

Série 5.ª

BRASILIANA

Vol. 113

BIBLIOTECA PEDAGÓGICA BRASILEIRA

ESTÊVÃO PINTO

OS INDÍGENAS DO NORDESTE

2.º TOMO

ORGANIZAÇÃO E ESTRUTURA SOCIAL DOS
INDÍGENAS DO NORDESTE BRASILEIRO

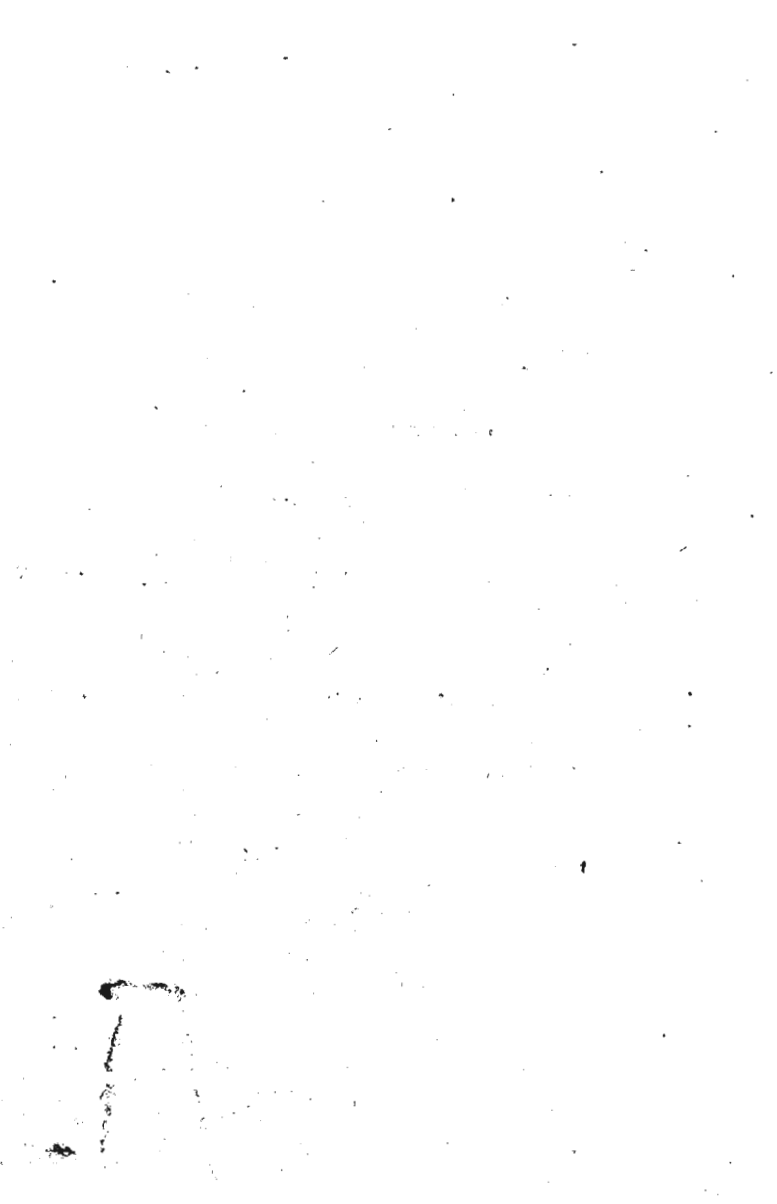
★

Edição ilustrada



1938

COMPANHIA EDITORA NACIONAL
SÃO PAULO — RIO — RECIFE — PORTO ALEGRE



SEGUNDA PARTE

**Organização e estrutura social
dos indígenas do
nordeste brasileiro**





Dois tupinambás ocupados na produção do fogo (segundo H. Staden).

I. A VIDA ECONÔMICA

1. Preliminares

O nordeste brasileiro estava ocupado, no trato litorâneo, pelos tupís, e, no sertão, pelos gês e cariris: *a*) os caetés entre o São-Francisco e Itamaracá (ou o Paraíba), os tobajaras ao norte destes e na serra de Ibiapaba, os potiguaras entre o Paraíba e o Jaguaribe, aos quais se seguiam os tupinambás; *b*) os timbiras, tarairiús, etc., do grupo gê, e os teremembés, os paiacús, os icós, e outros, todos cariris, nas zonas interiores. Algumas tribus cariris encontravam-se na faixa costeira, intercaladas entre os tupís. Na romba nordestina incluíam-se os pimenteiras, de posição lingüística um tanto obscura.

As lindes das greis túpicas são facilmente delimitáveis; o mesmo já se não pode dizer em relação aos gês e aos cariris, em geral baralhados

entre si pelos antigos cronistas, devido à falta de elaboração científica de seus dialetos (1). Dos três grupos é o dos cariris o único que parece circunscrito à área nordestina.

O critério puramente *lingüístico*, aconselhado por Im Thurn, Martius e Ehrenreich, tem sido, hoje em dia, aceito com muita reserva e, no dizer de Roquette-Pinto, já não representa a última palavra no assunto; fundava-se, por assim dizer, no valor determinativo de certos termos (*palavras-fio* de Capistrano de Abreu; *Leitwörter* dos alemães) e os seus adeptos defendiam essa orientação baseados no fato de ser muito duvidoso que os selvícolas brasileiros, incultos e esparsos por natureza, pudessem impor sua língua a qualquer grupo alienígena sul-americano.

Viu-se que a teoria lingüística nem sempre era exata. Observa A. Métraux, por exemplo, que o número das tribus componentes da família típica tinha singularmente crescido em virtude da *guarantização* de várias nações, que falavam outrora línguas filiadas a outros grupos. "*Ce phénomène d'assimilation remonte en bien des régions à une époque antérieure à la colonisation européenne. Les Tupi-*

(1) E' assim que Elias Herckmans inclui os cariris entre os tapuias. Cf. "Descrição Geral da Capitania da Paraíba", em R. P., V, 279, 1886. "Herckman" é a grafia usada na tradução publicada pela R. P.; mas P. Ehrenreich e Alfredo de Carvalho escreveram "Herckmans". — A propósito, ler ainda Os *Indígenas do Nordeste*, Estêvão Pinto, I, 147, São-Paulo, 1935. Sendo nosso intuito fazer antes de tudo uma obra de sociologia etnográfica, procurámos limitar o presente estudo às populações primitivas localizadas no nordeste do Brasil, cuja documentação temos mais à mão. Por isso mesmo não nos interessava preencher o livro de nomes de coletividades indígenas extintas, quasi sempre inidentificáveis e de nenhum valor em relação ao nosso estudo, como a relação publicada no volume XXVIII dos *Anais da Biblioteca Nacional*. Os xucurús de Ararobá, por exemplo, cêrca de cincoenta indivíduos, conservam restos de uma língua sem relação alguma com a dos cariris, carnijós, timbiras e guaranis, segundo o escasso material colhido por Curt Nimuendajú, em sua recente visita àqueles sertões pernambucanos. Os pancarús do Brejo dos Padres, em Tacaratú (Pern.), são restos bastante degenerados, cuja cultura parece ser idêntica à dos gês.

Guarani en tant que nation victorieuse et relativement civilisée ont exercé sur leurs voisins une action assez forte pour les amener à adopter leur langue ou du moins une quantité de mots qui en étaient tirés" (1). Rejeitou-se, do mesmo modo, o critério *antropológico*, cujos vulgarizadores, entre nós, para citar apenas alguns exemplos, foram João Ribeiro, Alberto Faria e Basílio de Magalhães. Dificilmente poder-se-á fixar o tipo antropológico do indígena brasileiro, variável na tonalidade epidérmica, na constituição do cabelo, na estatura, etc. Na realidade, os nossos índios, quanto ao tipo antropológico, dividem-se em braquicéfalos (que reproduzem vivamente os caracteres físicos do ártico e do malaio), em doliocéfalos (que acusam influência do *proto dolicomorphus americanus*, na frase de Alfredo Ellis Júnior) e em mesaticéfalos (que são formas resultantes dos dois tipos extremos), — o que significa que possuem todas as variações somáticas da espécie humana. Surgiu, por fim, a escola *cultural-histórica*, da qual são principais propugnadores Gräbner, Foy, Schmidt, Koppers e Rivers. Entre nós, defende tal doutrina Fernando Augusto Pires, autor do precioso ensaio *A forma primitiva da família* (1930).

O Brasil era um verdadeiro mosaico de distritos culturais (*culture area* de Clark Wissler). Tipos culturais mais ou menos aparentados distribuíam-se, nos começos do século XVI, por quasi toda a faixa litorânea brasileira, assim como também no vale do médio Paraná-Paraguai, no alto Uruguai, na região serrana à sueste do rio Grande (afluente do Paranaíba), na margem direita do

(1) A. Métraux, *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, 7 e 8, Paris, 1928.

hiato amazônico, no Xingú, no Tapajoz, no vale do rio-mar (do Purús para cima). Eram os tupís-guaranis. Nas cabeceiras do Paraguai, no leque formado pelo Madeira e pelo Negro, na alta bacia do Orinoco e na costa guianense, — encontravam-se os tipos culturais correspondentes aos grupos lingüísticos nu-aruaques. Geograficamente mais compactas eram as áreas culturais desenvolvidas pelos gês, pelos caribas e pelos cariris: os gês na região centro-oriental do Brasil, os caribas no sistema hidrográfico cortado pelos mananciais que despejam à margem esquerda do baixo Amazonas e os cariris na base da pirâmide arqueana onde assentam os estados nordestinos.

É um tanto arbitrário dizer que os distritos culturais correspondem exatamente às divisões lingüísticas, por isso que nem sempre os *fatos* e *complexos* se apresentam irrevogavelmente coesos ou idênticos no seio das diferentes famílias divididas por êsse último critério. E a dificuldade da escola de Gräbner e de Schmidt encontra-se, justamente, na eleição dos fatos ou complexos, que, em conjunto, constituem o tipo cultural. Com razão salienta A. Métraux a rapidez e extensão com que algumas tribus tupís-guaranis adotaram, após o abandono do seu *habitat* primitivo, a cultura peculiar a seus vizinhos. O toucado, por exemplo, é um traço cultural importante, que pressupõe complicada técnica. Os gês caracterizavam-se pelo uso da cabeleira "em forma de prato", segundo a expressão de P. Ehrenreich (1). Com a taquara raspavam circularmente a base do crânio, acima das

(1) "Sobre alguns antigos retratos de índios sul-americanos", em R. P., XII, 31, 1907.

orelhas, de modo a deixar uma espécie de calota no topo da cabeça, que lembrava, de algum modo, a tonsura de certos monges. Mas, esse mesmo costume era também comum a numerosas tribus tupi-guaranis. Pedro Vaz de Caminha diz que os ameríndios de Porto Seguro, possivelmente os tupiniquins, andavam "rapados... por cima das orelhas" (1). Igualmente, os tupinás ou tupinaês e os amoipiras (2). E a tonsura à moda de São Pedro ou de São Paulo foi encontrada entre os índios do Culiseú, descobertos por K. v. d. Steinen em suas expedições às fontes de Xingú, como, também, entre os guaicurús, se acreditarmos na descrição de Francisco Rodrigues do Prado (3). Mais adiante, teremos ocasião de examinar a distribuição geográfica de tão interessante complexo.

Como explicar o fato? De acôrdo com o fenómeno das migrações (escola germânica de Gröbner-Foy), ou em virtude da convergência de elementos culturais vários (escola norte-americana de Boas)? Eis outra dificuldade, embora secundária, em tôrno da qual se acham divididos os adeptos do conceito cultural-histórico. Essa dificuldade torna-se evidente quando temos em vista que os traços e complexos encontram-se freqüentemente, como já se fez ver, em grupos sem nenhum parentesco lingüístico. A esse respeito reportamos o leitor ao estudo de Nordenskiöld e A. Métraux, em relação aos elementos culturais tupi-guaranis,

(1) *Hist. da Col. Port. do Bras.*, II, 89, Porto, 1923. Cf. ainda Cardim, Léry, Pigafetta, Hans Staden e outros autores, adiante citados no capítulo referente ao pentado dos índios.

(2) Gabriel Soares de Sousa, "Tratado Descritivo do Brasil", em R. T., XIV, 344 e 347, 1851.

(3) "História dos índios cavaleiros, ou da nação guaicurú", em R. T., I, 29, 1839.

que tivemos ocasião de examinar no primeiro volume do presente trabalho.

* * *

De um lado, o critério puramente lingüístico, obsoleto, de certo modo condenável e anti-científico; de outro lado, o critério cultural-histórico, cujas dificuldades acarretam, por sua vez, não menor número de erros e falsas conclusões. O meio termo afigura-se-nos o melhor ponto de partida no estudo da organização e da morfologia social nos nossos indígenas. Dentro das classificações lingüísticas, que, no Brasil, quasi sempre coincidem com o traço *histórico*, esboçam-se mais nitidamente as aculturações. Eis como procurámos encarar o problema.

* * *

Desejamos também fixar o nosso ponto de vista em relação ao que certos etnógrafos alemães chamam de *civilização material* (*Sach-kultur*) e de *civilização moral* (*Persönlichkeit-kultur*). Achámos de bom alvitre rechassar a primeira denominação, porque não exclue a civilização material as formas sociais e ideológicas, com que se procura caracterizar a segunda (1). Do mesmo modo que a

(1) Th. Zitelinski já notou que toda classificação desse gênero (civilização material, civilização económico-social, civilização espiritual) é insuficiente e arbitrária. O eminente prof. de Varsóvia não resolveu, todavia, o problema. Sua teoria *ideológica* é tão arbitrária quanto a classificação triplíce, que condenou. Acredita que o homem se esforça por conseguir realizar os três ideais, a *verdade*, a *beleza* e a *bondade*, correspondentes, respetivamente, aos três domínios da cultura (as *ciências*, as *artes* e os *costumes*); mas reconhece quanto é discutível o valor comparativo desses três ideais. "Si, por ejemplo, el progreso en los dominios de la ciencia y del arte está compensado por una regresión en el dominio de las costumbres, ¿ conviene ver allí una ganancia o una pérdida (conforme la teoría

moderna etnografia nega a possibilidade de reconstituir os estágios da economia rudimentar, uma vez que as formas culturais são variadas e complexas, também foi possível verificar entre os povos mais elementares uma estrutura ideológica aproximada dos povos de alta cultura (1). A sucessão ritual das três fases clássicas, — a caça, o pastoreio e a agricultura, — procuraram alguns sociólogos, Hahn por exemplo, traçar novo esquema da evolução econômica: primeiramente, a cultura da enxada (*Hackbau*), forma primitiva do trabalho rural; em seguida, a domesticação da espécie bovina, a princípio por motivo religioso, depois econômico; e, afinal, a invenção do carro, origem da cultura do arado (*Pflugbau*), ao qual se ligou o boi. A enxada e o arado seriam, assim, a expressão das duas formas da economia agrícola, a inferior e a superior.

Os agricultores da enxada (indaga, todavia, L. Febvre), que laboram penosamente o solo, mostram-se superiores aos puros caçadores e pescadores? Do mesmo modo (acrescenta o citado geógrafo francês), são os pastores menos civilizados que numerosos agricultores rudimentares? O próprio sedentarismo não mostra, em relação ao nomadismo, apenas uma dignidade aparente e relativa? Eis algumas interrogações, que nos estão a indicar a precariedade das teorias rígidas. Toda economia humana, por mais rude que seja, não exclue complexidade e organização.

de Rousseau)? La cuestión de los valores comparados se complica aún y es más insoluble si se recuerda que un mismo y único ideal pueda realizarse en diferentes ramas de su dominio (la belleza de la pintura, por ejemplo, em detrimento de la belleza de la música; las costumbres familiares, en detrimento de las costumbres del Estado) (*Historia de la Civilización Antigua*, 15, Madrid, 1934).

(1) Tristão de Ataíde, *Economia Prepolítica*, 54 e 55 Rio, 1932.

