita ∞ ♂ MOTIWE (2 crianças)
53. ♀ HAWAROIMA ∞ ♂ KAŠINAUE (1 criança)
54. ♀ UREREIMA ∞ ♂ OROMAUÉ (3 crianças) (UREREIMA é filha de WAIHA)
55. ♀ WAIAHARAMI ∞ ♂ NOMAREWE
56. ♀ MATOYAMA ∞ ♂ TORIAUE (2 crianças)
57. ♀ KONYOMA ∞ ♂ NIENKOUÉ (4 crianças)
58. ♀ LOOBEMI ∞ ♂ ŠIMOÉ (2 crianças)
59. ♀ TORAUIMA ∞ ♂ WAWANAUE (4 crianças)
- 60 a. ♀ WAIMANAMA } (2 crianças)
 } ♂ NASIKAUE {
- 60 b. ♀ RUKUWAMA (2 crianças)
61. ♀ Catarina ∞ ♂ MAMOKIHAMI (4 crianças)
62. ♀ ŠEREROMA ∞ ♂ HOROTOE (5 crianças) (na casa também ♂ PUSIARIMA)
- 63 a. ♀ WATANAMA }irmãs ♂ NATERIMA { (5 crianças)
 }
- 63 b. ♀ NAMOIMA (3 crianças)
- ♀ MAKABIMA (mãe de WATANAMA, NAMOIMA e ♂ PUSIAR.)
64. ♀ PUSI-TOTOMI ∞ ♂ HEWE
65. ♀ ŠIRIBIRINAMA ∞ ♂ KONATAUE (3 crianças) (HEREWETERI)
 ♀ KARISIME (viúva) com filho ♂ ARA-KOSIOPEWE ARONKO
66. ♀ YAKIRAMA ∞ ♂ NETOIWE (YAKIRAMA e ŠIRIBIRINAMA filhas de KARISIME)
67. ♀ YAWARIMA ∞ ♂ WATOIWE (2 crianças da YAWARIMA)
68. ♀ YARAREMA ∞ ♂ HUREWE (3 crianças) (HUREWE é filho de YAWARIMA)
69. ♀ MATURAMA ∞ ♂ Paulino (4 crianças)
70. ♀ NOKUEBEMI ∞ ♂ POPOHOMA (1 criança)
71. ♀ HOKEBEMI (viúva, 5 crianças) (HOKEBEMI é mãe de NOKUEBEMI)
72. ♀ Judith ∞ ♂ AKULINO (3 crianças)
 ♀ HAIKIAMA, mãe de ♂ HEHURIWE e Judith
73. ♀ Bibiana ∞ ♂ HASUBE (2 crianças) (INŠINEIMA é mãe do HASUBE)
74. ♀ INŠINEIMA ∞ ♂ TŠIWEYIMA (1 criança)

75. ♀ AHONSIMI ∞ ♂ HOARI (1 criança)

76. ♀ MAKIRIMA-UNTANAMI ∞ ♂ TORUAUE (5 crianças)

III. ORDEM MATRILocal

A família está organizada numa base matrilocal, isto é, o marido novo passa para a casa da mãe da sua jovem esposa, e continua nesta situação, enquanto o crescimento da própria família não exige uma casa própria com espaço maior. É sempre a mãe da família quem constitui o centro familiar. Com ela não só se reúnem o marido e os filhos, mas também a mãe da senhora da casa, se estivesse viúva, o irmão da mãe se estivesse viúvo ou solteiro, como também os irmãos da senhora da casa, no caso que eles sejam órfãos do lado materno. Este princípio vale também quando a senhora foi roubada.

- 1) Na casa da AKROMI fica a mãe dela, WAWAHEMA
- 2) Na casa da MATUHEMA fica a filha RAŠAMA (3)
- 4) Na casa da KUNYATAIMA fica a filha MONAHEMA (5)
- 6) Mesmo se ao presente (1975) na casa da KIN-KIMI se não encontra a própria filha AUPETOMI (15) por razão de pouco espaço, mãe e filha estão tão intimamente ligadas que passam grande parte do dia juntas, e a mãe ajuda a filha em todas as necessidades, especialmente providenciando comida.
- 7) MONARIMA ao presente não está perto da própria mãe YAWARIMA (67) por falta de espaço. Mas trabalham as duas famílias muito juntas.
- 8) WATORINAMA constituiu a própria família.
- 9) Lindalva fica junto à casa da própria mãe NOMAREMI (10).
- 11) Na casa da PAO-BEMI se encontram também a sua mãe KOMISIMA com o filho solteiro TIRIMUE.
- 12) MAÑOPERIMA tem a sua casa ao lado da da sua mãe (13a) YA-AUMI. Trabalham muito unidas.
O Pöliome ŠORAWAUE (1º chefe) tem duas esposas, que são irmãs. Cada uma tem o próprio fogo (13a e 13b).
- 14) TEKE-TEKEMI constituiu a própria família. No momento se encontra na sua casa a AUPETOMI, por falta de espaço na casa da sua mãe, KIN-KIMI (6). Escolheram a casa de TEKE-TEKEMI porque o marido Júlio, quando era ainda solteiro, ficou na casa da sua irmã TEKE-TEKEMI, porque ele era órfão de pai e mãe.
- 16) Na casa da TÜRÜAMA fica a família da sua filha casada MAKASI-PLY(17).
- 18) A família da ŠIHITENAMA fica junto à casa da mãe dela, HARAKULYAMA (19); também o irmão solteiro da SIHITENAMA vive na casa dela, sendo órfão de mãe.
- 20) HEMAMOMI pertencia ao grupo HEREWETERI. Foi roubada pelo seu marido HEMAMOE, que pertencia ao grupo WAWANAWETERI. Vivem na aldeia KOHORÓ

- ŠITARI, sendo HEMAMOMI a mãe da família. Além dos próprios filhos se encontram junto à casa a mãe da HEMAMOMI, a viúva WADYAHEMA, o irmão da WADYAHEMA, YAPARA (também viúvo) e o filho pequeno de YAPARA (ŠANI ŠEME). Ao lado da casa de HEMAMOMI se encontra a família da (21) WETE RAMA, sendo o marido dela, WAKAMON, irmão da HEMAMOMI.
- 22) A família da Amália se encontra na casa da própria mãe dela, LEONSIMA (23). LEONSIMA, original do grupo KARAUWETERI, foi roubada pelo marido dela, HEKAMASIWE, do grupo WAWANAWETERI, irmão de HEMAMOE. Os dois são filhos de TOMOROE, irmão do TORITAUE, pai morto pelos actuais chefes ŠORAWAUE e NASIKAUE.
- 25) RAHA-KANAMI constituindo família própria é casada com HOAŠI-HEWE, único filho da irmã de POHROABUIWETERI, de PAIMIMA e de KUNABUE.
- 26) Em casa da Lobaima também vive a família da sua filha NAHUKEMA (27). Por falta de espaço a filha ŠIITATALYOMA (31) com a família vive numa casa (3) mais adiante, mas sempre perto da mãe e não perto da mãe do próprio esposo, WAIMANAMA, esposa de NASIKAUE.
- 28) Por falta de espaço HERUIMA com sua família vive não perto da mãe LEONSIMA, mas perto de Lobaima, mãe do seu marido TEAUE.
- 29) YAPURAMA (30) ABRIGEMI (32) KOKONYOMA (33) ŠOŠOWANA (34) KUŠI-KUŠIMI e KOTAYAMA (35) constituem famílias próprias (sendo Sabiriwe irmão da KOTAYAMA).
- 36) Na casa da ZEREAMA, filha da Leonsima (23), se encontra o irmão solteiro NAPI, como também o futuro esposo da filha, REŠEBUIWETERI.
- 37) Na casa da YORIMA, originalmente HEREWETERI, encontra-se o irmão recém-chegado ŠOKORIWE com sua jovem esposa TITIRAMA (38). Perto da REAHUMA, viúva do falecido chefe TORITAUE, irmão de POHOROA BUIWETERI, PAIMIMA e KUNABUE, se encontram sua filha NIMOTAMI com família (39) e SEREHENAMI com família (40).
- 41) PAIANAMA constituiu família própria. Perto da viúva RAYAMA estão-se agrupando a própria filha MOMINARAMA (45). Por falta de espaço fica a sua filha na casa (42). Na casa (43) está UMOROMA com o seu esposo IRIGAUE. Irigaue é filho primogênito da RAYAMA e UMOROMA irmã mais velha de NAPEYOE, esposo da WATOTARIMA. HIMONEIMA é filha da UMAROMA (44).
- 46) WEO-KIMI constituiu família própria.
- 47) A família da HETEHYAMA fica na casa da sua mãe IRAMAMOKIMI (48). WOSTOSIWE-KOWOTERI, marido da IRAMAMOKIMI, é irmão do WAIKA (19). A esposa do WAIKAHARAKULYAMA é irmã da IRAMAMOKIMI do lado do pai. WAIKA e WOSTOSIWE-KOWOTERI são do grupo AMAROKAMABUIWETERI.
- 49) KAPARAMA constituiu família própria. Em redor de (55) WAIAHARAMI estão se agrupando:
- a) família da filha UREREIMA (54)
 - b) família da filha TATORAMA (51)
 - c) família da filha RAKA-KOIMA (50).