A atividade econômica mais primitiva é obra social, porquanto coletiva. Obra que não exclue as funções mentais. "*Rechercher le gibier, suivre sa piste, le poursuivre, lutter avec lui: besogne considérable qu'un homme ne peut faire seul s'il s'agit d'un gros gibier redoutable. Elle s'accomplit toujours en commun, selon des rites connus et compliqués*" (1). A caça ao elefante, na região do Ugogo, de que nos fala Burton (2), é exemplo frisante. Premunem-se os caçadores de amuletos e exercitam-se em atirar a lança, cuja ponta aguda é protegida por um talismã. Por oito dias decorrem as dansas, regadas a bebidas, nas quais os bailadores imitam o passo do paquiderme; em seguida, partem os homens, enquanto as mulheres resguardam-se nas aringas, pois da austeridade de sua conduta depende, em parte, o bom êxito da empresa. Sitiado o animal, lança-lhe o *mganga* o primeiro dardo, e, ao tombar a presa, crivada de setas, arrancam-lhe os negros as preciosas defesas, devoram a polpa da cavidade dentária e refocilam-se na gordura encontrada nos intestinos da vítima.

Numerosos fatos semelhantes vamos encontrar na obra de Frazer. Basta lembrar o exemplo dos giliaques: embora gulosos da carne do urso, êsses caçadores da Sibéria tomam mil precauções afim de iludir o animal, cujo espirito, após abatida a caça, nem por isso deixa de ser reverenciado (3).

Do homem "primitivo", no sentido *stricto sensu* que lhe dá F. Müller-Lyer (4), — isto é do ho-

(1) *La Terre et l'évolution humaine*, 295 e 306, Paris, 1922.

(2) *Voyage aux grands lacs de l'Afrique orientale*, trad. fr., (apud L. Fe-
bvre, l. c., 306).

(3) *Le Rameau d'Or*, 480, e seg. Paris, 1924.

(4) *La familia*, 13, Madrid, 1930.

mem anterior à invenção do primeiro utensílio, ao advento da linguagem e ao descobrimento do fogo, — nada se sabe. Nenhum povo vive em estado pròpriamente primitivo. Aos fósseis humanos mais antigos pertencem as jazidas árqueas de Trinil, de Monte-Hermoso, de Buenos-Aires e de Mauer: apenas podemos notar que os fragmentos ósseos encontrados nessas estâncias paleto-nográficas aproximam os seus possuidores mais dos monos do que mesmo da espécie humana. Um segundo grupo de vestígios diluviais constitue o que se chama a *raça do vale do Neander ou raça neandertalense* (Crapina, Spy, Podbaba, Tilbury, Gibraltar, etc.): restos de ossos calcinados descobertos, *v. g.*, em Taubach-Ehringsdorf, vieram demonstrar que o homem neandertalense já utilizava o fogo. De certo modo, tem razão O. Spengler quando diz que, desde que se conhecem esqueletos humanos, é o homem o mesmo de hoje.

Tudo mostra que se não pode excluir da vida do homem paleolítico inferior a sua *complexidade*. Vivia agrupado em bordas, nos acampamentos ou abrigos, cuja duração estava condicionada à abundância dos alimentos e à segurança do pouso. A fogueira manteria à distância os animais ferozes; ramagens ocultavam a entrada do covão, ou, enlaçadas e fixas no solo, protegiam o arraial contra a chuva e os rigores do tempo. Ainda hoje, observa Hugo Obermaier, os vedas espalham, ao redor de seus acampamentos, folhas sêcas, cujo ruído, produzido pelo pêso das patas, denuncia a aproximação do inimigo (1). A armadilha era o melhor processo de prear o mamífero ágil ou pe-

(1) *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad*, 41, Madrid, 1932.

rigoso. Consistiria em fôssos, hàbilmente disfarçados com ramos e terra, escavados na rota habitual da caça; a embiara, ao cair no mundéu, feria-se freqüentemente: abatiam-na, por fim, os indios a golpes de pedra ou de chuço. Para, do mesmo modo, apoderar-se dos animais trogloditas, como o urso ou leão cavernicola, o caçador fóssil deveria recorrer, amiüdadas vezes, à pratica de asfixiar com fumo a fera, acuada na própria lapa. Em outras ocasiões, o animal seria acossado para as gargantas, precipícios ou paúes e aí morto, já meio exausto, por seus inclementes perseguidores. Nas jazidas prehistóricas encontram-se, freqüentemente, pedras esferóides, ou discos de arrojar, — possíveis balas dos fundibulários do paleolitico na caça ao animal arisco e corredor. Obtinha-se o fogo, provàvelmente, por fricção ou atrito: uma espécie de forno foi achado em Drachenhöhle, na Suíça, região habitada durante o último dos períodos interglaciares.

Lévy-Bruhl é quem melhor interpreta a complexidade das operações, por meio das quais o selvagem procura a subsistência. O bom sucesso da caça ou da pesca não depende exclusivamente de certas condições objetivas (abundância da prêsá, capacidade dos engenhos, etc.), mas de outras condições de virtude mágica, cuja falta acarretará prejuízos certos e inevitáveis. Essas operações místicas são ordenadas em vários distintos grupos, conforme se consumam antes, durante e depois da caça, ou, ainda, quando tais operações têm em vista tornar o caçador capaz de realizar útilmente sua empresa, ou conservar a vítima impotente e inócua. São as seguintes as operações

místicas, inerentes à caça ou à pesca, peculiares à maioria das sociedades inferiores (1):

a) *Operações com objetivo de assegurar a presença da embiara e constrangê-la a aproximar-se do campo das atividades cinegéticas.* Consistem, geralmente, em dansas, em encantamentos e em abstinências (a dansa do bisão, entre certos índios norte-americanos, descrita por Catlin; a prática, comum entre as tribus afro-ocidentais, contada por Nassau, de o caçador recorrer ao fetiche; o costume, de que nos fala Hill Tout, existente entre os grupos da Colômbia britânica: a donzela, ao atingir a puberdade, deve evitar o uso da carne fresca, porque, do contrário, seu pai será infeliz na caça).

b) *Operações com objetivo de dotar o caçador de certo poder místico em relação à caça.* Je-juns, cantos, dansas votivas, festins, continência, uso de determinadas pinturas ou ornamentos, abluções (Charlevoix, Boas, Im Thurm). Não raras vezes, a magia transmite-se às próprias armas cinegéticas.

c) *Operações com objetivo de situar o animal em relação mística com o caçador, quando aquele é avistado.* São complexas e variadas. O exemplo mais típico é o ritual dos siux: mal se avista o rebanho, o tropel faz alta e o portador do cachimbo acende o tabaco, cujo fumo é soprado em direção à caça, em direção à terra e em direção aos quatros pontos cardeais (Dorsey).

d) *Operações, enfim, com objetivo de neutralizar a vingança da vítima e pacificá-la.* Nassau conta-nos um desses interessantes ritos expiatórios,

(1) Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 263 e seg., Paris, 1922.

commum aos negros da África ocidental: abatido o hipopótamo, decapitam-no e tiram-lhe os intestinos; em seguida, o caçador, banhando-se no sangue ainda quente, suplica à vítima que não lhe queira mal e não excite os outros hipopótamos a vingar o morto e a atacar a canoa do caçador.

As mesmas operações místicas, — os jejuns, as abstinências, as purificações, os ritos votivos, as dansas, — presidem os atos do pescador. Os indígenas da Colômbia britânica, por exemplo, costumam reünir-se e falar aos peixes, quando os cardumes, na estação propícia, surgem à tona da água. *“They paid court to them, and would address them thus: — You fish, you fish; you are all chiefs, you are; you are all chiefs (1).*

Em suma, não há civilização material, no sentido estrito que lhe dão alguns etnógrafos. Toda atividade humana chamada econômica mesmo entre as sociedades elementares (caça, pesca, colheita, agricultura, organização do trabalho, habitação, etc.), não exclue, como vimos, funções mentais, nem tampouco, formas ideológicas e sociais.

Poder-se-ia alegar que a expressão *vida econômica*, com que procurámos substituir a *civilização material* dos autores europeus, também conteria preconceitos errôneos, uma vez que numerosas atividades de ordem moral, familiar, política, etc., alcançam o campo da economia. O argumento é razoável; a substituição visou, porém, facilitar a narrativa. Atividades econômicas, religiosas, jurídicas, artísticas, são tudo, de-fato, apenas atividades sociais. Os termos, aliás, poderiam inverter-se. Teríamos, nesse caso, uma só ci-

(1) Lord Avebury, *The origin of civilisation and the primitive condition of man*, 293, Nova-York, 1911.

vilização, — a *material*, — tornando-se as funções ideológicas ou mentais um mero aspecto e modalidade da *Sach-kultur*.

* * *

Mais um ponto a esclarecer é o estágio cultural, em que se achavam os nossos indígenas.

Uma das classificações mais notáveis pertence a W. Schmidt (1):

a) Civilizações "primitivas" ou "iniciais" (estádio da colheita)	<ul style="list-style-type: none"> Círculo cultural exógamo-monógamo Círculo cultural exógamo (com totemismo sexual) Círculo cultural exógamo (com igualdade de direitos entre os cônjuges) Círculo cultural exógamo-poligâmico (civilização do <i>bumerang</i>)
b) Civilizações "primárias" (estádio da produção)	<ul style="list-style-type: none"> Círculo cultural exógamo (com sucessão paterna): grande caça com totemismo, vida urbana. Círculo cultural exógamo (com sucessão materna): pequena cultura, vida de aldeia. Círculo cultural patriarcal ("grande familiar"): pastores nômades, povos conquistadores.
c) Civilizações "secundárias" ou "mixtas"	<ul style="list-style-type: none"> Círculo patriarcal (sem exogamia ou livre): Polinésia, Sudão, Ásia Ocidental, etc. Círculo cultural matriarcal (sem exogamia ou livre): China meridional, Melanésia, América-do-sul, etc.

O critério empregado na classificação de Schmidt baseou-se, sobretudo, na forma da consti-

(1) Para uma revisão geral das teorias a respeito dos ciclos culturais (Schmidt, Ankermann, Foy, Montandon, etc.), cf. J. Imbelloni, *Építome de Culturelogia*, 83 e seg., Buenos-Aires, 1937.

tuição familiar. A cada um desses grupos de círculos culturais corresponde, segundo Tristão de Ataíde, uma estrutura econômica:

CÍRCULOS CULTURAIS (W. Schmidt)	ECONOMIA CORRESPONDENTE (T. de Ataíde)
Civilizações primitivas ou iniciais	{ Economia apropriativa
Civilizações primárias {	exógamo-patriarcais { Economia operativa
	exógamo-matriarcais {
	patriarcais da grande família { Economia transformativa
Civilizações secundárias ou mixtas	{ Economia transformativa

Vejamos, em seguida, em que consiste a estrutura cultural corresponde a cada uma das formas econômicas pre-políticas, a *apropriativa*, a *operativa* e a *transformativa* (T. de Ataíde).

1) *Economia apropriativa*. — É peculiar principalmente aos círculos culturais exógamo-monógamos (no Brasil, são os gês de Martius, os carajás de Krause, os guatós de Max Schmidt). Monogamia, em regra. Crença em um *Ser*, superior aos demais seres ou espíritos. Igualdade entre os sexos. Importância da posição da criança. Se a organização doméstica é clara, a do estado aparece confusa; quando, porém, se acentua o conceito da autoridade pública, a partir das festas de iniciação da puberdade, afrouxa-se a constituição familiar. Há íntima relação entre a instituição familiar e a civil, “não havendo em geral um chefe e sim uma família mais importante ou um conselho dos chefes de família

mais velhos e experientes". Os traços econômicos característicos são a caça ou pesca e a colheita: *apropriar-se da natureza sem modificá-la*, mas com seleção e consciência. Consumo familiar. Ausência de domesticação. Uso nulo, ou mínimo, dos narcóticos e bebidas. Divisão sexual do trabalho: o homem caça, pesca, procura o mel, constrói a oca e a igara, fabrica as armas; a mulher cuida das crianças, colhe as plantas, prepara a comida, busca a água, cuida dos adornos, trança a palha, barbeia, pinta, tatua. Cozinha elementar: o espêto, a grelha (êste mais novo que aquele), o fogão de terra. A propriedade apresenta-se sob três aspetos: o *individual* (armas, utensílios, adornos), o *familiar* (caça, cabana) e o *comum* (a terra). Troca de produtos, algumas vezes sob a forma que os ingleses chamam *silent trade*. Preparo do fogo à custa, parece, da fricção (*Feuerreiben*). Desconhecimento do barro modelado. Uso do *cacete* e do *cesto*, instrumentos ergológicos de fabricação feminina. Habitação ligeira, facilmente desmontável, — é o abrigo; onde as grutas naturais oferecem proteção segura, "aí se estabelecem tribus dêsse estágio". Aparecem, também, as cabanas, freqüentemente de teto de colmeia (*Bienenkorbhütte*). A vestimenta consiste na tanga, ou no avental curto, feito de casc de árvores (negritos), ou de corda traçada (semangues): os andamaneses (tronco meridional) usam folhas. As armas são construídas com finalidade econômica e só acessoriamente servem para a guerra (arco e flecha, maço, espada, *bumerang*, lança): fenómeno típico dêsses ciclos culturais primitivos é, segundo a observação de Koppers, a variedade dos meios (armas) para uma bem acentuada unidade da *forma* (economia apropriativa).

2) *Economia operativa*. — Corresponde aos povos *exógamo-patriarcais* (Papuásia ocidental, África oriental, certas tribus da bacia amazônica, etc.) e aos povos *exógamo-matriarcais* (Papuásia oriental, África ocidental, certas regiões da Índia e das duas Américas, etc.). Os círculos *patriarcais da grande família* (nórdicos da Ásia, ural-altaicos, indo-germanos, etc.) desenvolvem economia transformativa. São característicos da economia operativa: *a*) a passagem da pequena para a grande caça (peculiar aos círculos exógamo-patriarcais); *b*) a passagem da colheita para a agricultura (peculiar aos círculos exógamo-matriarcais). Além da passagem da pequena para a grande caça, são os seguintes os traços comuns da estrutura social dos povos exógamo-patriarcais: *a*) nova atitude mental, manifestada pela posição do homem em face do animal, de cujas forças, psíquicas ou não, quer apoderar-se (totemismo); *b*) diminuição da importância econômica e política da família; *c*) centro social deslocado para a tribo, agora subdividida em clans, cada clan com seu chefe, geralmente um feiticeiro; *d*) formação de associações extra-familiares, que são as *classes* de idade, donde resultam as *festas de iniciação*, de múltiplo caráter: * de admissão à vida sexual, tanto para os mancebos como para as raparigas; ** de entrada na vida política (exclusiva para os homens); *e*) emancipação do homem (que se vê mais ligado à vida tribal) e conseqüente condição inferior da mulher; *f*) desenvolvimento da vida política; *g*) cooperativismo e regras de produção (desenvolver o crescimento do totem em benefício de outros clans ou tribus); *h*) atividade econômica de caráter acentuadamente masculino; *i*) aparecimento do

profissionalismo, da habilidade técnica, da especialização; *j*) intensificação do comércio (surge o tipo do intermediário); *k*) aparição da moeda rudimentar, com o emprêgo de um só produto para determinador das trocas; *l*) estabilidade ou sedentarismo; *m*) aperfeiçoamento da habitação (teto redondo); *n*) uso do colete de casca de árvores (Koch-Grünberg); *o*) vestuário com caráter de adorno; *p*) advento do machado de pedra. Quanto à estrutura sócio-econômica dos ciclos exógamo-matriarcais, observaremos, afora a passagem da colheita para a agricultura, os seguintes traços gerais: *a*) iniciação sexual exclusivamente feminina, desprovida de mutilações dolorosas, privada, sem o caráter civil e coletivo dos ritos totêmicos; *b*) nascimento das sociedades secretas (dansas mascaradas), sintoma da reação masculina; *c*) domínio social, doméstico e econômico da mulher, proveniente das quatro grandes invenções femininas, que lhe permitiriam classificação social à parte (a agricultura, a propriedade imóvel, o aperfeiçoamento da técnica do trançado, a modelação do barro); *d*) economia *criadora*, distinta da economia *utilizadora* do estágio apropriativo (o ser humano intervem na obra espontânea da natureza, “modifica-a, depura-a, enriquece-a, aumenta-lhe a capacidade de produzir”); *e*) desenvolvimento dos mercados, para troca de produtos; *f*) uso do tambor de dar sinal à distância; *g*) habitação mais vasta e sólida (com a agricultura começam a aparecer os estoques de gêneros e aumenta o número de instrumentos agrários, que há necessidade de recolher, após o labor). Existem, todavia, quatro tipos genéricos, “de cuja combinação ou exclusão nascem as diferentes formas de organização ma-

triarcal": a) no matriarcado do primeiro tipo o traço marcante é a permanência do homem e da mulher, cada qual em seu respectivo lar, depois do casamento (a esposa começa a afirmar sua posição econômica, ao passo que o marido é mero hóspede); b) no matriarcado do segundo tipo o homem vai cohabitar com a mulher em casa desta (surtem os *procuradores* da esposa, que são geralmente os irmãos e não o marido; a posição do tio materno é superior à do marido); c) no matriarcado do terceiro tipo o homem é forçado a trabalhar, antes e após o casamento, a serviço da esposa (é o período do início da reação do homem, por meio das sociedades secretas, de onde se excluem as mulheres e cuja atuação política e religiosa vai compensar a servidão econômica); d) no matriarcado do quarto tipo, enfim, converte-se em prestação de bens o labor exercido pelo homem com o fim de obter a mulher, ou seja, aparece o *casamento de compra*, no qual a mulher transfere-se para a habitação do marido como coisa comprada (embora os filhos subordinem-se à linha materna, a posição da mulher passa, de-facto, a ser quasi a de uma escrava).

3) *Economia transformativa*. — É própria do ciclo da grande família patriarcal (uma das culturas primárias, segundo W. Schmidt), assim como dos círculos culturais que constituem o estágio das civilizações secundárias ou mixtas. Observe-se que, apesar da identidade do gênero econômico, divergem muito ambas as culturas, — a da grande família patriarcal e as mixtas (ora *patriarcal-livre*, ora *matriarcal-livre*). São traços culturais característicos dos povos da grande família patriarcal a importância central da família (os filhos casados

não se emancipam da autoridade paterna e continuam integrados na unidade doméstica originária), com a instituição do morgadio ou primogenitura, com a monogamia, com a decadência da posição econômica da mulher (embora melhore sua posição doméstica). Nesse estágio cultural, a família como que absorve o estado; o sentimento aristocrático das tribus germina o espírito dinástico; inicia-se a domesticação sistemática dos animais (o nomadismo da economia transformativa patriarcal difere do nomadismo dos círculos culturais primitivos ou iniciais, por ser a vida errática dos grupos patriarcais condicionada apenas às necessidades do animal: os pastores oferecem carne, leite, peles, gordura, chifres, ossos, animais de carga, alterando, portanto, profundamente, a economia dos povos desse ciclo cultural); é nos *grupos de famílias*, ligados entre si por laços íntimos de parentesco sanguíneo ou afim, que se encontra a unidade econômica; aparecem as *calças*, cuja origem Laufer atribue ao hábito da montaria; o laço é a nova arma; pela primeira vez, encontramos o *carro*, o qual para certas tribus, como a dos ciganos, representa uma verdadeira cidade ambulante. Isso tudo em relação às sociedades de grande família patriarcal. A economia transformativa é ainda peculiar aos círculos culturais não exógamos, ou livres, patriarcais ou matriarcais, que W. Schmidt, de modo genérico, chama de *civilizações secundárias*. São culturas mixtas, diz Tristão de Ataíde, combinação de alguns dos três tipos puros (o totemista, o matriarcal, o grande-familiar). Do tipo matriarcal-livre nasceu a *fratria* (ligação de clans totêmicos, que conservam, cada um, as suas características). É entre duas fra-

trias que se processa a exogamia, mas, se o sistema estende-se por quatro ou mais classes, surgem as *subfratrias*. Aspectos assinalantes da cultura matriarcal-livre são o trabalho coletivo, a propriedade comum, a proporção grandiosa das habitações (de estacadas), o aparecimento do casaco masculino e da saia feminina, a ponte, o remo de pá achatada, a colher de madeira, a rêde; como o são da cultura patriarcal-livre a formação das aristocracias, a separação das classes, o uso do arado (com a passagem da agricultura das mãos da mulher para as do homem), o aumento das riquezas e o desenvolvimento da indústria, as guerras de conquista, o imperialismo. Foi, porém, do tipo patriarcal-livre que derivaram as grandes civilizações clássicas. Há alguns traços comuns, que ligam todas essas culturas mixtas: a) o abandono da exogamia (por influência do sentimento de superioridade das classes e em virtude do insulamento da família, começou a predominar a endogamia); b) o estabelecimento da escravidão social e econômica (os agricultores, “presos ao solo pelo seu trabalho, foram considerados como passando ao domínio dos conquistadores, justamente com o solo arroteado”), cuja evolução, gerando o autoritarismo, deu lugar à criação da monarquia absoluta, quasi sempre de linha varonil, e hereditária, muitas vezes de descendência divina; c) o incentivo do tráfico mercantil, que leva ao aperfeiçoamento da moeda (*Zeichengeld*); r) a fundação, enfim, do “grande estado de caráter político”.

Baseado na organização familiar, F. Müller-Lyer traçou outro importante quadro classificativo, cujo resumo damos nas pags. 28-29.

A que círculo cultural, a que grau de economia, a que etapa geneo-demonômica pertenciam os índigenas do nordeste? A solução do problema afigura-se-nos insolúvel.

Os gês, *v. g.*, são considerados, como já vimos, povos de economia apropriativa. Quem, todavia, se dá ao estudo mais demorado do grupo de Martius observa a ausência de numerosos elementos constitutivos daquela forma pre-política. Vamos prová-lo, em seguida:

ESTRUTURA DA ECONOMIA APROPRIATIVA
(Cf. T. de Ataíde,
l. c., 53 e seg.)

POVOS CORRESPONDENTES: OS GÊS

Monogamia, em
regra

Os botucudos (1) possuem tantas mulheres quantas lhes é possível nutrir (Maximiliano de Wied-Neuwied, *Reise nach Brasilien in den Jahren 1815-1817*, II, 38, Francfort-sobre-o-Main, 1820); o marido botucudo pode ter indeterminado número de mulheres (H. H. Manizer, "Les Botokudos d'après les observations recueillies pendant un séjour chez eux en 1915", em *Arq. do Mus. Nac. do Rio-de-Janeiro*, XXII, 261, 1919); alguns caingangues (2) têm quatro ou seis mulheres (Telêmaco M. Borba, "Die Caingangsiandler in der brasilianischen Provinz Paraná", *Globus*, L., 233, Braunschweig, 1886).

(1) Os botucudos (aimorés, boruns, etc.) viviam, na época da colonização inicial, entre os Ilhéus e o Porto-Seguro (Pero de Magalhães Gandavo, *História da Província de Santa-Cruz*, 124, Rio, 1924), "algumas oitenta léguas de costa" (Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, 198, Rio, 1925); daí foram expulsos pelos tupis. No tempo de M. de Wied-Neuwied viviam entre o rio Paro e o rio Doce (15.º e 19.º 50' de lat. S).

(2) Os caingangues, nome introduzido por Telêmaco Borba entre as tribus gês do Brasil, ocupam o território compreendido na mesopotâmia formada pelo Iguacú e pelo Paranapanema, sobretudo nos rios Tibagi e Piquiri (Paraná), com os nomes de *votorões*, *camés*, *doríns*, *xocrens*, etc. Existem também no Rio Grande do Sul, em São-Pedro, próximo do rio Jaboti, Missões; no alto rio Uruguai; em Santa-Catarina (os *camés*, *bugres* ou *xocrens* do Piquiriguaçu, do Uruguai, do Passo-Fundo, do Vinacora, do Plate, do Itajaí); em São-Paulo (os *camés* dentre Santos e Iguape; os *guaiandés* de Itapeva e Faxina, os *caingangues* dos rios Peixe e Aguapeí).

SINOPSE DAS ESTAÇÕES DO PROCESSO ECONÔMICO, GENEONÔMICO E DEMONÔMICO

ESTAÇÕES ECONÔMICAS	POVOS	ESTAÇÕES GENEONÔMICAS	ESTAÇÕES DEMONÔMICAS
I.ª época : vida selvagem	a) Estação inferior: tempos primitivos.	Extintos Gênese da cultura. Em seu transcurso apareceu a linguagem, os primeiros utensílios, as primeiras idéias religiosas. Os homens viviam em manadas ou hordas, articuladas, a princípio, segundo as diferenças de idade e, em seguida, segundo as diferenças de sexo. Essa estação termina com o descobrimento do fogo.	
) Estação média: caçadores inferiores.	Australianos, tasmanianos, pigmeus centro-africanos, bosquimanos, vedas montanheses de Ceilão, fueguinos, esquimãos, andamaneses, botocudos, etc.	I. Época do parentesco: o vínculo sanguíneo é que constitui o princípio coesivo da sociedade.
	c) Estação superior: caçadores superiores. Povos pescadores.	Tribus norte-americanas (californianos, apaches, etc.). Itelmenes, aloites, tribus de Vancouver, etc.	A cultura dos caçadores superiores só quantitativamente supera a dos caçadores inferiores. Essa superioridade advém da riqueza do <i>habitat</i> Grupo especial. Nesses povos, observa-se, segundo seu nível cultural, o tipo <i>primário, alto e tardio do parentesco</i> .
época: barbárie	a) Estação inferior: agricultores inferiores.	A maior parte dos ameríndios agricultores; numerosas tribus malaias e micronésias; neozelandeses. Tipo alto da fase do parentesco. Período florescente da organização do parentesco. A evolução tende, a princípio, para o matriarcado e deste torna ao patriarcado. Matrimônio e família passam para o segundo termo, diante do vínculo social fortemente estabelecido; em algumas ocasiões, chegam a total dissolução.	

dia : agricultores médios, povos pastores.	cultores maias e melanésios. Pastores nômades asiáticos e africanos; germanos de Tácito.	novamente em sede da soberania do varão. Desaparece o patriarcado : a mulher retorna à servidão. Aparecimento da riqueza. Generaliza-se o matrimônio de compra. Entre os nômades pastores encontramos certos indícios (como a preeminência da família em relação ao clan, acentuado pariarcalismo, etc.), que já manifestam caráter <i>primário familiar</i> .	a ser a base da organização social, mas o regime de clan tende a dissolver-se.
c) Estação superior.	A maioria dos polinésios e dos agricultores africanos; gregos homéricos, romanos da monarquia, germanos até os primeiros tempos da idade-média.	II. Fase familiar (tipo primário). A família, severamente patriarcal, constitui-se o mais importante complexo geneonômico : apodera-se das terras, fortalece-se com a incorporação dos escravos. Toma freqüentemente a forma de um regime cerrado de economia doméstica, oniproducente, bastando-se a si mesma.	

Linha divisória entre os povos elementares e os povos cultos.

a) Estação inferior : civilizações inferiores.	Antigos povos cultos americanos; civilização assírica, egípcia, chinesa, etc. Gregos até Sólon. Romanos até as guerras púnicas.	Tipo alto da fase familiar. Período de máxima floração da família. Sua forma é a do grande patriarcalismo, a cuja cabeça se encontra o <i>pater familias</i> . Considera-se a mulher menor, serve do homem e procriadora de seus herdeiros. Tendência para a monogamia estável.	II. Época senhorial. Desaparece o regime de clan, substituído pelo estado. Nesse período predomina uma minoria organizada (nobreza) sobre uma maioria não organizada (escravos, vassallos). Além dessa diferenciação política, surgem outras : a das classes profissionais e a dos pobres e ricos.
b) Estação média : civilizações médias.	Gregos (após Sólon), romanos (após as guerras púnicas); povos romano-germânicos (até o séc. XIX).	Tipo tardio da fase familiar. Desintegração da família. O <i>pater familias</i> perde gradualmente sua autoridade. Refinamento dos costumes, por meio do qual descobre-se também na mulher, nos filhos e até nos escravos a personalidade humana.	III. Época nacional. Com o advento do capitalismo, o estado bélico cede lugar ao estado industrial. A autoridade do estado aplica-se cada vez mais às tarefas de paz.
c) Estação superior : civilizações superiores.	Povos romano-germânicos do séc. XX.	III. Fase individual (tipo primário). Desintegração cada vez maior da família; cada vez maior, conseqüentemente, o número de funções familiares que passam a ser funções sociais. Independência acentuada da mulher, por causa mesmo dessa diferenciação.	IV. Época associativa incipiente(?).

ESTRUTURA DA ECONOMIA
 APROPRIATIVA
 (Cf. T. de Ataíde, l. c.,
 53 e seg.)

POVOS CORRESPONDENTES: OS GÊS

Igualdade entre os sexos.

Não há em geral um chefe e sim uma família mais importante, ou um conselho dos chefes-de-família mais velhos e experientes.

Tirar da natureza o necessário, sem modificá-la.

Cozinha elementar.

Entre os tapuias do nordeste, a mulher adúltera é expulsa e castigada; morta, se apanhada em flagrante (G. Barlaeus, *Rerum per octennium in Brasilia*, etc., 253, Amsterdão, 1647).

Os coroados (1) reconhecem entre si um chefe (A. de Saint-Hilaire. *Voyage dans les Provinces de Rio de Janeiro et de Minas Geraes*, I, 44, Paris, 1930). *Idem* os caingangues de Santa-Catarina (José Maria de Paula, "Memória sobre os botocudos do Paraná e Santa-Catarina", etc., em *An. do XX Cong. Int. de Amer. real. no Rio-de-Jan.* de 20 a 30 de Ag. de 1922, 125, Rio, 1924).

"Les vieilles apportent chaque jour des tas de broméliacées charnues... Elles les font cuire dans les braises" (Manizer, l. c., 254).

"La cuisine des Makuní (2) n'est pas toujours aussi barbare qu'on pourrait l'attendre d'hommes accoutumés à vivre dans les bois. Ainsi, quand ils veulent manger un jacu (Penelope), ils le mettent dans un pot, l'environnent de farine de manioc, et le font cuire à petit feu" (A. de Saint-Hilaire, l. c., II, 55).

(1) Os coroados habitavam o vale do Xipotó (entre a serra da Onça e a de São-Geraldo), de onde se estendiam até os rios da Pomba e da Paraíba-do-Sul. São-Fidelis, à margem deste último, era um dos seus mais importantes aldeamentos.

(2) Os macunís habitavam, outrora, as regiões montanhosas situadas nos limites de Minas-Gerais, Porto-Seguro e Bala.

ESTRUTURA DE ECONOMIA
APROPRIATIVA
(Cf. T. de Ataíde, l. c.,
53 e seg.)

POVOS CORRESPONDENTES: OS
GÊS

Habitação ligeira, facilmente desmontável. Ao lado dos abrigos, aparece frequentemente a cabana cônica.

Geralmente encontram-se entre os povos da economia apropriativa o vestuário, pelo menos rudimentar: a tanga ou avental.

Os camacãs (1), segundo se depreende de um trecho do diário do explorador J. B. Douville, parece que conheciam a maloca (*Mehrfamilienhaus*) (A. Métraux, "Les Indiens Kamakan, Pataño et Kutaso d'après le journal de route inédit de l'explorateur français J. B. Douville" (2), em *Rev. del Inst. de Etn. de la Univ. Nac. de Tucumán*, I, 251, Tucumán, 1930).

Os botocudos viviam, outrora, inteiramente nus (M. de Wied-Neuwied, l. c., I, 333); entre os camacãs, os homens usam apenas "un morceau de de feuille entortillé autour du penis" (A. Métraux, "Les Indiens Kamakan", etc., cit., 256).

Vê-se, portanto, quanto se torna arbitrária qualquer generalização relativamente às etapas culturais dos nossos indígenas, — mesmo quando procuramos sub-classificar ou separar os grupos já de si reduzidos. E no estudo, que em seguida iniciamos, das aculturações das principais coletividades nativas do nordeste tivemos sempre em vista não es-

(1) Os camacãs viviam entre os rios Ilhéus e Itaípe. M. de Wied-Neuwied encontrou-os nas proximidades do Arraial-de-Conquista (Baja): segundo a carta desse autor estavam os camacãs espalhados entre os rios das Contas e o Pardo. Cf. ainda J. B. v. Spix e F. v. Martius, *Reise in Brasilien in den Jahren 1817 bis 1820*, II, 692 e seg., os quais os assinalaram nas matas ribeirinhas do Gravatá (Minas-Novas).

(2) Esse mss. já foi publicado no Brasil, como se depreende de uma relação de Tancredo de Barros Paiva, p. 261 do *Boletim do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio*, Rio, 1930.

quecer essas verdades. A tendência filosófica atual propende para a teoria do relativismo das culturas, ou seja, para o descontínuo das formas em que se processa a evolução histórico-social.

2. Caça

Para a generalidade dos selvícolas nordestinos (tupís, gês, cariris) são comuns as práticas, que presidem a atividade venatória.