Perto da TATORAMA (51) se encontra a família da filha dela HAWAROIMA (53). No momento encontra-se lá a família da Carmelita (52). Carmelita é do grupo WAWANAWETERI, sobrinha da KIN-KIMI (6) e do irmão dela, KODYEWE, marido de RAKAKANAMI (50). MOTIWE é filho de KIN-KIMI (6) e neto da WAI AHARAMI (55) por parte do pai IRAMOE (6).

Perto da família da KONYOMA (57) se encontram:

- a) a filha MATOYAMA (56)
 - b) por falta de espaço na casa da própria mãe, a LOOBEMI (58), filha de LEONSIMA (23), com marido ŠIMO, filho da KONYOMA (57), e o filho primogênito WAWANAUE, casado com TORAUIMA (59). ♀ TORAUIMA (59) e ♂ TORIAUE (56) são irmãos.
- 60a) WAIMANAMA constituiu família própria.
- 60b) RUKUWAMA tem fogo próprio. São as duas esposas do PŪLIOME NASIKAUE, II chefe da aldeia. WAIMANAMA é irmã de ♂ NIENKOU (57) e NOMAREWE ♂ (55). RUKUWAMA é HEREWETERI. Perto de WAIMANAMA se encontra o filho dela MAMOKIHIAMI (61) com sua esposa Catarina, que como a WAIMANAMA é do grupo WAWANAWETERI e parente da WAIMANAMA.
- 60b) RUKUWAMA segunda esposa do NASIKAUE é do grupo dos HEREWETERI.
- 62) ŠEREROMA constituindo família é, como o seu marido, HOROTOE, do grupo HEREWETERI.
- 63a) WATANAMA e (63b) NAMOIMA são irmãs do grupo HEREWETERI, esposas do NATERIMA, irmão menor dos dois chefes SORAWAUE e NASIKAUE. Na mesma casa se encontra MAKABIMA, mãe das duas esposas de NATERIMA e PUSI - ARIMA, irmão solteiro das duas irmãs. As duas irmãs têm cada uma o próprio fogo. Perto de NAMOIMA se encontra a sua filha (64) PUSI-TOTO MI, com o esposo HEWE, que é filho da TATORAMA (51).
- 65) ŠIRIBIRINAMA, prima da PA-O-BEMI (11), constituiu família própria com KONATAUE, irmão do TIHINAUE (11). Na mesma casa se encontra a viúva KARIŠIME, mãe da ŠIRIBIRINAMA, com o filho ARONKO. São HEREWETERI.
- 66) YAKIRAMA é filha de KARIŠIME.
- 67) YAWARIMA constituiu família própria. Perto dela esta o filho primogênito, HUREWE (68).
- 69) MATURAMA, senhora roubada pelo próprio marido do grupo WAWANAWETERI, constituiu família própria.
- 70) NOKUEBEMI sendo filha da viúva HOKEBEMI (71) vive na casa da própria mãe. O marido POPOHOMA é filho da KIN-KIMI e IRAMOE (6).
- 72) Judith constituiu família própria, estando na sua casa a mãe HAIKIAMA com o irmão solteiro HEHURIWE.
- 73) Bibiana constituiu família própria, sendo o marido HASUBE filho único da INŠINEIMA (74).
- 74) INŠINEIMA constituiu família própria; o seu marido TŠIWEYIMA tem um filho da esposa falecida.
- 75) AHONSIMI constituiu família própria.
- 76) MAKIRIMA UNTANAMI constituiu família própria.

IV. O PRIMOGÊNITO

Em vários casos o primogênito parece fazer exceção à regra da ordem matrilocal. São os seguintes:

- 21) WAKONON ♂ ∞ WETERAMA ♀ relativo a sua mãe WADYAHAMA.
- 24) MOKAWASIKANAMA ♂ ∞ TOENYOMA ♀ (orfã de mãe) fica perto da sua mãe LOBAIMA (26).
- 43) IRIGAUE ♂ ∞ UMOROMA ♀ fica perto da sua mãe RAYAMA (44).
- 59) WAWANAUE ♂ ∞ TORAUIMA ♀ (orfã de mãe) fica perto da sua mãe KONYOMA (57).
- 61) MAMOKIHIHAMI ♂ ∞ Catarina ♀ (orfã) fica perto da sua mãe WAIMANAMA (60a). Mas ele é o segundo filho. O primogênito KE-E-HEARIWE está casado com ŠIHITENAMA (matrilocal 18).
- 68) HUREWE ♂ ∞ YARAREMA ♀ (orfã de mãe) fica perto da própria mãe YAWARI MA (67).
- 73) HASUBE ♂ ∞ BIBIANA ♀ (orfã) fica perto da própria mãe INŠINEIMA (74) sendo filho único.

CONCLUSÃO

Apesar de tudo, num espaço de 14 anos (1961-1975) se encontram na aldeia mudanças (constituição de novas famílias, desaparecimento de outras), mas a lei da matrilocalidade das famílias permaneceu imutável. Mesmo a exceção do filho primogênito parece não alterar esta lei, ficando ele, como irmão maior das suas irmãs, como pater famílias.

CASEMIRO B É K Š T A

OSSERVAZIONI SULLA TRASMISSIONE ORALE DI MITI
E RITI TRA GLI INDIGENI DEL BACINO DEL CAIARI

"UAUPÉS" (Amazzonia - Brasile)

O. SOMMARIO

Nel collezionare leggende e miti indigeni, oltre le difficoltà che incontriamo nel comprendere le espressioni dell'informatore (che ora parla secondo la propria mentalità indigena, ora cerca di esprimersi secondo gli schemi mentali dei "bianchi"), ci accorgiamo che il narratore, nel raccontarci un mito o spiegare un costume rituale indigeno, può essere in fluenzato da una notevole varietà di fattori.

Ad esempio, può sentirsi inibito dalla presenza di persone che non dovrebbero ascoltare il mito o il fatto. Oppure, dalla presenza di persone di altre tribù, poiché l'etnocentrismo tribale, occulto o mal dissimulato, è molto vivo. La presenza di gente di altra cultura (p.e. dello stesso ricercatore) può indurre il narratore a nascondere o a dissimulare qualche particolare, per non offendere chi ascolta, o per non screditare la propria gente agli occhi del "bianco". Ancora, il narratore può volutamente dar rilievo a qualche aspetto particolare, sicché ne risulta un'esposizione più o meno esplicita di alcune parti del mito; in circostanze diverse, lo stesso mito può essere presentato in maniere diverse.

Queste e simili ipotesi vanno tenute presenti quando si voglia istituire un confronto comparativo tra diversi frammenti del mito della stessa tribù, o confrontare miti provenienti da tribù diverse.

Ecco lo schema della nostra trattazione:

1. Grado di veracità della narrazione
 - 1.1 Narrazione impersonale: "dizque" in portoghese
 - 1.2 "Paá" in nheêngatú
 - 1.3 Suffissi verbali in tupano
 - 1.4 "I Vecchi", responsabili della trasmissione delle tradizioni
2. Inibizione del narratore
 - 2.1 In presenza di persone che non dovrebbero sentire
 - 2.2 In presenza di gente di altra tribù
 - 2.3 In presenza del "bianco"
3. Il mito può essere presentato al ricercatore in modi diversi
 - 3.1 Come informazione profana: sociale, geografica, storica
 - 3.2 Come rivelazione di un segreto

3.3 Come iniziazione religiosa

4. Anche tra gli indigeni l'iniziazione è gradualmente più esplicita

5. Recitazione rituale-religiosa

5.1 Linguaggio ermetico del mito

5.2 L'efficacia della Parola

5.3 Prove del rituale

6. Applicazione: studio comparato dei mitemi

6.1 Allusione alla leggenda del "Jurupari"

6.2 Alla ricerca degli elementi propri della mitologia tucana

1. GRADO DI VERACITA' DELLA NARRAZIONE

Un popolo agraro trasmette unicamente per via orale notizia dei suoi costumi, riti, miti antichi e fatti recenti. Possiamo domandarci in che modo l'indigeno distingua il mito dalla realtà storica, o recente, e qual sia il grado di veracità, cioè di fedeltà alla tradizione antica o al fatto recente narrato.

Ci sembra che gli elementi distintivi si possano trovare nello stesso linguaggio: certe particelle intercalate nella narrazione quando viene usato il "português do caboclo" o il "nheêngatú"; certi suffissi verbali, quando si usa il tucano, che indicano chiaramente se si tratta di una affermazione personale (testimonianza, opinione, spiegazione del narratore) o se invece si tratta di un'informazione ricevuta da altri, della cui veracità il narratore non si rende garante.

1.1 NARRAZIONE IN FORMA "IMPERSONALE" ("dizque" in portoghese)

Un tucano che narra nel "portoghese del caboclo" una leggenda o un fatto udito da altri, usa con frequenza l'intercalare "dizque" (derivato forse da "diz-se-que", o da "dizem que").

Capita addirittura di sentire espressioni di questo genere: "Adepois dizque êle dizque foi dizque" ("Poi si dice lui si dice andò si dice"). Può essere certamente un difetto di espressione: quanto minore è lo sviluppo mentale del narratore (giovane o adulto che sia) tanto più frequenti possono essere tali intercalari. Potrebbe anche trattarsi di un espediente del narratore: ha dimenticato qualcosa, e cerca di riallacciare il filo della memoria riempiendo lo spazio con espressioni generiche. Quanto più il narratore è qualificato (se p.e. è un "kumū", iniziato, stregone, o un "bayá", maestro di cerimonie e di canto, o un capo locale) tanto più il flusso della narrazione correrà spedito. Ma il tipico intercalare "dizque" indica sempre che il narratore trasmette un'opinione o una narrazione altrui. Quando esprime un'opinione o una convinzione propria, quando riferisce un fatto a cui è stato presente, non userà mai tale espressione.

Se la usa, il narratore sembra voler indicare che non intende assumersi la responsabilità di quanto racconta: si limita a riferire quello che altri hanno detto o fatto. Così la narrazione prende un tono impersonale che non coinvolge il narratore.

1.2 "PAÁ" IN NHEÊNGATÚ

In *nheêngatú* (la "Lingua Geral", riduzione amazzonica "semplificata" del 'tupi-da-costa') il "dizque" su riferito viene espresso in questo modo: "Asui paá, aé paá, usú paá...". "Paá" è una particella invariabile che si può intercalare dopo un verbo, un nome, un pronome, ecc., col medesimo significato del "dizque" impersonale del gergo caboclo.

In appendice al "Vocabulário *Nheêngatú-Português*" di Ermanno Stradelli (1920) troviamo testi di vari autori di Leggende Indigene raccolte da Max J. Roberto e trascritte da Antônio Amorin Brandão; inedite (p. 752); firmate da B. Rodrigues (p. 768). Fin dalle prime righe vi troviamo il "paá" che dà il tono a tutta la narrazione successiva. Anche nella collezione di leggende pubblicata da Amorin Brandão (1926) le frasi con "paá" sono innumerevoli.

Tastevin (trascritto da Stradelli) nella narrazione delle "Avventure della testuggine e del tapiro" usa "paá" una sola volta, nel riferire il proverbio: "Tatá, paá, usapi upain rupi". Ma in tutto il dialogo della testuggine col tapiro è sempre indicato il personaggio che parla, esimendo così il narratore dalla responsabilità delle loro affermazioni. A meno che lo scrittore, nello stendere il testo, abbia omissso l'ingombrante ripetizione di "paá" per offrire al lettore una narrazione più scorrevole.

1.3 SUFFISSI VERBALI IN TUCANO

Il tucano è una lingua incomparabilmente più ricca di mezzi espressivi e quindi il narratore non si perde in vane ripetizioni di parole; gli basta usare un determinato suffisso verbale per indicare subito il valore della narrazione. L'esempio precedente in tucano potrebbe essere espresso in diverse maniere:

Quando nella narrazione sentiamo il verbo terminare in *-pë* alla terza persona singolare maschile dell'indicativo passato ("Tó-be?- ro kën wa? apë") comprendiamo subito che il narratore riferisce una notizia udita da altri, e che lui non è stato presente al fatto. Questa è la forma verbale usata nelle leggende e nei miti. La frase si potrebbe tradurre così: "Si dice che poi egli se ne andò..."

Se invece nella medesima circostanza il narratore usa il suffisso *-pin* significa che egli intende esprimere la sua supposizione su un caso passato. Se dice: "Tó-be? ro kën wa? apin" vuol dire: "Giudicando dalle circostanze, o dal suo costume, o dal tempo che è già trascorso, dopo che aveva promesso di andare, suppongo che se ne andò".

Quando il narratore testimonia su un fatto accaduto in sua presenza

pone al verbo il suffisso -win. Se dice: "Tó-be? ro kën wa? awin" intende dire: "Io ero presente, ho visto: poi egli se ne andò". Infine, quando si tratta di un fatto penoso, il narratore userà il suffisso -sin per esprimere la sua pena, il suo dispiacere: "Tó-be? ro kën wa? ásin" significa: "Purtroppo, dopo questo egli se ne andò..."

E' dunque evidente il vantaggio di sentire la narrazione da un tucano che parla nella sua lingua: non solo egli si sente a suo agio usando la lingua paterna, ma con tali suffissi verbali (e molti altri ancora) indica con precisione il valore della sua testimonianza, distingue chiaramente il testo leggendario, il mito, dalla spiegazione, dalla supposizione o dalla opinione del narratore.

1.4 "I VECCHI"

Talvolta il narratore aggiunge esplicitamente: "I Vecchi dicono che..." indicando così la fonte autorizzata della trasmissione di tale tradizione.