Feita a colheita, nos meses de maio e junho, os tupís do nordeste, por exemplo, iniciam as operações da grande caça. Ao amanhecer, parte a coluna dos mancebos, a qual, a certa distância, bifurca-se, afim de melhor realizar a apanha dos frutos (a juçara, a sapucaia, a mangaba, o cajú, o araçá, o coco, o suco da mucajubeira, a raiz do cupá), depois do que, reunido novamente o troço, começa, de-fato, a montaria; o fogo é, então, ateadado nos arbustos secos, exceto em uma das abertas, para onde se escoa, espavorida, a alimária: aí a aguardam os caçadores, a cujas mãos não escapam pacas, veados, cutias, jabotís, cobras, até mesmo lagartos e gafanhotos (1). E quando o sol se levanta, partem por sua vez as mulheres, na batida dos arqueiros, transportando cuias, pilões, esteiras, cabaças, com os filhos às costas espremidos em faixas de folhas de burití, e, ao aproximar-se a noite, arrancham nas vizinhanças dos rios e das matas, limpam o campo,

(1) Prática usada pelos parecís, segundo Roquette-Pinto (*Rondônia*, 126, São Paulo, 1935), como por numerosos outros índios (os *huarpes* ou "Warpés" da província de Mendoza, Arg., cf. A. Métraux, "Contribution à l'éthnographie et à l'archéologie de la Province de Mendoza (R.A.)", em *Rev. de Et. del Inst. de la Univ. Nac. de Tucumán*, 1, 16, 1929).

fazem fogo, munem-se de água, colhem as palmas dos abrigos e põem-se à espera da embiara: esta, que não tarda, é em dois tempos preparada e pronta para a ceia (1).

Os tupís eram caçadores apaixonados. Jãmais prescindiam do arco e da flecha. Andavam sempre de *cabeça erguida*, como se estivessem a farejar a presa oculta nas árvores (2). Pequenas setas destinavam-se à caça miúda; flechas de guerra à caça dos animais ferozes ou de porte avantajado. Arma, embora não usual aos tupís da costa, teria sido a esgaravatana, instrumento tão útil nas matas cerradas quanto o laço, armado à ponta da vara, com que apanhavam os periquitos (3). Não desconheciam, tampouco, os fojos, os mundéus, as esparrelas, que se disfarçavam com artificios (4), como era bem possível que usassem o estratagema do escudo de folhagens (*tocaia*) (5), atrás do qual o caçador

(1) Francisco de Paula Ribeiro, "Memória sobre as nações gentias", etc., em R. T., III, 187 e seg., 1841.

(2) Hans Staden, *Viagem ao Brasil*, 138, Rio, 1930.

(3) Simão de Vasconcelos, *Cr. da Comp. de Jes. do Est. do Bra.*, pág. 53 das *Notícias*, Rio, 1864. Nieuwof, *Gedenkweerdige Brasiliense Zee-en Lant-Reize*, 219, Amsterdão, 1682 (*apud* A. Métraux, *La civilisation matérielle*, cit., 87), chegou a distinguir três espécies de laços armados na ponta da vara. Usavam essa arma os guaranis (Pedro Lozano, *Historia de la Conquista del Paraguay*, etc., I, 327, Buenos-Aires, 1873). Os tagnanis das cabeceiras do Roosevelt empregam flechas de ponta romba: os animais, com o choque, caem em comoção e são apanhados vivos (Roquette-Pinto, *Rond.*, 242).

(4) André Thevet, *Les Singularitez de la France Antarctique*, 250, Paris, 1878; João de Léry, "História de uma viagem feita à terra do Brasil", em R. T., LII, 2.ª parte, 213, 1889; C. de Abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinhos*, etc., 354, Maranhão, 1874; G. Soares de Sousa, *l. c.*, 245: "Arma os índios a estas alimárias em mundéus, que é uma tapagem de pau-a-pique, muito alta e forte, com uma só porta; onde lhe armam com uma árvore alta e grande levantada do chão, onde lhe põem um cachorro ou outra alimária presa; e indo para a tomar cá esta árvore que está deitada sobre esta alimária, onde dá grandes bramidos; ao que os índios acodem e a matam a flechas". Cf. ainda a pág. 228.

(5) O *zaiacut* dos paracís, p. e.; cf. Roquette-Pinto, *l. c.*, 137 e Amílcar A. Botelho de Magalhães, *Pelos Sertões do Brasil*, 129 e 151, Porto-Alegre, 1930. Os tupinambás "vão ao mato, escolhem as árvores, onde costumam estes pássaros passar a noite (*refere-se às araras e canindés*), e onde se recolhem depois de comer; fazem debaixo dessas árvores uma casinha redonda, com capacidade para

visava com segurança o animal confiante e descuidado. Há ainda probabilidades de que os tupís empregassem, na caça, pedras de jato (*boleadoras*), pois foram encontradas no nordeste bolas de utilidade desconhecida, muito semelhantes às da necrópole de Vilucó (Argentina), usadas pelos "Warpés" (1). Os tupinambás serviam-se até de redes para caça de certos animais (2).

A maneira dos tupís, os gês não se mostravam caçadores menos avançados. Descobriam as mais ocultas pistas; imitavam admiravelmente a voz dos animais e sabiam mesmo promover meios de atraí-los (3). Nunca se perdiam na jangla: se a jornada era longa e por matas desconhecidas, ramos cuidadosamente partidos indicavam ao explorador o caminho por onde tornar ao ponto de partida. Os coroados tinham mesmo fama de corredores; possivelmente seriam capazes de realizar a façanha atribuída aos goitacás (4). As operações venatórias faziam-se, quasi sempre, em comum, acompanhando aos homens as mulheres e as crianças, como sucedia, por exemplo, entre os coroados. Os tapuias usavam a tocaia (que era o zaiacute dos parecís), o laço armado na vara, as armadilhas de

conter três homens, e coberta de palhas: af se recolhem e esperam a vinda dos pássaros, que como não desconfiam, aproximam-se muito, e então os selvagens lhes atiram qualquer projétil, que os atordoa sem matá-los" (*Yves d'évreux, Viagem ao Norte do Brasil, etc.*, 181, Maranhão, 1874). Cf. ainda J. B. Ambrosetti, "Los Indios Caingúá del Alto Paraná (Misiones)", em *Bol. del Inst. Geog. Arg.*, XV, 729, Buenos-Aires, 1895.

(1) A. Métraux, "Contribution à l'éthnographie", etc., cit., 16. — "Por essa causa os selvagens não podem facilmente apanhar os indivíduos novos e velhos (*refere-se a uma espécie de mono*), e não têm outro meio de pegá-los senão derribando-os das árvores a frechadas ou reboladas, donde caem atordoados e algumas vezes mal feridos" (Léry, l. c., 213 e 214). — Das pontas do veado os carijós fabricavam "bolas de arremêço" (Fernão Cardim, l. c., 36, Rio, 1925).

(2) G. S. de Sousa, l. c., 228; Abbeville, l. c., 354.

(3) M. de Wied-Neuwied, l. c., II, 49.

(4) Léry, l. c., 145: fr. Vicente do Salvador, *História do Brasil*, 93, São Paulo, 1918.

aves, embora algumas tribus não conhecessem propriamente o fojo (1). Se a queixada refugiava-se em algum velho tronco, asfixiavam-na com fumo. Do mesmo modo que os povos tupís, os gês ateavam fogo ao capim sêco, em tórno de certa porção do campo, menos em uma aberta, onde esperavam a veação, que, perseguida pelas chamas, procurava escapar (2). Colhiam, em caminho, a cera, o mel, os frutos silvestres (3). Observe-se que os guaianás de Iguaçú mostravam uma providência, que Hermann Ploetz e A. Métraux consideram rara entre os indígenas do Brasil: "*Pour ne pas épuiser le gibier d'un district, après y avoir chassé un certain temps, ils l'abandonnaient pour le laisser se repeupler*" (4).

Quasi nada sabemos em relação aos cariris. E, em verdade, também pouco sabemos em relação aos gês e aos tupís: os cronistas, em geral, falam vagamente da caça e da pesca dos nossos selvícolas, mas nenhum deles procurou estudar-lhes a técnica, complexa e, não raras vezes, inacessível à nossa mentalidade. Só à custa de muito esforço e de muita pesquisa podemos perscrutar a alma do íncola brasileiro. Os cariris, entretanto, deviam conhecer a alta caça. As cerimônias religiosas da dança do *tolê*, praticadas pelos carijós, ou fulniôs de Aguas-Belas (Pernambuco), consistem, ainda

(1) Hermann Ploetz e A. Métraux, "La civilisation matérielle et la vie sociale et religieuse des indiens Zé du Brésil méridional et oriental", em *Rev. del Inst. de Et.*, cit., I, 154, 1930. — Os índios do nordeste conheciam as armadilhas ou mundéus (Guil. Piso e G. Marcgrav, *Historia naturalis Brasiliæ*, 272, Lugdun. Batavorum et Amstelodomi, 1648).

(2) Teodoro Sampaio, "Os Craês do Rio Preto no Estado da Baía" em *R. T.*, LXXV, 1.ª parte, 153, 1913.

(3) W. C. v. Eschwege, *Journal von Brasilien oder vermischte Nachrichten aus Brasiliens auf wissenschaftlichen Reisen gesammelt*, I, 122 e seg., Weimar, 1818.

(4) *L. c.*, 155.

hoje, na imitação dos movimentos de certos animais, — o que constitue um indício da importância, que as operações cinegéticas representavam para os povos dêsse grupo lingüístico (1). Visitando-os recentemente, observou Mário Melo que as crianças divertiam-se armando arapucas e matando passarinhos com o bodoque. “Um calangro, que lhes esteja ao alcance da vista, é animal morto”.

A caça constitue uma das mais importantes operações do indígena. Note-se o seu caráter de manifestação normalmente coletiva ou social, sobretudo quando se trata dos grandes mamíferos. É um rito, é uma festa de caráter mítico (2). Antes mesmo de raiar o dia, já o “espertador”, segundo a

(1) Mario Melo, *Os Carnijts de A'guas-Belas*, 20, São-Paulo, 1929.

(2) Roquette-Pinto refere-se ao *caulonend* dos paracús: a festa do veado morto. A' volta da cabaça, onde jaz em postas o cervo moqueado, dançam e cantam os caçadores, armados de jararacas (*Rond.*, 128). — Os mundurucús celebram no começo do inverno uma festa propiciatória à caça e à pesca, alternativamente, cada ano. Eleito o dirigente da festa, faz-se provisão de alimentos, pintam-se de urucú e genipapo, adornam-se e iniciam os rituais mágicos “Retinêm crânios de antas, veados, e de outras caças ou peixes, e oferecem-lhes as melhores iguarias... A' meia-noite o pagé recolhe-se a um quarto reservado, onde não possa penetrar vista profana. Aí, no meio de profundas trevas, evoca em altas vozes a *mãe* da anta, em primeiro lugar, se a festa é consagrada à caça. Não tarda muito que o povo, que se acha em tórno da barraca misteriosa, ouça dentro dela o grito agudo da anta. E' o pagé que imita o grito dêsse animal para dar a entender aos circunstantes que o gênio evocado acudiu ao seu chamado e baixou à sua cabana. Então começa em altas vozes um diálogo animado entre a *mãe* da anta e o pagé. Ele pede àquela que durante o ano seja propícia aos caçadores da aldeia, fazendo com que seus filhos não se afastem para longe e apareçam em grande número. A resposta é sempre favorável. Depois é evocada a *mãe* do veado, e, sucessivamente, as de todos os outros animais, que os mundurucús desejam encontrar em suas caçadas. A festa em honra dos peixes é em tudo semelhante à precedente. Além destas festas consagradas aos gênios tutelares da caça e da pesca, os mundurucús celebram ainda, todos os anos, no começo do verão, outra em honra da lavoura. Homens e mulheres colocam-se em linha, tocando uma espécie de corneta, chamada *quen*; dançando e cantando evocam as *mães* da mandioca, do milho, etc., pelo seguinte modo: — O' *mãe* da mandioca, favorece-nos com os frutos de teus filhos! Não nos deixes passar privações. Todos os anos te dirigimos nossas súplicas; não nos esquecemos nunca de ti” (A. M. Gonçalves Tocantins, “Estudos sobre a tribo *Mundurucú*”, em *R. T.*, XL, 132/134, 1877). — Entre os cherentes o furo do lóbulo auricular, por onde metem um pauzinho leve, privativo dos homens, tem por objetivo dar sorte e atrair a caça e a pesca. Quando um dêsse índios apanhava peixes de vulto, promovia grandes festas (Urbino Viana, “Acuen ou Cherente”, em *R. T.*, t. CI, v. CLV, 42 e 43, 1928).

pitoresca expressão de um autor anônimo (1), sai a convidar os caçadores, aos brados, em derredor do terreiro, de rancho em rancho. O “esperador” é, quasi sempre, o chefe e acumula em alguns casos, as funções de mago e curandeiro da tribo (2). Uma infinidade de tabús, de prescrições, de ritos, — associações todas de mecanismo puramente místico, — presidem as cerimônias. A própria confecção das armas é um labor complexo: deve-se, por exemplo, evitar que as flechas contenham plumas de águia ao lado de plumas de arara (3). A eficácia das armas depende menos de suas qualidades materiais do que de suas qualidades mágicas. Ninguém ousa tocar-lhes. Algumas vezes é preciso consagrá-las. Quando os melanésios afirmam que as flechas estão envenenadas, diz Codrington, desejam significar que as pontas se acham impregnadas não só da substância peçonhenta como de preparações divinas (*mana*) (4). É que as coisas inanimadas podem, também, penetrar-se de poder mágico. Essa magia transmite-se, mesmo, ao caçador. O chefe botocudo ou aimoré, quando em marcha para a caça ou para a guerra, cobria-se com o manto e diadema de um animal forte e valente, — o tamanduá, por exemplo. Recordemos que os tupinambás do Maranhão adornavam-se com as penas do nandú, que era a maneira de adquirir as qua-

(1) *Diálogos das Grandezas do Brasil*, 272, Rio, 1930.

(2) Georges Salatré, “Les indians Karimé”, em *Rev. del. Inst. Et. de la Univ. Nac. de Tucumán*, II, 298, Tucumán, 1932.

(3) E'veux, quando fala em águias, refere-se provavelmente aos nossos gaviões. As penas das araras e demais aves, se misturadas às daqueles rapinantes, eram por estes “roídas” e comidas” (l. c., 179). — Sobre a magia do cunurú-íca, cf. Ermano Stradelli, “Vocabulários da língua geral”, etc., em *R. T.*, t. CIV. vol. CLVII, 430 e 431, 1929. — A propósito do meio de conciliar os instrumentos, leia-se Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 103/108, Paris 1931.

(4) *Apud Lévy-Bruhl, La mentalité primitive*, 384 e 385, Paris, 1933,



Família de botocudos em marcha (segundo Debret). O chefe veste manto e diadema de pele de tamanduá (o filho do cacique não tem direito a usar o manto, mas o pintor vestiu-lho para dar idéia do aspeto anterior do traje).

lidades defensivas e obretícias da ave silvestre (1). Como, também, não esqueçamos o valor que os bororós de São-Lourenço (Mato-Grosso) emprestam ao *sonidor* ou *berra-boi* (*Schwirrholtz* das alemães; *bull-roarers* dos ingleses), instrumento sagrado de suas cerimônias fúnebres, cuja voz atroante indica a hora do ritual: as mulheres não podem ouvir o som da trompa mortuária e nem sequer podem ver o instrumento pintado ou desenhado (2), pois correriam risco de morte. E, ainda, a narrativa do padre Antônio Blasquez relativa a certo índio, que, indo à caça em dia santificado, aconteceu cair-lhe um pau na cabeça. — “Este não quer ter ouvidos (exclamaram prontamente seus companheiros). Não nos dizem a nós que não trabalhe-mos nos dias santos? pois, porque foi êle fora, hoje, que era dia santo, por isso o feriu o pau” (3). Se, enfim, topavam em alguma pedra, os indígenas brasileiros mordiam-na, raivosos, ou devoravam, por vingança, os animais que os molestavam (4).

A caça, mesmo morta ou abatida, nem por isso perdia suas qualidades místicas. Assim, abstinham-se os tupis do uso da carne dos animais tardos, tais como os cágados, as preguiças, as araias, porque “isso os impediria de correr, quando

(1) “pois quando ela se sente mais forte ataca atrevidamente o seu perseguidor, e, quando mais fraca, abre suas asas, despe o vôo e arremessa com os pés areia e pedra sobre seus inimigos (E'vereux, l. c., 22).