"I Vecchi" (in tucano "bexkena", letteralmente "i maturati") sono gli anziani di una maloca o di un villaggio che si riuniscono per trattare affari importanti, decidere l'organizzazione di lavori, di feste, ecc. L'argomento decisivo è sempre questo: "Facciamo anche noi come hanno fatto i nostri padri e i nostri avi fin dall'antichità". Perciò, anche quando si discutevano questioni nuove, abbiamo sentito questi Vecchi ricordare i fatti mitologici.

La riunione si svolge secondo un rito abituale. I Vecchi si passano di bocca in bocca un lungo sigaro e tirano alcune boccate in silenzio. Anche se qualcuno stesse fumando la sua sigaretta, se la toglie di bocca e fuma per qualche istante il sigaro rituale; poi lo passa al suo vicino. Si passano pure una ciotola con polvere verde di ipadú (coca). Ciascuno ne prende un cucchiaino e continua in silenzio "a pensare". Non possono aprire la bocca finché la polvere non si sia mescolata con la saliva, se no vorrebbe via...

Poi cominciano una conversazione seria, con un rituale di risposte rispettose, ripetendo le ultime parole di chi ha parlato, intercalate con domande: "Andò proprio così?" cui vien risposto con serietà: "Andò proprio così"; "Sì?", "Sì".

Il figlio del "kumü" e il figlio del cacico (l'erede, futuro cacico) stanno seduti vicino ai genitori, ascoltano e rispondono nel medesimo tono, tirano boccate di fumo dal grosso sigaro che ricevono dal padre, e lo passano avanti. Non possono ancora prendere l'ipadú, detto l'alimento dei Vecchi. Lo prenderanno quando saranno cresciuti, dopo aver ricevuto i rituali "sôpros" che lo dichiareranno adulto.

In Parí-Cachoeira, ancora nel 1968, ho assistito più volte a tali riunioni. Giovanotti di 20-22 anni, che 5-7 anni prima avevano terminato il corso primario nella scuola della vicina Missione, ormai sposati, partecipavano alle riunioni dei Vecchi come membri attivi, prendendo con disin-

voltura anche l'ipadú.

Invitati talvolta a dare qualche spiegazione, quando non sapevano trovarne una migliore, avevano sempre pronta questa formula: "I Vecchi dicono così". Si rifugiavano nell'autorità impersonale dei Vecchi.

Se un informatore diventa esitante nel raccontare qualche particolare della leggenda o del costume, per paura che il ricercatore possa giudicare male il narratore o riprovare il fatto narrato, è sufficiente dire con tono indifferente: "E' secondo il loro racconto, non è vero? I Vecchi dicono così". Si nota subito un'espressione di sollievo nel narratore imbarazzato: "Sì, così dicono", e continua la narrazione senza difficoltà con tutti i suoi particolari più veristici.

2. INIBIZIONE DEL NARRATORE

2.1 IN PRESENZA DI PERSONE CHE NON DOVREBBERO SENTIRE IL RACCONTO

Non tutti gli argomenti vengono esposti con la medesima spontaneità. Nel gennaio del 1969 mi recai a visitare un vecchio "kumú" dessana (Bibia no Vaz, dell'Umari-Igarapê) che giaceva ammalato nella "Santa Casa" in Pa-rí-Cachoeira. La nostra conversazione cadde sui racconti di "anticamente" e il vecchio parlava molto liberamente. Ma anche le ragazze di servizio erano assai curiose di sentire qualcosa di quella nostra interminabile conversazione: apparentemente occupate nelle loro faccende, si muovevano lente qua e là, passando silenziose ma molto attente al nostro fianco. E il vecchio, quando si accorgeva che si avvicinava qualche curiosa, abbassava subito il tono della voce, fino a rendersi quasi incomprensibile, o si metteva a parlare in dessano, sapendo che quella non capiva tale lingua (noi parlavamo in tucano). O diventava muto: si metteva ad arrotolare una sigaretta, aspettando che la curiosa si allontanasse. Passato il pericolo, tornava a parlare a voce alta e chiara. Finito il racconto, aggiunge questa osservazione: "Nessuna donna ha mai udito questa storia. Loro non ne sanno niente. Soltanto noi la conosciamo". Era la storia delle disobbedienze e dei castighi inflitti per colpa loro alle "prime donne" e a tutta la discendenza femminile.

Avevo sentito dire che il "pajé" tucano Américo Pimentel (di Santa Cruz, sul Tiquié) conosceva ottimamente la lingua tucana con una pronuncia perfetta. D'accordo con lui, nell'agosto del 1968 mi recai a casa sua munito di un registratore. Ci sedemmo presso la porta di casa, e cominciammo la conversazione al chiarore delle stelle. Ma non riuscivo a capire come mai, dopo aver acconsentito con tanta buona volontà a quell'incontro, parlasse con la bocca sempre più chiusa. Stringeva le labbra contro i denti e io non riuscivo a capire che cosa dicesse. Soltanto tempo dopo ripensando a quell'insuccesso e cercando di scoprire un mio possibile errore, mi ricordai che i figli del vecchio e le loro mogli si erano silenziosamente avvicinate a noi; alcuni ragazzi erano arrivati a sedersi accanto a noi. Américo aveva continuato a parlare, perfino con gesti iera-

tici, ma io non ero riuscito a capirlo. Nessuno riuscì a sapere alcunché sull'argomento. Io ero rimasto in silenzio, ripetendo soltanto qualche rispettoso "aë" nelle pause della narrazione, senza cavarne alcun profitto.

Tempo dopo venni a conoscere un'altra ragione del fallimento di quella conversazione. Me la spiegò un vecchio kumũ, Pedro Costa di Parí-Cachoeira: l'argomento di cui Américo stava parlando era dei più pericolosi. Si trattava dell'Avó-do-dia (Nonna del giorno). Per poter ascoltare tale racconto è necessario un sôpro speciale. Américo non voleva pregiudicare i suoi familiari, donne e ragazzi, perché non aveva fatto su di essi il sôpro, il soffio rituale necessario per la loro protezione. E il grande ricercatore non si era accorto che il vecchio si trovava allora in una situazione estremamente imbarazzante!

2.2 IN PRESENZA DI PERSONE DI ALTRA TRIBU'

Un giorno, insieme con un giovane dessana, Benedito Caldas (di Sant'A-na sul Tiquiê) nipote del grande kumũ Camilo, stavo ascoltando il già ricordato kumũ dessana Bibiano Vaz mentre narrava con grande animazione e con meravigliosa ricchezza di particolari l'origine e le imprese di Muhi-pun, il prototipo e protettore dei Dessana. Il narratore era visibilmente stimolato dalla presenza di una persona che lo stimava, e con essa riviveva la storia della propria tribù.

Il giorno dopo, la nostra conversazione si svolse in presenza di un giovane della tribù miriti-tapuia, un certo Martinho Lôbo di Iraití sul Tiquiê. Ma lo stile del narratore era completamente cambiato. Martinho non prestava molta attenzione, perché la storia dessana non lo interessava. Ma l'atmosfera era diventata fredda. Il narratore non solo non si sentiva stimolato, ma era addirittura imbarazzato dalla presenza di quella persona. Raccontava per sommi capi, tanto per poter dire che rispondeva alla richiesta del ricercatore.

Quando il ricercatore vuole indagare su un argomento che non conosce, è bene che possa contare sull'aiuto di una persona qualificata della medesima tribù, perché l'informatore possa intavolare la conversazione con gente di sua fiducia, e manifestare o chiarire gli aspetti nuovi che compaiono nel corso della narrazione. La presenza di una persona di altra tribù raffredderebbe lo zelo anche dell'informatore meglio disposto. Per esempio, non si chieda neppure a un dessana di raccontare la leggenda del Wawã, che tratta di argomenti sgraditi ai dessana, in presenza di gente di altra tribù!

2.3 IN PRESENZA DEL "BIANCO". SPIEGAZIONE SU MISURA PER LUI

Il signor V.J.V., studente di filosofia nella Facoltà di Lorena (São Paulo), nel gennaio del 1969 si era messo d'accordo con Henrique Castro, un tucano di Parí-Cachoeira, per registrare alcune antiche storie dei tu-

cani. Ma questo Henrique, figlio di un bayá (maestro di canto), exallievo della Missione e padre di quattro figli, non si sentiva abbastanza sicuro per raccontare cose "degli antichi", e invitò un Vecchio kumũ tucano, João Fontes, del medesimo villaggio, perché raccontasse lui in tucano, mentre egli avrebbe tradotto in portoghese. Andò tutto ottimamente: João raccontava, Henrique traduceva, e lo studente registrava, sebbene non comprendesse una parola di quanto João diceva. Ma quando poi ascoltammo insieme la registrazione, costatammo quanto segue: il vecchio João aveva raccontato in termini molto chiari anche la storia dell'incesto di Ye?pá-õãkhẽ con la sorella. Ma l'interprete aveva tradotto l'intero episodio in poche parole. Sorridendo, aveva detto che quell'eroe primordiale e prototipo dei tucani era abbastanza "rilassato". Geloso del buon nome suo e di quello della tribù, non aveva voluto esporre fatti sgradevoli all'udito del "bianco". Una buona lezione per noi: ci insegnava a diffidare degli interpreti che si adattano all'udito del "bianco" e filtrano la narrazione per lui.

La tattica migliore sembra quella di registrare senza interruzioni tutta la leggenda nella lingua dell'informatore. Poi si ascolta questa registrazione frase per frase, e si incide su un altro registratore la traduzione, pure frase per frase, aggiungendovi gli eventuali schiarimenti del medesimo informatore o di un interprete qualificato. Così il narratore non sarà fuorviato nel suo racconto dalle nostre domande inopportune, e nella seconda registrazione sarà possibile inserire tutte le spiegazioni, comprese le aggiunte importanti. In questo modo, insieme con il testo originale della leggenda se ne otterrà anche l'interpretazione autentica.

Non occorre aggiungere che l'interprete dev'essere della medesima tribù dell'informatore, se no tutti i momenti sentiremo dire che la storia non è verace, che l'informatore non sapeva, e le cose stanno in altro modo... L'etnocentrismo tribale porta a dimostrare che la gente di altra tribù non sa, o non sa tutto, sbaglia, ecc., per far risaltare il proprio sapere come l'unico certo.

3. IL MITO PUO' ESSERE PRESENTATO AL RICERCATORE IN MODI DIVERSI

Il narratore può esporre il mito mettendone in rilievo qualche aspetto e trascurandone altri, secondo lo scopo che si propone. Non si può tacciare di disonestà un informatore che non esponga subito al ricercatore tutti gli aspetti e tutti i particolari del mito. Ad esempio, se dice: "egli attraversò", non precisa che cosa abbia attraversato, con quale mezzo, o in che modo. Si sa che una traversata si fa in canoa, che il fiume si attraversa remando. Ma nella leggenda non bisogna aspettarsi che venga spiegato come si afferra il remo, o di quanti colpi debba essere la remata: "Lo sanno tutti come si rema quando c'è fretta, quando non c'è, o in caso di attacco nemico". Il narratore suppone che gli ascoltatori sappiano già molte cose, e perciò va avanti svelto, concentrando la sua informazione

sull'argomento stesso.

3.1 INFORMAZIONE PROFANA: SOCIALE, GEOGRAFICA, STORICA

Quando stavamo cercando di conoscere un po' meglio l'organizzazione tribale, scoprimmo che era fondata sul mito. I narratori facevano soltanto qualche cenno al viaggio dei tucani nel ventre del Cobra Grande (la loro canoa), ma si perdevano in mille minuzie quando si trattava di stabilire i motivi della classificazione delle varie suddivisioni della tribù.

Poiché essi nominavano varie località alle quali il Cobra Grande si era accostato per sbarcare o imbarcare passeggeri, procuravamo di notare questa serie di nomi geografici. Allora un informatore raccontò lo stesso mito precisando i dati sulle "case" e i loro abitanti incontrati in quel memorabile viaggio, e finì la narrazione quando i viaggiatori, già in forma di "gente", erano usciti dai vortici della rapida dell'Ipanoré (nel Caiari, affluente dell'Uaupés). Non fece parola delle divisioni e dei gradi di aristocrazia all'interno della tribù.

3.2 RIVELAZIONE DI UN SEGRETO

Nella regione di cui parliamo, l'argomento dei flauti di palma è ancora considerato un segreto.

Amorin Brandão presenta (1926) una serie interessante di leggende, tra le quali la narrazione tariana sull'origine del fuoco. Vi si legge che il Figlio del Sole promette di svelare le leggi e il segreto del Sole. Frase 224: "Voglio insegnare le leggi del Sole con i flauti". Frase 225: "Così, così, così sarà". E restiamo senza sapere come sarà questo "così": il narratore non lo rivelò, è un segreto. Nella frase 233, nella quale ci si attenderebbe di trovare i nomi di quei flauti, ci sono soltanto punti di reticenza: segreto! Nella frase 241 dice: "Ora voi avete le nuove leggi". E il discorso resta chiuso!

Nel 1959 volemmo organizzare un piccolo Museo Etnografico nella Missione di Jauareté, e un altro simile a Manaus, nel Patronato Santa Terezinha. Acquistammo perciò vari pezzi, strumenti, utensili, ecc. Grazie alla non comune abilità del nostro collaboratore, sig. Jim, ottenemmo pure una piccola collezione di flauti chiamati in tucano miniá, e in Lingua Geral jurupari. L'acquisto fu realizzato in segreto, e tali strumenti furono consegnati al sig. Jim nel buio della notte. Il venditore, di Turi Igarapé, affluente diretto del Papori, fece il viaggio tutto solo, con gli strumenti ben nascosti nella canoa sotto foglie di banana. Non raccontò a nessuno di che si trattasse, o a chi li portasse: ne siamo certi. Eppure, nei dintorni la voce corse subito, e si sospettò fortemente che nella Missione ci fossero dei miniá. Per sviare questi sospetti, un giorno organizzammo la "pulizia generale". Gli indigeni furono invitati ad aiutarci a spazzare, spolverare, ripulire la Missione da cima a fondo: sale, corridoi,

stanze, tutto. Naturalmente, avevamo prima "sfollato" i sospettati flauti. Gli zelanti pulitori diedero aria perfino ai nostri bauli personali, portarono al sole i nostri materassi di foglie secche... Ma dovettero convincersi che non c'era proprio niente di nascosto!

In questo ambiente così preoccupato del segreto dei miniá, un vecchio tucano ci raccontò in confidenza un bel frammento mitico. Narrò come un certo eroe tribale dei tucani risolse il problema dell'incarnazione, come cioè rendersi visibile, con un corpo umano, per discendere in questo mondo. Prima era invisibile e preesistente al mondo materiale, "poi discese dal cielo nel suono dei miniá". Bella immagine della presenza di un essere spirituale nei suoni immateriali della musica misteriosa! E nel seguito della narrazione compresi che si trattava di cerimonie compiute in quel medesimo viaggio preistorico suonando que-gli strumenti.