(2) Os bororós acreditavam também que o retrato de uma pessoa podia servir para bruxarias (K. v. d. Steinen, “Entre os bororós”, em R. T., LXXVIII, 2.ª parte, 480, 1916). Frazer registou numerosos exemplos do temor, manifestado por povos em estado selvagem, quando alguém procurava tirar-lhes o retrato (*Le rameau d'or*, cit., 181 e 182). Otto Rank relacionou o fato ao problema da dupla personalidade (*A dupla personalidade*, 138 e seg., Rio, 1934).

(3) *Cartas Avulsas*, 301, Rio, 1931.

(4) Léry, l. c., 227; Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil*, 90 e 91, Rio, 1934.

fôsem expulsos e perseguidos por seus inimigos" (1). Prática semelhante encontramos entre quase todos os povos elementares, a exemplo dos malaios de Singapura ou dos diaques de Bornéu. Por elaboração em aparência estranha à nossa razão, havia casos em que sucedia justamente o contrário. "A ce propos (diz Thevet) noz Sauvages se sont persuadez une autre resuerie, et sera bien subtil qui leur pourra dissuader: laquelle est, qu' ayans pris un cerf ou biche, ils ne les oseroient porter en leurs cabannes, qu'ils ne leur ayant coupé cuisses et iâbes de derriere, estimans que s'ils les portoyent avec leurs quatre membres, cela leur osteroit le moyen à eux et à leurs enfans de pouuoir prendre leurs ennemis à la course" (2).

Os animais domésticos jãmais se abatiam: as galinhas eram tantas que se obtinham êsses bichos quasi de graça (3). Evitavam mesmo as raparigas tais aves, pela suposta presunção de que a carne dos galináceos fazia envelhecer as pes-

(1) Léry, l. c., 217. — "Les sauvages du país n'en mangeroient (des rates) pour rien, non plus que des tortues, et chiens de mer, Elles sont denteles comme un Lion Sauvage, estimant que tout ainsy que ce poisson est tardif à cheminer en l'eau, rendroit aussy ceux qui en mangeroient, tardifs, et pesans" (Mss. inédito de Thevet, pertencente à Bib. Nac. de Paris, apud A. Métraux, *La religion des Tupi-namba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, 176, Paris, 1928). — "uray est que d'eux-mesmes ils sont assés superstitieux de ne manger de quelque beste, soit terrestre ou aquatique, qui soit pesante à cheminer, ains de toutes autres qui cognoissent plus legeres à courir ou voler, côme sont cerfs et biches: pour ce qu'ils ont ceste opiniõ, que ceste chair les rendoit trop pesans, qui leur apportoient inconuenient, quand ils se troueroient assaillis de leurs ennemis" (Thevet, *Les Singularitez*, cit., 147). — Entre os chiriguanos, que pertencem à família lingüística tupi-guarani, os homens reservavam para si o uso da carne de veado, animal ágil e ligeiro. "Les femmes pouvaient manger, sans inconuenient, du perroquet, oiseau lourd et stupide. Dans leur misogynie, les Chiriguano estimaient sans doute que cela ne changerait en rien leur naturel" (A. Métraux, "E'tudes sur la civilisation des Indiens Chiriguano", em *Rev. del Inst. de Et. de la Univ. Nac. de Tucumán*, I, 355, Tucumán, 1930).

(2) *Les Singularitez*, cit., 252.

(3) Léry, l. c., 216; "Êste gentio não come carne de porco, dos que se criam em casa..., mas comem a carne dos porcos do mato" (G. S. de Sousa, l. c., 318). Idêntico costume entre os bororós (K. v. d. Steinen, "Entre os bororós", cit., 454).

soas. Algumas vezes o caçador também evitava comer o animal morto por suas próprias mãos, como acontecia entre os coroados descritos por Eschwege (1). Interessante a prática ritual dos camacãs de Ilhéus: "*Quand le Kamakan tue quelque grosse pièce de gibier, il en ôte aussitôt les intestins; les enveloppe dans des feuilles et les apporte à l'ekor (le village). Là, sans rien dire à personne, il prend une marmite, la met sur le feu, cuit les tripes et les mange sans rien dire à personne. Ce n'est que lorsqu'il a le ventre bien plein qu'il s'étend sur un châlit et il raconte ce qu'il a tué et où il l'a laissé. Alors les femmes vont chercher le gibier, et ensuite il le partage comme il l'entend*" (2). O cão, que se supõe introduzido entre os indígenas pelos europeus, está ligado o outro costume mágico não menos interessante. Os caingangues, p. ex., segundo Ambrosetti, sujeitam seus cães a uma fumigação prévia: o fumo é produzido com a pele de um animal idêntico ao que o caçador pretende abater posteriormente (3).

A semelhança dos indígenas da Colômbia britânica, dos quais já tratámos linhas atrás, os tupinambás temiam a vingança das feras. A caça à onça era seguida de ritos mágicos: "*Ils espient le lieu par lequel ceste beste doit passer, et là plient un arbre de moyenne force et grandeur, au sommet duquel ils attachent un lacs coulant, de*

(1) L. c., I, 204. Cf. Simoens da Silva, *A tribu caingangue (índios bugres - botucudos)*, 18, Rio, 1930 e o diário do explorador francês J. B. Douville, 254, apud ob. cit. à p. 49.

(2) A. Métraux, "Les Indiens Kamakan, Pataço et Kutaço d'après le journal de route inédit de l'explorateur français J. B. Douville" cit., 254.

(3) "Los indios Kaingángues de San Pedro", etc., em *Rev. del Jard Zool.*, II, 341 e seg., Buenos-Aires, 1895. São os caingangues da Serra-Central, nas prox. do rio Jaboti (Missões).

sorte que quand la beste y choppe le moins du monde, elle est prinse: soit par le pied, ou par le milieu du corps. Mais si d'aventure la beste peut se ruer au tronc de l'arbre où il est attaché, elle le ronge tellement qu'elle peult s'eschapper: Ce qui advient aucune fois mais les hommes font diligence d' y aller, le plustot qu'il leur est possible: et trouvans cest animal prins ils le tuent à coups de flesches, et l'arbre estant coupé est la proye portee au milieu du village laquelle les femmes accoustrent de pennaseries de toutes couleurs (tout ainsi quils font un prisonnier lorsqu'il doit être mangé) luy mettant des brasseletes aux bras, et tenant la beste assise la pleurent, disant en leur langage, je te prie ne te vueille pas venger sur noz petits enfans de ce que tu as esté ainsi prins et tué par mon ignorance, car ce n'a pas esté nous qui t'avons ainsi trompé, mais bien toy mesmes. Noz hommes n'avoient tendu ces lacs que pour prendre des bestes bonnes à manger qui ne pensoient se trouver ainsi arrêté, mais craignans (peult-être) que tu ne leur feisse mal tout tué. Partant que ton ame ne donne conseil aux antres tes semblables de venger ta mort sur noz enfans, hélas!" (1). Conta Évreux que, quando as mulheres saíam à procura das formigas, pelos índios tão apreciadas (2), cantavam diante do formigueiro:

— "Vinde, minhas amigas, vinde ver a mulher formosa; ela dar-vos-á avelãs" (3).

(1) Thevet, *La Cosmographie universelle*, fls. 937, Paris, 1575 (apud A. Métraux, *Le religion des Tupinamba*, cit., 174 e 175).

(2) Joseph de Anchieta, *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*, 122, Rio, 1933; G. S. de Sousa, l. c., 274.

(3) L. c. 156.

Não era assim, também, que pregavam os indígenas da Colômbia inglesa aos peixes, como que para os atrair ou propiciar: — “*You fish, you fish; you are all chiefs, you are*”?

Os selvagens não olham os animais inferiores como seres destinados a servir-lhes de alimento. Nesse sentido, Lévy-Bruhl recolheu uma das mais completas documentações sobre o assunto, que o notável sociólogo francês foi buscar nas obras de Bleck & Lloyd, A. Kropf, M. Kingsley, A. L. Kitching, Br. Gutmann e tantos outros. Para evitar que o gênio da espécie possa irritar-se, complicadas cerimônias são exercidas entre os cafres “Xosa”, os “Ila” da Rodésia setentrional, os nativos das bordas do lago Ayzingo (África ocidental) (1). Lembremos, afinal, que a caça entre os bororos é sujeita a um benzimento, praticado pelos *báris*, os “homens-medicina” da tribu. “A lógica é muito simples: em primeiro lugar, os animais a benzer são *exatamente os mesmos em que penetram os báris mortos*, e, depois, os *báris transformam-se post-mortem* nos animais, que são reputados como a melhor caça. Aqui é preciso persuadir-se de que o animal apanhado não pode mais ser ressuscitado, e nesta tentativa é que consiste o benzimento” (2). A melhor parte da caça pertence ao bári e este deve estar presente na ocasião em que o animal é apanhado, do contrário a embiara deve ser solta.

(1) Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, cit., 83 e seg. — As teorias de Lévy-Bruhl, imprescindíveis a quem estuda a mentalidade dos povos elementares, sofreram objeções por parte de Leroy, Franz Boas, R. Allier, Brunschvicg e outros. As atividades mentaes foram, recentemente, objeto de uma explicação psicanalítica por parte de Freud e seus discípulos. Um balanço nas principais teses sobre a mentalidade do indígena vamos encontrar em A. A. Goldenweiser, *Early Civilization*, 330 e seg., Nova-York, 1932.

(2) K. v. d. Steinen, *l. c.*, 456.

3. Pesca

Os tupís eram, em geral, populações ribeirinhas e ictiófagas. Isso não quer dizer, todavia, que os tupís fôsem comunidades exclusivamente aquáticas: já não cabem em etnografia e sociologia tais afirmativas de rigor lógico tão ao gôsto de Mortillet, de Steinmetz ou de Hahn. Febvre demonstrou à sociedade a desvalia dessas classificações econômicas.

Naturalmente é a pesca uma ocupação menos exclusiva do que a caça. Acarreta, de-certo, complicada técnica, exige labor coletivo; mas torna-se uma como atividade acessória para os povos favorecidos pela circunstância da mata opima, ou para os povos iniciados na cultura agrária. A penúria dos vegetais é que orienta as sociedades das regiões infrapolares no sentido das atividades um tanto monótonas da pesca. Mas isso mesmo, como já notámos, de modo muito relativo, porque, a acreditar no testemunho de Hans Staden, *muitas vezes vinham à pescaria os que habitavam longe do mar* (1). Os teremembés, por exemplo, do grupo cariri, que moravam na faixa costeira entre o Gurupi e o Camocim, “arremetiam a nado os tubarões com um pau agudo, que lhes encaixavam pela guela a dentro, com o que os traziam à terra e tiravam deles os dentes para as flechas” (2), façanha, aliás,

(1) L. c., 140.

(2) Paulino Nogueira, “Vocabulário indígena em uso na Província do Ceará”, em *Rev. Tri. do Inst. do Ceará*, I, 427, 1887.

atribuída também aos goitacás (1) e aos “barbados” do Mato-Grosso (2). Os carnijós, que vivem afastados do mar, mergulham, vão às locas e, quando emergem, “trazem peixes nos dentes e nas mãos”. Localizados nas zonas afastadas do trato litorâneo do nordeste, nas catanduvras, onde os rios nem sempre são perenes, os gês e cariris teriam menos oportunidades do que os tupís para as ocupações de natureza piscatória. Os tupinambás, p. e., eram hábeis remadores e canoeiros: no mar “ninguém toma as velas com eles”, diz Gabriel Soares de Sousa (3); “todos sabem nadar como cães de água” e as crianças, apenas começam a andar, “metem-se nos rios e nas praias, e mergulham como patinhos (4).

Em geral, a pesca constituía atividade masculina, algumas vezes individual, outras coletiva. Os processos mais comuns eram:

a) *Pescaria de flecha e barragem*. Ao avistar o peixe, os tupís fisgavam-no com flechas atiradas do arco (método ainda hoje empregado por numerosos grupos indígenas, no dizer de Agassiz e Teodoro Sampaio) (5). Se o peixe era ferido, o que sempre acontecia, mergulhavam na água e colhiam-no (6). Algumas vezes as setas prendiam-se a um fio, o qual, por sua vez, estava preso a

(1) Fr. Vic. do Salvador, *l. c.*, 93.

(2) Rocha Pombo, *Hist., do Bras.*, II, 229, Rio, s. d.

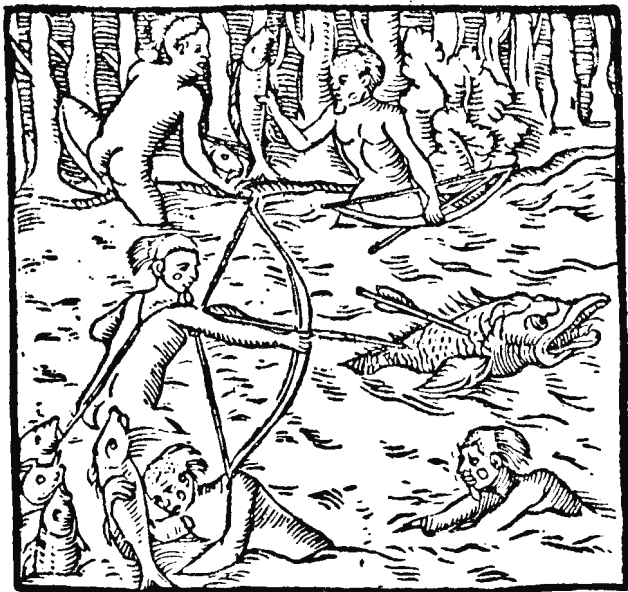
(3) *l. c.*, 321.

(4) Léry, *l. c.*, 230.

(5) Cf. Thevet, *Les Singularitez*, cit., 130; Léry, *l. c.*, 228 e 230; G. S. de Sousa, *l. c.*, 321.

(6) Staden, *l. c.*, 138 e 139; G. S. de Sousa, *l. c.*, 353.

certa espécie de paleta (1). As flechas possuíam várias pontas, feitas de esquirolas, à maneira das dos "Karimé" (Parima) (2). Os chiriguanos do alto Pilcomaio, da família lingüística tupí-guara-



Pesca de tupís, a flechadas (segundo H. Staden).

ni, usavam chuços, ou setas terminadas por diversos espinhos de cactus, que aprisionavam mais facilmente o peixe. Assim que o pescado caía em

(1) Visc. de Porto Seguro, *Hist. Ger. do Bra.*, I, 34, São-Paulo, s. d.

(2) Georges Salathé, l. c., 300; Johan Nieuhoofs, *Gedenkweerdige Brasiliense Zee — en Lant-Reize* cit., 220 (apud Métraux, *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, cit. 89).

suas mãos, penduravam-no às costas (1). O arpão devia ser um instrumento de uso muito ligado ao da flecha (2) e empregava-se principalmente na pesca de certos mamíferos (3).

b) *Pescaria de rêde*. Os tupis usavam rêdes de mão ou individuais (puças); as grandes rêdes de lanço parece que foram introduzidas entre os nossos índios pelos europeus, conforme se infere de uma passagem de Léry (4). As pescarias eram auxiliadas por jangadas. Os tupinambás fabricavam êsses instrumentos com as fibras do tucum (*Bactris setosa*, Mart.) Nas estearias do Maranhão Raimundo Lopes encontrou algumas fusaiolas, peças substitutivas do chumbo das rêdes de pescar: os lacustres do vale do Mearim e do Turiaçú, como se sabe, são jazidas paletnográficas da época precabralina. Nos esteiros, nos paranás, nos paúes e mesmo à beira-mar (5), levantavam os tupis barragens de varas ou de pedras: quando a baracéia atingia o seu maximo, fechavam completamente o tapume e batiam na água para que o peixe fôsse cair na rêde adrede armada (6). As pescarias de barragem realizavam-se sobretudo no tempo da *piracema*. A *piracema* assumia proporções de verdadeira festa. Era a monção ou saída dos

(1) Staden, l. c., grav. da p. 140.

(2) Stradelli, l. c., 565.

(3) Évreux, l. c., 13; Cardim, l. c., 81; G. S. de Sousa, l. c., 24.

(4) L. c., 232. O autor dos *Diálogos das Grandezas do Brasil* fala, todavia, em *tresmalhos*.

(5) Abbeville, l. c., 354; cf. G. S. de Sousa, l. c., 289.