3.3 INIZIAZIONE RELIGIOSA

Quando cominciammo a collezionare le formule rituali del baxsesé, soffi rituali, una specie di benedizioni o di esorcismi, un rituale di cure e di azioni simboliche basate sull'efficacia della parola proferita, ecc. nel marzo del 1968 incontrammo un vecchio kumú dessana dell'Urucu-Igarapé (affluente diretto del Papori), cognato del già ricordato Henrique Castro. Questo kumú ci raccontò una versione del "mito delle origini" parlando ininterrottamente per la bellezza di diciassette ore al registratore. Ma del mito si servì soltanto come di un canovaccio per indicare i "punti" da cui si tirano i "sopròs". Indicava solo i nomi e qualche frase iniziale di queste cerimonie, cosicché tutta la lunga narrazione risulta soltanto l'indice di una serie di cerimonie. Eravamo così a contatto con gli autori mitici e con i motivi (causa e finalità) di questo rituale. Anche in questa versione del mito non si parlava di altri particolari che non fossero in relazione con l'argomento richiesto.

Possediamo pure quattro testi che non si somigliano tra di loro se non nelle linee generali di avvenimento di "viaggio". Ma tutti e quattro ripeton lo stesso mito. Sono, diremmo, quattro aspetti, frammenti, intenzionalmente esplicitati di un unico mito. E se qualcuno chiedesse a un bayá (maestro di canto e di cerimonie) di spiegare la ragione e la sequenza dei canti e delle danze, senza alcun dubbio il narratore potrebbe fornire altri aspetti nuovi, ancora sconosciuti, del medesimo mito. Gli aspetti nuovi si potrebbero ancora moltiplicare assai. Tutti gli elementi culturali che sono menzionati nel mito, avendo origine in quel viaggio, potrebbero fornire materia per amplificazioni, spiegazioni e particolari del medesimo quadro mitico. Ma quanti chilometri di nastro magnetico occorrerebbero?

4. ANCHE TRA GLI INDIGENI L'INIZIAZIONE E' GRADUALMENTE SEMPRE PIU' ESPLICITA

Senza dubbio anche gli indigeni si raccontano tra di loro i propri miti, riferendo quegli aspetti che intendono trasmettere in quella occasione. Di fatto, ogni volta che abbiamo udito dalla bocca dei ragazzi tale narrazione abbiamo avuto l'impressione di un racconto profano su un viaggio meraviglioso degli "Antichi", ancora povero di particolari sulle dimore visitate o sulle divisioni posteriori in gruppi tribali. Altri invece, più adulti, che avevano esperienza di viaggi lungo i fiumi o attraverso la foresta, e sapevano già come salutare i parenti della medesima tribù, trattandoli come fratelli maggiori o fratelli minori secondo la loro posizione nella tribù e non secondo l'età personale di ciascuno, avevano nozioni di categorie e di classificazione interna dei gruppi tribali, e ne davano le ragioni basate sul mito. Alcuni, già iniziati al segreto dei minia, sapevano parlare di questi flauti e del loro uso in quel viaggio preistorico. Ma pochissimi sapevano informare che questa storia ha relazione con le cerimonie del baxsesé, ed erano quelli che avevano ricevuto l'indottrinamento dai nonni o dai genitori (figli di kumū o di pajé). Questa osservazione rivela con chiarezza il modo con cui il mito è stato presentato ai figli: una iniziazione gradualmente crescente del sapere tribale, la cui specializzazione resta riservata ad alcuni pochi eletti, esercitata a questo scopo in modo particolare.

Similmente troviamo frammenti di narrativa sulla "origine della notte" (tra i tuiuca e i tucani), o su "i tre monelli" (conosciuta tra i tariani ma i suoi antecedenti sono meglio conosciuti tra i dessana e i tuiuca): sulla bocca dei ragazzi, o anche di adulti non iniziati (o tra membri di altre tribù) si odono come racconti di avventure del tutto spogli di senso mitologico. Quando invece sono narrati da persone competenti, custodi della tradizione e dei costumi rituali, presentano una forte carica di nozioni rituali-religiose, quando esse vogliono comunicare l'origine o il significato delle cerimonie e dei costumi sorti in quell'epoca degli "inizi" mitologici. La leggenda della "origine della notte" è un altro indice di una serie di baxsesé e dohasé (benedizioni e malefici) per i tucani (informatore Antonio Lustosa, tucano di Barreira Alta, sul Tiquiê).

5. RECITAZIONE RITUALE-RELIGIOSA DEL MITO

Il mito attinge il culmine della solennità nella sua espressione rituale-religiosa quando è recitato nella "cerimonia del sigaro", nel dabucuri (offerta solenne di doni a una comunità). I padroni di casa ascoltano la narrazione cantata dagli ospiti che hanno portato il dabucuri, e a loro volta cantano l'origine della propria tribù. E' una proclamazione pubblica del valore e della dignità della propria tribù, radicati nel mito ance

strale, che costituisce la base della coscienza etnocentrica degli odierni discendenti, "nipoti" della gente che venne entro il Cobra Grande.

Con minor pubblicità ma con la medesima importanza sono recitati sotto voce dal pajé o dal kumú i frammenti del mito che introducono nel rito del baxsesé. Qui la narrazione del mito serve come giustificazione del rito che fu inventato dal tale o talaltro eroe ancestrale o mitologico, per ottenere una guarigione o altro beneficio (o maleficio per gli altri), e che oggi viene realizzato con l'intenzione di conseguire lo stesso scopo, nel caso concreto di esorcismo, guarigione o maleficio.

5.1 LINGUAGGIO ERMETICO DEL RITO

Il racconto del mito che riferisce l'origine del rito è fatto in un linguaggio comprensibile a tutti. Ma nel pronunciare il testo del baxsesé il linguaggio diventa simbolico, figurato, e il suo significato viene compreso soltanto dal pajé, dal kumú, e dai loro iniziati.

Nemmeno i nemici (p.e. i wa? i-maxsã che minacciano continuamente la vita dei tucani) contro i quali si dirigono i soprôs conoscono il significato di quelle parole innocue. Ma sentiranno gli effetti concreti prodotti da tali parole.

"Quando il kumú tira (nomina) il pepe, i wa? i-maxsã (gente pesce) credono che sia solo pepe, ma in realtà è il fulmine che viene scagliato contro di loro". Il kumú ripete spesso la parola pi?ti, che vorrebbe dire: "con gesto molle, con delicatezza", ma è soltanto per ingannare i wa? i-maxsã, perché in realtà è un pugno che li raggiunge...

Talvolta il kumú parla di ipadú, lo offre (nella sua immaginazione, mediante parole) al Boxpô (tuono), e fa sedere il Tuono su una panchetta, di fianco, presso la porta della sua casa. "Quando il Tuono contento si siede e prende l'ipadú, il kumú all'improvviso (sempre nella sua immaginazione, con le parole che pronuncia) chiude la porta di casa del Tuono, e vi accosta di fuori una palo perché non si possa aprire facilmente. Così il Tuono resta prigioniero nella propria casa e non può recar danno alla gente. Il pericolo è debellato". Così spiegava il defunto kumú João Sampaio a suo nipote Alvaro Sampaio (entrambi tucani, di São Francisco sul Tiquiê)

5.2 EFFICACIA DELLA PAROLA

Nel gennaio del 1969 venne a Parí-Cachoeira João Machado (tucano, exallievo della scuola della Missione, figlio dell'antico cacico della maloca di Parí-Cachoeira, già padre di tre creature). Era preoccupato per una registrazione realizzata dal sig. Jim nel 1962: "Ha portato con sé i nastri a Ceará, e li ha fatti sentire: quelli che hanno sentito sono tutti morti". Non gli domandai dove avesse preso simile informazione così ben inventata. I nastri li avevo io: il sig. Jim non li aveva mai portati a Ceará, e non aveva potuto farli sentire a nessuno... Ma la preoccupazione di questo tu

cano manifestava la sua credenza nell'efficacia della parola del rito: an che mediante la registrazione la parola produce l'effetto di cui si parla nella cerimonia.

Il frammento del mito narrato prima del baxsesé è come un ponte usato dal narratore per raggiungere la realtà passata del mito. "Egli cerca nel la storia il sôpro, e quando lo trova "lo aspira", dicono interpretando questa fase della cerimonia. Mediante la narrazione di un fatto passato il mito resta legato con la realtà di oggi, e mediante la recitazione del baxsesé l'efficacia di quell'antico rimedio si ripete nel caso di oggi. Il narratore non attribuisce mai l'efficacia del rimedio alla propria forza: la forza sta nella parola degli antichi. Il suo compito è soltanto di trasmettere e applicare quell'efficacia.

In tucano il frammento di mito che introduce al rito del baxsesé è narato con un suffisso verbale che indica il passato, di cui si è informati da parte di altri (-pe, nella terza persona singolare maschile). Ma la cerimonia del baxsesé viene realizzata usando il verbo al presente, in prima persona singolare: il narratore spiega ciò che sta facendo. Se invece si riferisce a personaggi mitologici, usa la forma del passato che indica che il narratore è stato presente a quanto riferisce (suffisso -wi, terza persona singolare maschile): egli testimonia una cosa antica come se lui anticamente fosse stato presente al caso originale del donatore della cerimonia...

Così nel rito del baxsesé il kumū (o il pajé) costituisce come l'anello personale (testimone oculare) tra il rito ancestrale e la sua efficacia applicata oggi. Il narratore trasmette la forza della parola del tale eroe ancestrale, e questa forza produce il suo effetto nel caso presente.

Se la cerimonia non produce l'effetto desiderato, il motivo è che il narratore ha sbagliato nella scelta della cerimonia: doveva sceglierne un'altra. E allora cerca di recitare un'altra formula più adatta al caso presente, o chiama un altro narratore che la conosca. Nel caso che il rito resti ancora inefficace, si potrà incolparne la memoria: la formula non fu pronunciata bene... forse dimenticò o tralasciò qualche parola importante... Di qui la necessità di rinfrescare spesso la memoria, esercitandosi a ripetere tali formule.

5.3 PROVE DEL RITUALE

Nelle riunioni informali dei Vecchi per il cachiri, oltre alla narrazione dei miti si svolgono con frequenza prove di cerimonie.

Nella parrocchia di Parí-Cachoeira, secondo un censimento approssimativo fatto da P. Luciano Chiappini, nel 1966 c'erano una settantina di kumū e relativi apprendisti. Gli apprendisti sono exallievi della scuola della Missione, già sposati, padri di famiglia, che stanno accorgendosi come diminuiscono gli antichi conoscitori dei miti. Morti i vecchi, non ci sarà più nessuno che sappia proteggere la sposa e i figli dalle minacce dei

wa? i-maxsã. Di qui un'attività febbrile e quasi disperata per imparare almeno le cose più importanti. Il tucano Henrique Castro, per quanto figlio di bayá, si è comprato un registratore per incidere i riti del baxsesé, e si sforza di imparare a memoria quelli già registrati. Chiunque conosca il rito può applicarlo con identica efficacia.

Così, nell'ora del cachiri si vede un kumũ con i suoi apprendisti, o con altri già iniziati che conoscono la medesima cerimonia, ripetere frase per frase il rito, o approvare un tratto recitato dal kumũ riassumendo lo nell'acclamazione: "Andò proprio così". Gli uditori sono consapevoli della loro scarsa capacità di mandare a memoria il testo, perché già da bambini avrebbero dovuto fare digiuni, astinenze, purificazioni di stomaco (vomitando ogni mattino due o tre litri d'acqua con succo di cipó, una pianta medicinale). Questo avrebbe aumentato la loro capacità di ritenere più facilmente il testo udito. Si va perciò costituendo un nuovo tipo di narratori: ciascuno si limita a imparare alcune formule e si specializza in alcune cerimonie. Quando gli chiederanno una cerimonia che non conosce andrà a cercare un altro specializzato in quell'argomento.

Siccome sono soltanto prove, questi dialoghi di memorizzazione e ripetizione non contengono la narrazione completa, né un cerimoniale intero di baxsesé. Spesso lo si interrompe e si ripete per aiutare la memoria. Ma ascoltare queste prove può essere molto utile per un ricercatore, specialmente quando si chiede qualche spiegazione di quanto è contenuto nel rito o nel mito. Il narratore è disposto a parlare, è in stato euforico, perché ha a disposizione quanto desidera: alimento (fumo e ipadú), bevanda (cachiri) e un uditorio rispettoso. Talvolta sarà lui stesso a creare l'occasione invitando il ricercatore alla riunione dei Vecchi, perché "è allora che si può spiegare tutto". Se il cachiri è debole (quando è poco fermentato o non mescolato con succo di canna da zucchero difficilmente porta allo stato di ebbrezza) qualche vecchio dice: "Va a prendere un poco di acquavite, così si spiegherà tutto meglio". Francisco Pimentel, kumũ di Bela Vista, sul Tiquiê, si dichiarò pronto a spiegare tutto il pericoloso argomento dell'Avó-do-dia se avesse ricevuto una bottiglia di alcool. Siccome non gliela procurai, non mi disse più nulla.

Bibiano Vaz, kumũ dessana, afferma che furono i dessana a portare tutti i sôpros, quando "apparvero" uscendo dall'Ipanorê-Cachoeira. I tucani non ne sapevano nulla. Ma i dessana sentirono compassione per i tucani, loro cognati (tribali), e insegnarono loro alcuni sôpros. Aggiunse però che il tucano, quando ascoltava ciò che gli insegnava il dessana, era già ubriaco, e così non afferrò bene tutto. La medesima situazione trovammo nel marzo del 1968, quando registrammo ciò che il kumũ dessana Venceslau Alves andava dicendo a suo cognato tucano Henrique Castro: "Sta ben attento, perché ti sto dicendo cose importantissime. E te le dico solo perché sei mio cognato". Per fortuna Henrique aveva acquistato un registratore, così ora possiede un insegnamento preziosissimo.

6. APPLICAZIONE: STUDIO COMPARATO DEI MITEMI

Nella tradizione orale non esiste un testo fisso del mito, e anche il rito tende a modificarsi per errori di memoria. Un testo rimane fisso solo quando è scritto. Ma scritto resta lettera morta, perché non può varia re la sua applicazione ai casi diversi che si presentano, non ammette amplificazioni o spiegazioni del testo. Invece il mito trasmesso oralmente e in vista di finalità diverse, varia, per quanto accidentalmente, il suo contenuto: rimangono appena le grandi linee della trama mitica, sostenute dalla "visione del mondo" propria di una cultura indigena, capace non soltanto di sviluppare frammenti mitici, ma anche di incorporarvi nuovi elementi, per acculturazione intertribale o a contatto con i "bianchi".

Nel collezionare i miti sarebbe un lavoro poco produttivo confrontare una narrazione con un'altra, sia del medesimo narratore esposta in occasioni diverse, sia di vari narratori, quando si tratta del medesimo argomento, perché nessuna narrazione offrirà un testo completo e definitivo. Per un lavoro comparativo sembra consigliabile confrontare i miti, argomenti minimi, episodi o figure di eroi del mito. Collocando poi i vari miti fianco a fianco (miti paralleli) il ricercatore potrà completare il quadro generale di un episodio. Riassumendo infine questa schedatura di miti là ove si spiegano e si completano a vicenda, ci avvicineremo a un'immagine più completa del mito.