(6) G. S. de Sousa, l. c., *ib.*; H. Staden, l. c., 139; *Diálogos*, cit., 231
Ao batimento chamavam *mupunga* ou *muponga* (Stradelli, l. c., 556 e 557)

peixes, à procura das cabeceiras ou das águas remançosas propícias à desova (1). Gabriel Soares de Sousa assim descreve a pesca da tainha: “E de noite, com as águas vivas, as tomam os índios com umas rêdinhas de mão, que chamam puças, que vão atadas em uma vara arcada; e ajuntam-se muitos índios e tapam a boca de um esteiro com varas e rama, e como a maré está cheia tapam-lhe a porta; e põem-lhe as rêdinhas ao longo da tapagem, quando a maré vasa, e outros batem na água no cabo do esteiro, para que se venham todos abaixo a meter nas rêdes: e desta maneira carregam uma canoa de tainhas, e de outro peixe que entra no esteiro” (2).

c) *Pescaria de linha e anzol*. Os anzóis (*pin-dás*) são comuns nas indústrias do cobre e do bronze (3). Os tupís fabricavam-nos de osso, sílex, tartaruga, ou espinha de peixe (4). Como os iguaçús e recôncavos eram geralmente piscosos, os indígenas empregavam, de preferência, métodos mais rápidos de apanhar o peixe, e, dêsse modo, tinham “pouca necessidade de anzóis”, explica Azpilcueta Navaro (5). O tucum servia para a fabricação da linha (6).

(1) Anchieta, *l. c.*, 106 e 107. Cf. notas de A. de Alcântara Machado à pag. 130. *Piraiquê*, propriamente, designa o estuário ou esteiro, em que o peixe entra para a desova.

(2) *l. c.*, 289. Cf. ainda Stradelli, *l. c.*, 389, vocáb. *cacurf*.

(3) Jacques de Morgan, *L'Humanité préhistorique*, 176, Paris, 1924.

(4) Léry, *l. c.*, 233; fr. V. do Salvador, *l. c.*, 55.

(5) *Cartas Avulsas*, cit., 149.

(6) Léry, *l. c.*, 232; Staden, *l. c.*, 139; G. S. de Sousa, *l. c.*, 222 e 223; E'vreux, *l. c.*, 74.

d) *Pescaria de covo*. Os tupís usavam, também, *jiquiás*, “covos afunilados, às vezes com duas sangas, que metiam nos caneiros”. Eram artificios de vime ou taquara.

e) *Tinguijadas*. Consistia em uma sorte de entroviscada: embebedar o peixe com ervas estupefacientes (*japicai*, raiz de mangue, *cunambicuru-rupé*, etc.) (1). As plantas mais usuais eram o timbó (*Paullinia pinnata*, L.) e o *tinguí* (*Tephrosia toxicaria*, Pers.), donde o nome de *tinguijadas* dado a essas pescarias.

f) *Pescaria à mão*. Os tupís pescavam também à mão: “Chamam os índios às moréias de caramurú, das quais há muitas... junto das pedras, onde os tomam às mãos” (2). E: “São os tupinambás grandes nadadores e mergulhadores, e quando lhes releva, nadam três e quatro léguas; e são tais que se de noite não têm com que pescar, se deitam na água, e como sentem o peixe consigo, o tomam às mãos de mergulho; e da mesma maneira tiram polvos e lagostins do fundo do mar, ao longo da costa” (3). A apanha dos mariscos, como se depreende, não devia ser menos importante; numerosos crustáceos e moluscos do litoral brasileiro conservam, ainda hoje, as designações, que lhes impuseram os tupís (o pitú, o aratú, o uçá, o guaiamú, o sirí, o sururú). Ao mariscar, os indige-

(1) G. S. de Sousa, *l. c.*, 320; Azpilcueta Navarro, *Cartas Avulsas*, cit., 149; Anchieta *l. c.*, 111; Simão de Vasconcelos, *l. c.*, p. 53 do *Liv. Pri. das Notícias*.

(2) G. S. de Sousa, *l. c.*, 286; cf. ainda pág. 321.

(3) G. S. de Sousa *l. c.*, 322.

nas empregavam fachos de embiriba (1); costumavam, também, andar à noite pelas praias, “com pindobas ou folhas de palmeira acesas”, — que era um meio de atrair os peixes (2). Interessante processo de pescar sem ajuda de instrumentos próprios (anzol, rêde, flecha) vem descrito em C. d'Abbeville: “Inventaram ainda outro meio de apanhar peixe, e é saltando e mergulhando em cima da água como êles fazem, e para isso metem-se dentro da água até a cintura, e fazem inclinar de um lado suas canoazinhas ou cascos e com jeito, que os peixes com seus pulos caem dentro, e às vezes em quantidade. Também costumam amarrar duas canoas por um lado só, e, enquanto remam uns, batem outros na água, e os peixes assustados pulam e caem dentro da canoa” (3).

g) *Pescaria de urupema*. É um processo de pescaria também descrito pelo referido capuchinho: “As vezes batem na água com os remos, o peixe vem acima do rio ou do mar, e então mergulhando joeiras de peneirar farinha, ou grandes cestos vasilos, apanham por essa forma muito peixe” (4).

Reproduzimos, a seguir, com algumas alterações, o seguinte quadro organizado por Métraux, referente aos diversos processos de pesca utilizados pelos tupi-guaranis:

(1) *Ib.*, 212.

(2) Abbeville, l. c., 355.

(3) L. c., 355. Cf. Nieuhoff, l. c., 229 (*apud Métraux, La civ. matérielle*, cit., 90). — Referindo-se aos índios do nordeste, diz Marcgrav, l. c., 272: “Piscantur quoque certis cribis, Vrupema vocatis, quae faciunt ex arundine Vruguibandipta appellata”.

(4) Abbeville, *ib.*

TRIBUS	PROCESSOS DE PESCA								
	Arco e flecha	Arpão	Anzol	Puçá	Covo ou jiquiá	Tingujada	Barragem	Cesto do tipo caim-baba	Urupema
Tupinambás .	+	+	+	+	+	+	+	-	+
Guaranís (os antigos carijós)	+	?	+	?	?	+	+	-	-
Cainguás . . .	-	-	+	-	+	+	+	-	-
Chiriguanos .	+	-	+	+	+	+	+	-	-
Guaraiús. . .	+	-	+	+	-	-	-	-	+
Pausemas . .	+	-	-	-	-	-	-	-	-
Jurunas . . .	+	-	-	-	-	+	+	-	-
Chipaías. . .	+	-	-	-	-	+	+	-	-
Curuaías . .	+	+	-	-	-	+	+	-	-
Auetós . . .	+	-	-	+	+	-	+	+	-
Tembés . . .	+	+	-	-	-	+	+	+	-
Parintintins .	+	-	-	-	-	+	+	-	-
Omáguas . . .	+	+	-	-	-	+	+	-	-
Oiampís . . .	+	+	+	-	-	+	+	-	-

Vê-se que os cainguás (rio Acarari e região das Missões) são, dentre os tupi-guaranís, as comunidades mais pobres nos métodos de pesca; desconhecem mesmo o uso do arco e da flecha na caça ao peixe. A urupema é instrumento pouco

empregado, exceto entre os tupinambás e os guaraiús. O mesmo não acontece com a barragem e a tingujada: esta última não é conhecida entre os guaraiús, pausernas e auetos; aquela entre os guaraiús e os pausernas.

Os gês não possuíam anzóis (1). Parece mesmo que a pesca era pouco desenvolvida entre êses indígenas, motivo pelo qual Ehrenreich recusa acreditar que os sambaquis tivessem sido construídos pelos tapuias (2), anteriormente à sua expulsão do litoral pelos tupís. Por isso pensa Hermann v. Ihering que os gês haviam recebido de fora o conhecimento de seus utensílios de pesca (3). "*Le mot pour nasse en Kaigang est pari qui est guarani*", observam Ploetz e Métraux (4). Possuíam, contudo, arcos e flechas especiais para as pescarias (como o Chuço de duas pontas dos coroados) (5), o covo, o processo dos entorpecentes e as barragens (6). Pouco desenvolvida também teria sido a pesca entre os cariris, embora, como já se viu, os indígenas dêses dois grupos

(1) G. S. de Sousa, *l. c.*, 353. Os botocudos ignoravam o uso do anzol, diz Wied-Neuwied, *l. c.*, II, 27. Idem os índios da Serra-do-Norte (Roquette-Pinto, *Rond.*, cit., 272). — Sobre a pesca em geral, no seio das comunidades primitivas, cf. A. Gruvel, *La pêche dans la préhistoire, dans l'antiquité et chez les peuples primitifs*, Paris, 1928.

(2) *Tapuias* é propriamente voz túpica e significa *inimigo, estrangeiro*. Como, porém, os tupís assim designavam os índios do grupo cultural-lingüístico, depois batizado com o nome de gê, não há inconveniente em empregar aquela denominação. Aliás, era assim que os chamavam Daniel G. Brinton, A. J. Chamberlain, Fr. Vicente do Salvador, Azpilcueta Navarro, Luiz Figueira, Gabriel Soares de Sousa, Fernão Cardim, Simão de Vasconcelos, Varnhagen e tantos outros.

(3) "A antropologia do Estado de São-Paulo", em *Rev. do Mus. Paul.*, VII, 211, 1907.

(4) *L. c.*, 155.

(5) Eschwege, *l. c.*, I, 208.

(6) G. S. de Sousa, *l. c.*, 353. Cf. ainda Marcgrav, *l. c.*, 272. — Os che-
rentes pescam admiravelmente a flecha e a tingujá (Urbino Viana, *l. c.*, 41 e 42).

interiores não se mostrassem, quando a oportunidade os punha em maior contato com a água, menos hábeis que os grupos ribeirinhos e litorâneos.

Simple modalidade da caça, à pesca não faltariam, de-certo, as abstinências, os ritos, as prescrições próprias da mentalidade dos nossos aborígenes. Nada sabemos, entretanto, a êsse respeito, à falta de observação ou argúcia por parte de seus cronistas e testemunhas. Os índios "Tlingit" jejuam e mantêm continência sexual no mês que antecede à pesca da lontra; os hurões prégam aos peixes, conjuram-nos e prometem não lhes queimar os ossos; os "Salisk" celebram cerimônias propiciatórias no sentido de pacificar o espírito do animal. Lembremo-nos que os carnijós de Aguas-Belas, quando dansam o tolê, imitam o movimento da caça: um dêsses movimentos era o do peixe sitiado no covo.

4. Colheita

Já vimos que os tupís, quando se entregavam à caça coletiva, apanhavam, em caminho, frutos e raízes silvestres: afim de melhor realizar a colheita, a leva dos caçadores dividia-se em vários grupos. Muitas vezes, a apanha de certos alimentos exigia especial técnica. Como, por exemplo, a das raízes do imbú (*Spondias tuberosa*, A. C.), formação xerófila, que se procurava "batendo com um pau no chão". Era o som, produzido pelas pancadas, que indicava a situação das preciosas túberas.



Colheita do cajú, entre os tupis, segundo Thevet
(gravura de 1557).

O mel consistia em um dos principais produtos da colheita (1). O general Cândido Rondon quando, insulado da turma dos exploradores, di-

(1) Léry, l. c., 224. — Uma interessante carta da distribuição geográfica da criação de abelhas na América, por parte dos índios, traçou E. Nordenskiöld. Pode-se consultá-la na obra de Roquette-Pinto, *Rondônia*, 3.^a ed.

rigia a abertura de um pique, em companhia apenas do trabalhador a quem competia desferir os primeiros golpes nos vegetais, presenciou, oculto na jangla, um nambiquara no ato de realizar a extração daquele alimento: o índio arriou o arco e o maço de flechas e, sacando do baquite o machado lítico, abriu na árvore a cavidade necessária à passagem da mão (1). O golpe do instrumento foi dado com muita precisão. Não tocou nos alvéolos das larvas. E a cavidade, tapada depois com folhas, iria permitir, na estação subsequente, nova safra ao hábil coletor. Comem os nambiquaras, todavia, os filhotes, se estes se acham misturados ao mel (2).

A nomenclatura dos frutos silvestres, que deviam servir de alimento aos tupis, é enorme e aparece nas obras clássicas de Fernão Cardim, C. d'Abbeville, Simão de Vasconcelos, Gabriel Soares de Sousa, Jean de Léry, Yves d'Évreux, Pero de Magalhães Gandavo e nos *Diálogos das Grandezas do Brasil*, etc. Convém notar, não obstante, que a arboricultura não se achava bastante desenvolvida entre esse grupo, que apenas plantava o cajú (3).

Os gês e cariris deviam ser coletores mais aperfeiçoados do que os tupis, uma vez que desconheciam a agricultura. Era a safra do cajú que marcava, segundo Elias Herckmans, o movimento deambulatório dos gês às praias nordestinas (4). E Eschwege diz mesmo que os coroados passavam, periódicamente, várias semanas no âmago da flo-

(1) Amílcar A. Botelho de Magalhães, *l. c.*, 228 e 229.

(2) Roquette-Pinto, *Rondônia*, cit., 229.

(3) G. S. de Sousa, *l. c.*, 178.

(4) *l. c.*, 279. — Em *nheñgatú*, *acatú* significa *ano* e, mais raramente, a fruta do cajueiro (Stradelli, *l. c.*, 358). Sobre o assunto, cf. Marcgrav, *l. c.*, 269.

resta à procura de raízes (1): mesmo hoje, que praticam incipiente agricultura (cará, milho, mandioca, feijão, etc.), não abandonam a caça, a pesca e a colheita, representando esta última atividade, no dizer de um autor, papel dos mais importantes para a sua economia. O mesmo acontece com os caingangues de Guarapuava, apaixonados coletores de frutos e tubérculos silvestres. Mas não existia entre os nossos arborícolas o *coletor-puro*, que Hahn imaginou: nenhum povo, já o dissemos, vive em estado propriamente "primitivo", tomado esse termo na acepção que lhe dá Müller-Lyer.

Ploetz e Métraux notaram que nos faltou um etno-botânico, capaz de descrever os objetos preferenciais da colheita entre os índios brasileiros. A nomenclatura da flora nacional é o único indicio, que nos permite apreciar os alimentos do gosto e uso dos nossos ameríndios. M. de Wied-Neuwied, que estudou os botocudos, fala-nos da noz, do coco, do palmito, do cará, do ingá, do maracujá, do imbú (2). Segundo Manizer, esses índios encarregavam as mulheres das atividades relacionadas com a colheita (3). É ainda de Ploetz e Métraux a observação de que a zona das araucárias corresponde à das tribus caingangues. Geralmente, os tapuias trepavam às árvores com auxílio de cordas de taquara ou embira; os botocudos, porém, ignoravam esse instrumento auxiliar: applicavam simplesmente os pés no tronco e saltavam como rãs, na frase de um autor.

(1) L. c. I, 144.

(2) L. c., 32 e seg.

(3) "Les Botokudos d'auprès les observations recueillies", etc., cit., 254, Rio, 1919.

É de notar, entretanto, que, embora os gês se mostrassem gulosos de mel e até das larvas, não tinham a providência, que Rondon atribue aos nambiquaras, pois os botucudos descritos por Manizer não poupavam alvéolos e larvas.

5. Agricultura

A agricultura, praticada pelos tupís, é o traço que mais vivamente demonstra a diferença cultural entre esse grupo lingüístico e o dos gês. Mas, será mesmo a lavoura um índice bastante notável da elevação cultural dos tupís em relação aos gês? Não sabemos, por exemplo, que os nambiquaras das cabeceiras do Juruena, que viviam quasi em absoluta segregação, dormindo diretamente no solo, desconhecendo o moquém, ignorando a navegação, a cerâmica e a rêde de dormir, — praticavam a agricultura (milho, mandioca, amendoim), em áreas regularmente circulares, precedida da derrubada e limpa dos campos? É verdade que Roquette-Pinto atribue essa agricultura temporã à escassez da caça. Mas o fato, nem por tal, deixa de abalar a rigidez das teorias clássicas.

De qualquer modo, torna-se incontestável que a agricultura, classificando socialmente os tupís, coloca-os na etapa chamada por alguns autores de *barbaria* (vida agrária inferior à média), à qual pertencem algumas tribus malaias, micronésias, etc. O descobrimento da mandioca foi mesmo, para o selvagem, na frase de Couto de Magalhães, mais importante do que o descobre-

mento do trigo o teria sido para os árias (1). Chegou a originar uma verdadeira mitologia. Dizem os indígenas amazônicos, p. e., que, em tempos idos, apareceu grávida a filha de certo tuixaua das vizinhanças de Santarém (Amazonas); em sonhos, foi o irado pai advertido da inocência da moça. A criança, ao nascer, atraiu logo a atenção de todos, em virtude de sua alvura e beleza. Falou precocemente. Chamaram-na Maní. Ao cabo de um ano, morreu sem dar mostras de nenhum sofrimento. O admirável, entretanto, é que, na própria cova onde foi inumada, nasceu exquisita planta, cujos *frutos* embebedavam os pássaros que deles faziam uso. Era a mandioca (2).