6.1 ALLUSIONE ALLA LEGGENDA DEL "JURUPARI"

Un'idea di quel genere era in mente, sembra, a Maximiano José Roberto, che fu spinto da Barbosa Rodrigues a ricercare e "completare" il mito del Jurupari. La compilazione di questo scrittore indio fu tradotta in italiano dallo Stradelli, in una pubblicazione piena di errori tipografici dovuti alla lettura difettosa di un testo poco leggibile. In tale traduzione sono state conservate le note (traduzione di nomi di varie lingue indigene della regione. Queste note indicano dunque che Maximiano si servì di narrazioni di tribù diverse, e le fuse in un'unica sequenza. Questo significa che la leggenda pubblicata dallo Stradelli non riflette la mitologia di una sola tribù, ma è una mistura di informazioni diverse, una compilazione di deposizioni derivate da tribù diverse e da differenti culture locali. Se avessimo un ciclo completato da narratori di una sola tribù, avremmo un'immagine della mitologia di quella tribù. Ora invece, come pare, abbiamo soltanto un campionario di sequenze di varie tribù, ben presentato e logicamente connesso. Nessuno poteva ripetere nella sua narrazione la medesima trama e i medesimi episodi. Ne è testimone anche il P. Alfonso Casasnovas: viaggiando lungo il fiume Içana e parlando banua e Lingua Geral, cercava di riscoprire tale mito; ma talvolta non trovava né allusioni né un solo ricordo di certi episodi, perché lungo il fiume Içana erano sconosciuti.

Per trar profitto dal testo di Maximiano pubblicato dallo Stradelli, e di quello di B. Rodrigues (pubblicato nel vol. II di Muyrakytã), converrebbe dividere il testo in mitemi e confrontarli con i mitemi trovati oggi lungo l'Içana e i fiumi vicini, per verificare la diffusione del contenuto (costumi e religione, riflessi nei miti tribali) attraverso il tempo e lo spazio, e coglierne gli eventuali mutamenti (adattamenti, reinterpretazioni, omissioni, ecc.)

Nello stesso tempo bisognerebbe tener presente il motivo che occasionò la registrazione delle due versioni della leggenda del Jurupari. Il contesto del II volume di Muyrakytã dice chiaramente che B. Rodrigues era preoccupato dal problema degli amuleti indigeni. Cercava testi che glieli spiegassero, e iniziò Maximiano a collaborare nella stesura della leggenda del Jurupari. Perciò nella leggenda troviamo molti punti esplicitati per chiarire il problema che interessava il ricercatore, ma ciò non significa che fosse quello l'unico aspetto che poteva essere esplorato. Riconducendo una ricerca nella medesima regione, e focalizzando vari altri aspetti culturali, si potrà completare la "visione del mondo" di quelle tribù. Si scoprirebbe certamente che l'episodio del Jurupari non è nemmeno centrale, nemmeno il più importante. Questa almeno è l'ipotesi dell'autore di queste pagine, basata sulla somiglianza di "inversione dei valori" che scoprì indagando un poco sulla mitologia tucana.

6.2 ALLA RICERCA DI ELEMENTI PROPRI DELLA MITOLOGIA TUCANA

Documenti antichi e informatori contemporanei fra le tribù del gruppo linguistico tucano attestano che ci fu una vasta acculturazione intertribale, per cui vari elementi culturali irradiati lungo il fiume Içana furono accolti dalle tribù circonvicine. Perciò le considerazioni fatte finora hanno lo scopo di stimolare i futuri ricercatori della regione Içana a ottenere un'immagine più nitida della cultura Aruak, riflessa nei miti, riti, musica, ecc. (prima che fosse completamente sradicata da certi missionari).

Conoscendo il tesoro culturale aruak in questa regione, potremmo scoprire l'influenza nelle manifestazioni culturali di altre tribù. Soltanto così sarà possibile ricostruire un'idea della cultura propria dei tucani anteriore all'imposizione della religione aruak, e verificare il grado di acculturazione sofferta, e il meccanismo dell'acculturazione stessa.

Questo "meccanismo" sarà uno strumento utilissimo per comprendere l'ulteriore acculturazione tra i tucani e la religione cristiana. Fu un'acculturazione non guidata, perciò seguì i modelli della mentalità indigena. Oggi abbiamo bisogno di conoscere questi modelli, per poter guidare l'acculturazione odierna senza traumatizzare gli indigeni, come insegna il documento "Ad Gentes" del Concilio Vaticano II.

BIBLIOGRAFIA CITATA

- AMORIN Antônio Brandão de, *Lendas em Nheêngatú e em Português*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, t. 100, v. 154; Rio de Janeiro (1926) 1928, p. 3-475.
- NIMUENDAJÚ Curt, *Reconhecimento dos Rios Içana, Ayari e Waupés. Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre, 1927*. Journal de la Societé des Américanistes, N.S., Paris 1950, p. 125-182. (si veda alle p. 166-168 un cenno sulla Lingua Geral).
- RODRIGUES João Barbosa, *O Muyrakytã e os ídolos simbólicos. Estudo da origem asiática da civilização do Amazonas nos tempos pré-históricos*. 2 ed., Rio de Janeiro, Impr. Nacional 1899; 1 vol. em 2 t.
- STRADELLI Ermanno, *Leggenda dell'Jurupary*. Bollettino della Società Geografica Italiana, serie III (anno XXVII, vol. XVII), Roma 1890, pag. 659-689, 798-835.
- STRADELLI Ermanno, *Vocabulários da língua geral português-nheêngatu e nheêngatu-português, precedidos de un esboço de Grammatica nheênga-umbuê-sáua-miri, e seguidos de contos em língua geral nheêngatu poran duua*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, t. 104, vol. 158; Rio de Janeiro 1929, p. X-5-768.

DUE NUOVE PUBBLICAZIONI MISSIONARIE

- AA.VV. Maria Ausiliatrice e le missioni. A cura di Domenico Bertetto. Roma, LAS 1977, 364 p, L. 5.000
- AA.VV. La Famiglia Salesiana famiglia missionaria. A cura di Antonio Altarejos García. Leumann-Torino, LDC 1977, 248 p, L. 3.000

INDICE

Agli Amici e Collaboratori	1
La morte di P. Raúl Entraigas	3
Don R. Farina Rettor Magnifico dell'UPS	3
Franz KNOBLOCH. Ordem familiar numa aldeia yanomame	4
I. A aldeia	4
II. Familias	4
III. Ordem matrilocal	8
IV. O primogénito	11
Conclusão	11
Casemiro BÉKŠTA. Osservazioni sulla trasmissione orale di miti e riti tra gli indigeni dell'Uaupés	12
0. Sommario	12
1. Grado di veracità della narrazione	13
1.1 Narrazione in forma "impersonale"	13
1.2 "Paá" in Nheəngatú	14
1.3 Suffissi verbali in Tucano	14
1.4 "I Vecchi"	15
2. Inibizione del narratore	16
2.1 In presenza di persone che non dovrebbero sentire	16
2.2 In presenza di persone di altra tribù	17
2.3 In presenza del "bianco"	17
3. Il mito può essere presentato in modi diversi	18
3.1 Informazione profana	19
3.2 Rivelazione di un segreto	19
3.3 Iniziazione religiosa	20
4. Anche tra gli indigeni l'iniziazione è graduale	21
5. Recitazione rituale-religiosa del mito	21
5.1 Linguaggio ermetico del mito	22
5.2 Efficacia della parola	22
5.3 Prove del rituale	23
6. Applicazione: studio comparato dei miti	25
6.1 Allusione alla leggenda del "jurupari"	25
6.2 Alla ricerca di elementi propri della mitologia tucana	26
Bibliografia	27