Sendo os tupis agricultores tão avançados quanto os carajás, *v. g.*, não lhes faltaria, de-certo, o ritual mágico, próprio das sociedades elementares, destinado a tornar a terra opima e a veicular os elementos meteorológicos propícios a uma boa colheita (chuva, etc.). Como observa A. Métraux, os *deuses civilizadores* dos tupinambás são, sobretudo, criadores de suas principais plantas agrícolas. Évreux conta-nos alguns dos ritos mágico-religiosos, que os pagés praticavam entre os tupinambás do Maranhão. “Tinha uma grande boneca (diz o citado padre, referindo-se a um dêsses feiticeiros), que com artifício se movia, especialmente com o maxilar inferior; dizia o pagé às mulheres dos selvagens que, se desejavam ver quadruplicada a sua colheita de grãos e legumes,

(1) *O selvagem*, 166, São-Paulo, 1935.

(2) Couto de Magalhães, *l. c.*, 167 e 168. — A êsse propósito, cf. as lendas da mandioca e do milho, existentes entre os pareclis, que nos transmite Rquette-Pinto (*Rond.*, cit., 131 e 132). *Manf* chamam os pareclis do Mato-Grosso à mandioca, que corresponde à *mandiva* dos macuxis; na língua túpica, *êsse* nome significa *arvore do beijú (mandi-iba)* (F. C. Hoehne, “A flora do Brasil”, em *Recenseamento do Brasil*, Int., 1, 146, Rio, 1922)

trouxessem e dessem a ela alguns dêstes gêneros, afim de serem mastigados três ou quatro vezes, e por esta forma, recebendo a fôrça de multiplicação do seu espirito, que só estava na boneca, podiam depois ser plantados em suas roças, pois já consigo levavam a fôrça da multiplicação. Gozou de muita influência por onde passou, muitas foram as dádivas das mulheres, e, mal satisfazia o que prometia, guardavam elas com todo o cuidado os legumes e grãos mastigados. Estabeleceu uma dança ou procissão geral, fazendo com que todos os selvagens levassem na mão um ramo de palmeira espinhosa, chamada *tucum*, e assim andavam ao redor das casas, cantando e dansando, para animar, dizia êle, o seu espirito a mandar chuvas, então nesse ano mui tardias: depois da procissão cauinavam até cair... Plantou no centro da aldeia uma árvore de maio, carregou-a de algodão, e, depois de haver dado muitas voltas e viravoltas em redor, prognosticou-lhe grande colheita nesse ano" (1).

A principal agricultura dos tupís consistia na plantação da *mandioca* (2), do *milho*, do *amen-*

(1) L. c., 122 e 123, Cf.: Nóbrega. l. c., 99; Anchieta, l. c., 33; Carlos Estêvão de Oliveira, "Os apinagês do Alto-Tocantins", em *Bol. do Mus. Nac.*, VI, Rio, 1930.

2. Cujas diferentes espécies são enumeradas por G. S. de Sousa, l. c., 162. "La population moderne du Paraguay mange rarement le manioc amer sous forme de farinha de pau dont l'usage est si répandu au Brésil... Les Chiriguano et les Pauserna, depuis qu'ils ont quitté le Paraguay, ont abandonné la consommation de l'espèce vénéneuse du manioc et n'ont conservé que les aypi. La culture du manioc doux est propre à la région andine. Sur le haut Amazone, les Omagua sont parmi les premiers Indiens chez qui les anciens voyageurs rencontrèrent ces deux sortes de tubercules. Ce simple fait prouve que, loin d'être autochtones dans cette contrée, les Omagua ont du y pénétrer en envahisseurs et que leur lieu d'origine doit être placé à l'est des Andes où ont été sans doute découvertes les propriétés nutritives du manioc amer". (Métraux, *La civilisation matérielle*, etc., cit. 66). — Sobre a mandioca há numerosas informações em Saint-Hilaire, *Segunda viagem ao interior do Brasil*. 119 e seg.. São Paulo, 1936. Existe um mapa de Wissler a respeito da área econômica dessa planta e outro de Nordenskiöld da distribuição de seu cultivo na América-do-Sul.

doim, do gerimú. O cará e o feijão também figuravam entre as plantas cultivadas pelos tupinambás. Embora o inhame seja um alimento apreciado entre os oiampís e chipaias, acham Nordenskiöld e Métraux que os indígenas do litoral brasileiro desconhecem essa aracéia: o inhame, de que nos fala Pedro Vaz de Caminha, devia ser o cará, com o qual hoje ainda se confunde (1). Se acreditarmos em C. d'Abbeville, os tupis do Maranhão cortavam o algodão de seis em seis meses, pelo pé, — com o que a planta aumentava sua produção. Um dos principais instrumentos agrícolas, com que cultivavam o milho, era o “bastão pontudo” (2).

Na lavoura da mandioca, trabalhavam os tupis das sete da manhã ao meio-dia; “e os mais diligentes até horas de véspera”, diz Gabriel Soares de Sousa (3). Os homens roçavam e queimavam o mato, quando êste, após doze ou quinze dias, se tornara sêco (4) (*cuivara* ou *cuiuara*); às mulheres cabia o plantio (5), que consistia em mergulhar na terra “paus dos ramos de comprimento de um palmo”, em covas, às quais se juntava terra (6). Êsses “paus” punham raízes em

(1) E não a mandioca, como pretende Métraux (*La civilisation matérielle*, etc., cit., 66).

(2) Léry, l. c., 197 e 261 — “*Les caingua ont pour remuer la terre un bâton dont l'une des extrémités est aplatie et taillée en biseau sans pour cela être assez large pour être considérée comme une vraie pelle. Le prototype de cet outil est la macana qui, comme nous l'apprend Rengger, était employée indifféremment comme arme ou pour fouiller le sol*” (Métraux, *La civilisation matérielle*, etc., cit., 68).

(3) L. c., 319.

(4) Abbeville, l. c., 329.

(5) G. S. de Sousa, l. c., 319; Léry, l. c., 194. A agricultura é uma atividade feminina (Georges Salathé, l. c., 302; *Diálogos*, l. c., 270). Assim acontece entre quasi todos os indígenas sul-americanos.

(6) Cardim, l. c., 69.

seis ou nove mezes, nota Anchieta (1). As cinzas da coivara aproveitavam-se como adubo. Espécie de mandioca era, também, o *aipim* (*Manihot dulcis*, Pax.), inócua, que se cultivava ao lado daquela principal euforbiácea. O milho (*abati*) consistia em outra importante lavoura; plantavam-no as mulheres, "infinçando na terra um bastão pontudo" (2). A variedade mais comumente cultivada era a catité ou zaburro, que é o mesmo milho de Guiné (3).

Os gês desconheciam a agricultura (4), que só vieram a praticar na época da colonização: já no tempo de Gabriel Soares de Sousa os tapuias plantavam milho e alguns legumes. É possível mesmo que, em alguns casos, êsse conhecimento fôsse adquirido após o trato com os tupi-guaranis. Os maxacalis ainda hoje mostram repugnância pela agricultura (5). Os coroados e alguns grupos caingangues colhem o milho antes mesmo do seu amadurecimento. Alguns tapuias de São-Paulo não possuem agricultura (6). O mesmo acontece com os botocudos de Santa-Ca-

(1) L. c., 427; Cardim, *ib.* — ... "e cada estaca destas cria três ou quatro raízes e daí para cima (segundo a virtude da terra em que se planta), as quais põem nove ou dez mezes em se criar" (Gandavo, l. c., 94).

(2) Léry, p. 197 já cit. — "Os processos que os selvícolas usam na cultura do milho resumem-se no seguinte: derrubam um pedaço de mata, ateiam fogo na derrubada e, depois, sem retirar os troncos quasi carbonizados, por meio de uma vara pontuda (na falta de enxada), fazem pequenos furos no solo, colocando dentro destes as sementes, e, em seguida, cobrindo-as com terra" (Hoehne, l. c., 140).

(3) *Didlogos*, cit., 209.

(4) *Didlogos* cit. 288; Cardim l. c., 199; Elias Herckmans l. c., 282.

(5) Saint-Hilaire, l. c., II, 209. — Os maxacalis estavam localizados no curso superior do Mucuri; em começos do séc. XIX encontravam-se no alto Jequitinhonha, o qual depois desceram. Wied-Neuwied encontrou-os no vale do Prado. Chestmir Loukotka acaba de separar a família linguística maxacali (monoxós, malalis, maconís, etc.) do grupo gẽ ("La familia linguística Masakali", em *Rev. del Inst. de Etn. de la Univ. Nac. de Tucumán* II, 21 e seg., Tuc., 1931).

(6) A. d'Escragnolle Taunay, "Os índios caingangues", etc., em *Rev. do Mus. Paul.*, X, 577, São-Paulo, 1918.

tarina e do Paraná, ou seja, os aveicomas (1). Em contraposição, os boruns reservam lugar especial para as suas plantações, cuja colheita dura um ou dois meses (2); Douville afirma que os camacãs de Ilhéus e Itaipe (princípios do séc. XIX) evitavam sempre "*tracer des sentiers qui pourraient servir de guides à d'autres personnes pour aller voler fruit de leurs travaux*" (3). A principal atividade agrária dos atuais gês consiste no plantio da mandioca, do milho, da banana, da batata, do feijão, do inhame, do algodão, da mamona, da laranja, do fumo e de algumas cucurbitáceas. Em regra, o labor agrícola era feminino. Em raros casos, porém, a sementeação cabia aos homens.

Aires do Casal diz que os indígenas da região situada entre o Moxotó e o Pajeú (*pipipãs, chocós, umãs, vovés*) desconheciam a agricultura e mantinham-se de caça, do mel e das frutas silvestres. Alguns desses grupos, como sabemos, são carirís. Devido à falta de elaboração científica de seus dialetos, os carirís eram geralmente considerados tapuias, ou mesmo tupís, como se pode verificar no manuscrito *Descrição de Pernambuco em 1746*, publicado pela "Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano" (4). É assim provável que o autor dos *Diálogos das Grandezas do Brasil*, ao referir-se aos tapuias, incluísse nesse grupo os carirís da zona nordestina (5), embora

(1) José Maria de Paula, l. c., 121. Os aveicomas habitam a região compreendida entre os rios Iguacú, Negro e Tubarão.

(2) Ploetz, l. c., 150.

(3) Apud Métraux. "Les Indiens Kamakan", etc., cit., 252.

(4) Vol XI, 168 e seg., 1904. Cf. Marcgrav. l. c., 274: "*Tapuiayae quando hunc potum praeparant, sive Acaitú, sive Aiipii (ii scilicet qui pagos incolunt & Tapuiarum genere cariri dicuntur) factunt id omnes simul*".

(5) Cf. Rodolfo Garcia, notas aos *Diálogos*, cit., 295.

em muitos aspetos, como notou Paul Ehrenreich (o uso e confecção das rédes, *v. g.*), êstes achem-se mais próximos dos tupís do que aqueles. Martius, todavia, atribue aos cariris adiantada agricultura. E deviam tê-la, observa Taunay, “porque suas rédes eram de algodão e o fumo ocupava lugar importante em suas observações culturais, — tão importante que *Badzé* era ao mesmo tempo o nome da erva e um dos seus deuses” (1).

O problema da agricultura está ligado ao do erratismo dos nossos indígenas. Roquette-Pinto julga que, na época da colonização, já havia desaparecido a atividade nômade dos selvícolas brasileiros. Na primeira parte da presente obra tivemos ocasião de expor nossa opinião a êsse respeito. O padre João de Azpilcueta Navarro afirmava, em 1550, que os arborícolas não tinham “moradia certa, mudando-se de aldeia todos os anos” (2), logo que devastavam as circunvizinhanças (3), ou quando lhes apodrecia a “palma dos tetos” (4). Ainda em pleno meado do século XVII, Zacarias Wagner, reposteiro (*Küchen Schreiber*) de Maurício de Nassau, informava que os tapuias do nordeste não permaneciam por muito tempo em um mesmo lugar, mas vagueavam, acima e abaixo, em busca de raízes, cobras e pássaros silvestres (5). Devemos notar, entretanto, que o movimento deambulatório dos nossos indígenas de-

(1) *Hist. Ger. das Bandeiras Paulistas*, VI, 264, São Paulo, 1930.

(2) *Cartas Avulsas*, cit., 50 e 51.

(3) H. Staden, *l. c.*, 135.

(4) Fr. V. do Salvador, *l. c.*, 56; G. S. de Sousa, *l. c.*, 310.

(5) Alfredo de Carvalho, “O Zoobiblión de Zacarias Wagner”, em *R. P.*, XI, 190, 1904. Cf. *Diálogos*, cit., 288 e 289. — Referindo-se aos *crãos* do rio Preto (Bafia), diz Teodoro Sampaio: “E’ um povo nômade, que quasi nada cultiva” (*l. c.*, 153).

veria tomar o caráter de um “nomadismo local”, para usarmos de uma expressão de M. Alejo Vignati (1), sobretudo em relação aos tupi-guaranis, que já praticavam a agricultura. Os botocudos (aimorês) p. e., cujas excursões, na época do padre Cardim, tinham por teatro Porto-Seguro, Ilhéus e Camamú, foram assinalados, nos começos do século XIX, mais a sueste, entre o rio Pardo e o Doce. O mesmo podemos dizer em relação aos camacãs e aos maxacalis: os primeiros foram encontrados pelo explorador Douville entre os rios Itaípe e Ilhéus, próximos da área traçada por outros viajantes; o erratismo dos segundos oscilava entre o Mucuri e o Jequitinhonha (2).

6. Domesticação

Entre os nossos indígenas, a domesticação estava, por assim dizer, no seu período incipiente. Isso por diversos motivos. Primeiramente, por causa de certos aspetos de sua mentalidade mística: as aves e os porcos criados em casa eram tabús (3). Em seguida, porque não existiam no Brasil animais como o cavalo, o boi, o carneiro, que o homem muito cedo aproveitou para a tração ou a carga, ou dos quais extraiu alimento. É verdade que os bandeirantes encontraram os guaicurus do vale do Paraná-Paraguai já de

(1) “Resultados de una excursión por la margen sur del río Santa Cruz”, em *Notas Preliminares del Museo de la Plata*. II, 78 e seg., Buenos-Aires, 1934.

(2) Sobre a agricultura em geral dos ameríndios. cf. Clark Wissler, *The American Indian*, Nova-York, 3.ª ed. de 1926 e H. J. Spinden, *The origin and distribution of Agriculture in America*, Washington, 1917.

(3) G. S. de Sousa, c., l. 318; Léry, l. c., 216 e 217.

posse de manadas de gado (bois, cavalos, etc.), com nomes próprios na língua nativa; êsse fato, porém, não é suficiente para afastar a hipótese de ter sido a alimária adquirida por permuta.

O cão, — cujos vestígios vamos encontrar nas turfeiras maglemosianas, próximas de Mullerup (ilha de Seeland), no período chamado epipaleolítico, ou de *Ancylus*, — vê-se frequentemente entre os selvícolas brasileiros, embora tenha sido introduzido entre êles pelos portugueses, informa Cardim (1). O enxoval do índio nordestino, no dizer de Loreto Couto, era “huã rede, hum patigua, hum cabaço, hua cuya, hum cão” (2). As mulheres tupinambás, observa Gabriel Soares de Sousa, gostavam muito de “criar cachorros para os maridos levarem à caça” (3). Alguns eram amestrados na perseguição às cutias e capivaras (4). “*Les Auetó et les Kamayurá n'ont pas de chiens; cet animal, par contre, est connu des Manitsaudá, ce qui, selon Ehrenreich, serait une preuve des relations que cette tribu entretient avec celles du Tapajoz. Les Oyampi ont des chiens de chasse pour lesqueles ils construisent de petites huttes. Quant aux Parintintin, ils en ignorent l'existence*” (5). Numerosas tribus tapuias possuíam cães (os botocudos, os camacãs) (6). Já vimos como os caingangues de São-Paulo su-

(1) *L. c.*, 106.

(2) “Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco”, em *An. da Bib. Nac. do Rio-de-Janeiro*, XXIV, 61, 1904.

(3) ... “e quando elas vão fora levam-nos às costas” (*l. c.*, 320).

(4) Abbeville, *l. c.*, 292 e 354.

(5) Métraux, *La civilisation matérielle*, cit., 94.

(6) Os cherentos têm maneira especial de desenvolver o sentido olfativo dos cães (Urbino Viana, *l. c.*, 41): “tomam de um tatú qualquer dos pés, e, pôsto em um pau, levam-no ao fogo, pondo-o imediatamente junto às narinas do cão, que assim se acostuma a conhecer o cheiro do tatú”.

jeitam os seus cachorros a uma fumigação de caráter mágico. Os botocudos de Santa-Catarina e do Paraná forçam-nos mesmo à prática da caça, negando-lhes alimento (1).

Alguns animais da fauna domestica criavam-se pròpriamente para a indústriã dos adornos, ou para o tráfico usual, tais como, a guarajuba (*Cinurus guarouba*, Gm.) (2), o quiruá (*Cotinga cincta*, Kuhl), o tucano, a arara, o papagaio, o jacamim, o canindé, etc. Outros constituíam o que se chamavam os xerimbabos, animais de estimação criados à moda de cães, como sejam, a rolinha, o pato ou upeca, a capivara, o tapir, o saguim, a cutia, o tatú, o jacaré e tantos outros. Entre os tupinambás as galinhas pouco valor tinham; os do Maranhão, todavia, encerravam-nas em cercados (*uiraro-cai*) (3). Os omáguas e cocamas das regiões alto-amazonenses fazíam consumo de tartarugas, que guardavam em currais edificados nas vizinhanças das tabas. Roquette-Pinto, quando esteve na Rondônia, observou como os nambiquaras tratavam carinhosamente seus xerimbabos, dando comida às aves, pelo bico, a toda hora. Algumas vezes, os animais de estimação servíam de boneca para as crianças (4). Por causa de um pato quasi perdia a vida o calvinista Léry (5). Ninguém desconhece a história contada por Simão de Vasconcelos, a

(1) José Maria de Paula, . c., 120.

(2) Cf. Cardim, l. c., 37 e seg.; G. S. de Sousa, l. c., 228 e seg.; Léry, l. c., 210 e seg.

(3) Abbeville, l. c., 329. — Nordenskiöld, *Deductions suggested by the geographical Distribution of some post-columbian Words used by the Indians of S. America*, cap. I, Göteborg, 1922, estuda a questão da origem da galinha no continente sul-americano

(4) Roquette-Pinto *Seixos Rolados*, cit., 152.

(5) L. c., 313 e seg.

propósito de um *papagaio falador*, que deu lugar à divisão da família túpica do Cabo-Frio (1).

Um verdadeiro mundo de *mimbabas*, ou animais mansos, invadiam familiarmente a oca do indígena, segundo a frase de Teodoro Sampaio. E acrescenta Gilberto Freire que havia mesmo entre o ameríndio e o animal "certa fraternidade", "certo lirismo", aceitando a observação de Karsten a respeito da mentalidade do aborígene sul-americano, a saber: o índio não fazia distinção entre o homem e o animal e acreditava, de acôrdo com os seus mitos, que, em épocas remotas, os bichos agiam à feição de entes humanos.

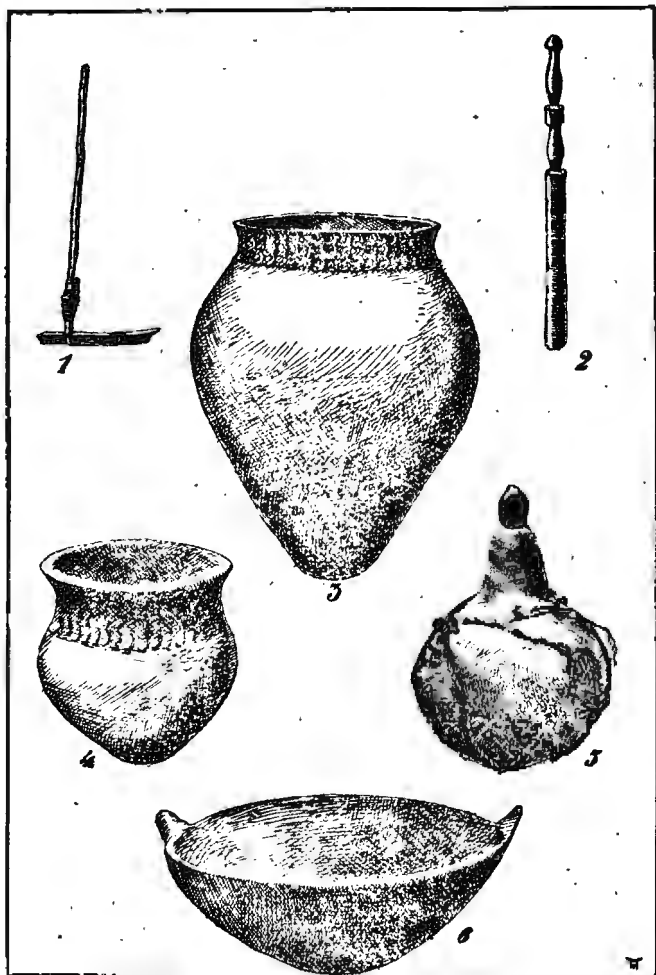
7. A cozinha e a alimentação

Os tupi-guaranis não tinham, em suas aringas, compartimentos especiais destinados às atividades culinárias das mulheres. Algumas vezes cozinhavam no interior das cabildas (2); a fuligem, à falta de chaminés, enegrecia as rêdes suspensas dos varais (3). Mais comumente, porém, a fogueira era acesa nas ocaras, ou páteos das tabas, sobretudo quando se tratava de moquear o produto das grandes caçadas, ou quando se fabricavam bebidas fermentadas. Nem por isso, entretanto, eram menos complexos e numerosos os utensílios e engenhos destinados ao preparo dos alimentos, uma vez que a cozinha, no dizer de A.

(1) S. de Vasconcelos, l. c., p. 37 do *Liv. Prim. das Notícias*.

(2) Marcgrav, l. c., 273: "*Prope retia sua pensilia struunt focum tam noctu quem interdū; ut interdū serviat coquendo cibo, noctu autem aërem arceat frigidum*".

(3) Léry, l. c., 301.



Instrumentos e utensílios da arte culinária dos chiriguanos do Chaco ocidental. Os chiriguanos são remanescentes dos tupi-guaranis. 1) Aparelho de fogo. 2) Bastão de remoer o calm. 3) Cuba destinada a cozer o cauim. 4) Marmitta (iapepó), com impressões unguilculares. 5) Cabaça (iá), que se suspendia na oca por meio de cordas. 6) Bacia de torrar farinha de milho (tapiúpe).

Métraux, é uma das formas mais importantes da civilização conhecida pelo nome de material (1); muitos aspetos de sua técnica podemos surpreender, ainda hoje, entre os chiriguanos do Chaco ocidental: a vareta de "tata iwira", ou bastão ignígeno, a bacia de torrar o milho, o porrete de moer o cauim, as igaçabas, a marmita de cozinhar, as cabaças, etc.

Numerosos, de-fato, eram os utensílios e apetrechos de cozinha dos tupí-guaranis:

a) Os pilões de moer carne ou peixe sêco. Eram cavados em troncos de árvores (a sapucaia, por exemplo). Abbeville dá-lhes o nome de *uguás*. A mão era um "cacete de cinco a seis pés de comprimento, e da grossura de uma perna". Segundo Nordenskiöld, os pilões de madeira eram usados entre os cainguás, jurunas, chipais, chiriguanos, guaraiús, pausernas e parintintins. Julga, por isso, Métraux que tais utensílios são, conseqüentemente, elementos culturais próprios dos tupí-guaranis; se a pátria originária dessa família tivesse sido alguma região andina, ou ante-andina, encontraríamos, de-certo, alguma tribu típica a usar os almofarizes pétreos, comuns às civilizações da grande cordilheira (2). Algumas mós fixas foram encontradas, sobretudo nas ostreiras, mas se lhes sabe a procedência. Em sua superfície, à custa de calhaus, esmagavam-se os grãos. Em um sambaquí de Santa-Catarina,

(1) "L'art de préparer les plats décèle aussi bien que n'importe quel engin les facultés d'invention et le goût. En Amérique du Sud, on peut fort bien classer les tribus suivant la plus ou moindre variété de leurs plats et le soin qu'elles apportent à leur confection. Cette hiérarchie correspondrait, certainement, à celle des éléments culturels". ("Études sur la civilisation des Indiens Chiriguano. cit, 355).

(2) Métraux, *La civ. matérielle*, cit., 105.

Carlos Wiener encontrou certo gral, zoomorfo, cuja configuração lembrava a raia (1).

b) As raspadeiras (*itaquicés*) ou raladores de conchas (2), de pedras rugosas (como entre os oiampís) (3), de cascas espinhosas de palmeira (usadas pelos jurunas). Essas são as formas mais primitivas. As raspadeiras dos tupis eram formadas por uma peça de madeira, na qual se encastavam lascas de pedra ou ossos de peixe (4).

c) Os machados de gneisse, diorite ou diábase, que serviam para cortar a carne e partir os ossos.

d) As colheres e cuias de itã (5) (concha bivalva), ou de coité (6), que se guardavam nos juraus. Os cainguás usavam "*de petits morceaux de bois plats, des cornes ou des calabasses partagées par le milieu*" (7). A figura da pág. 146 da obra de Hans Staden (8) mostra-nos algumas cunhãs a preparar o cauim, uma das quais se acha munida de uma espécie de bastão, ou colher propriamente dita, de longo cabo. A respeito das *planchettes* semi-circulares, ornadas de pinturas, usadas pelos auetós e camaiürás, cf.

(1) Os almofarizes, chamados de fundo de canoa, eram mais grosseiros que a mó e mais escavados que o gral. Serviam para esmagar grãos, tubérculos e frutos reservados ao fabrico das bebidas, farinhas ou bolos, "como também para triturar certas sementes oleaginosas e os corantes minerais (peróxido de ferro) e vegetais (sementes de urucú, carvão vegetal, etc.), com que se pintavam em dias de festa" (Carlos Studart Filho, "Antiguidades indígenas do Ceará", em *Rev. Trt. do Inst. do Ceará*, XLVI, 106 e seg., Fortaleza, 1927).

(2) Francisco de Paula Ribeiro, l. c., 190.

(3) A. de Baue & P. Ferré, "Voyage dans l'intérieur de la Guyane", em *Bul. de la Soc. de Géog. de Paris*, XXVIII, 280, 1833 (*apud Métraux, La civ. mat.*, cit., 103).

(4) Abbeville, l. c., 352; Léry, l. c., 194. Cf. E. Stradelli, l. c., 702.

(5) Cardim, l. c., 103. Cf. G. S. de Sousa, l. c., 303.

(6) Léry, l. c., 240.

(7) Métraux, *La civ. matérielle*, cit., 109. Cf. Léry, l. c., 195.

(8) Ed. cit

K. v. d. Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, fig. 54, Berlim, 1894.

e) As cabaças de transportar água, que os tupinambás cobriam por dentro de tinta preta e por fora de tinta amarela indelével (1). A propósito dos desenhos geométricos, gravados ou pintados por outros grupos dessa família indígena (jurunas, omáguas, parintintins, pausernas, tapi-rapés, etc.), — cf. A. Métraux (2).

f) Os samburás e petiguás, que eram as arcas da casa.

g) A cambuca, ou panacú, de guardar a farinha.

h) As talhas de vinho.

i) As panelas de barro (*cumãs*) para certos preparos de pouca importância.

j) O testo de cozer mandioca.

k) Os abanos de “tatapecuá”, feitos, diz Léry, “à semelhança das ventarolas com que as nossas damas anteparam o rosto junto ao fogo, afim de que o calor lhes não estrague as faces” (3).

l) Os chuços de pau, com que os índios escavavam a terra.

m) A lenha, que, acesa, substituía o archote e a candeia (4).

(1) G. S. de Sousa, *l. c.*, 221; fr. Ant. de Santa Maria Jaboatam. *Novo orbe seráfico brasílico*, etc., I, 154, Rio-de-Janeiro, 1858. De vermelho e de negro eram pintadas as cuias dos tupinambás maranhenses, cf. Abbeville, *l. c.*, 328.

(2) *La civ. matérielle*, cit., 108 e 109.

(3) *l. c.*, 308.

(4) Léry, *l. c.*, 224. — “Dormem em rédes de algodão, junto ao fogo, que toda a noite têm aceso, assim por amor do frio, porque andam nus, como também pelos demônios que dizem fugir do fogo. Pela qual causa trazem tições de noite quando vão fora” (Nóbrega *l. c.* 99)

n) O sabão, feito de certa cucurbitácea, que os tupís dividiam em pedaços, machucavam e batiam (1).

o) Os fornos de barro “feitos ao modo de alguidares” (2).

p) A grelha de varas (*moquém*) de secar a carimã curtida (3), o peixe e a carne. Nordenskiöld, em sua obra *The Ethnography of South-America seen from Mojos in Bolivia* (Göteborg, 1924), dá-nos a distribuição do “*boucan*” no continente sul-americano. Grelha semelhante à dos tupinambás, usavam os cainguás, guaraiús, pausernas, tapirapés, jurunas, apapocovas e curuaias. Só os mundurucús e os oiampís possuíam, simultaneamente, o *boucan* e o espeto (4).

q) A urupema redonda, de vime ou palha, raramente quadrada (como entre os amajés).

r) Os torradores de farinha, de barro cozido, com forma de “bacia chata” (5).

s) Os quebra-nozes, encontrados frequentemente nas regiões meridionais do Brasil (6). Na gravura à pág. 64 da obra de Hans Staden observa-se um índio, sentado, quebrando cocos, armado de um calhau.

(1) Léry, l. c., 301.

(2) *Diálogos*, cit., 271.

(3) G. S. de Sousa, l. c., 167; Léry, l. c., 207; Abbeville, l. c., 341.

(4) Métraux, *La civ. matérielle*, cit., 106.

(5) Staden, l. c., 141; Léry, l. c., 195.

(6) Hermann v. Ihering, “A civilização pré-histórica do Brasil meridional” em *Rev. do Mus. Paulista*, I, 521, São Paulo, 1895.

t) O *tipiti*, saco de junco, que servia para “enxugar a polpa da mandioca ralada” (1). E. Stradelli assim descreve êsse curioso instrumento: “E’ um longo canudo de dois metros mais ou menos de comprimento, de fasquias de jacitara ou outra planta sarmentosa, que permita tirar tiras suficientemente compridas, tecido de forma que pode à vontade ser dilatado e apertado, acabando em ambas as extremidades por casa ou asa formada pelas próprias fasquias sólidamente amarradas nas pontas” (2). O canudo, ao encher-se de mandioca, alarga-se. Os indígenas suspendem-no, então, por uma das asas; na asa solta um pêso qualquer estica o canudo, comprimindo o ácido cianídrico. O *tipiti* à feição de manga, ou canudo, era usado pelos tupinambás e por quasi todas as tribus do mesmo grupo lingüístico: os guaranis (A. R. de Montoya); os anianajés (Algot Lange); os jurunas (H. Kletke); os mundurucús e apiacás (T. Koch-Grünberg); os mirânias (F. Whiffen); os oiampis (A. Bauve & P. Ferré); os emerilons (Henri Coudreau); etc. Vamos encontrar ainda as prensas de tipo longo entre os índios do baixo Ronuro, do Caiari-Uaupés, do Uaupés, do Surinam, assim como no seio das tribus da Venezuela e das Guianas (inglesa e francesa). Alguns grupos tupis, todavia, imprensavam a mandioca de modo mais primitivo. “O seu sustento diário (escreve C. de Abbeville) consiste, em vez de pão, em farinha de raiz de *mandioca* ou de *macacheira*, ou de *macacheira-eté*, que ralam numa espécie de crivo, feito de madeira, onde estão encaixadas muitas pedras

(1) Porto-Seguro. *J. c.*, I, 36 — Fernando Augusto Pires acredita que êsse elemento cultural é, entre os tupis, de origem andina (cf. Joaquim Ribeiro, *Introdução ao estudo do folclore brasileiro*, 171, Rio-de-Janeiro, s/d).

(2) *L. c.*, 690.



Distribuição geográfica da couleuvre ou tipiti (segundo A. Métraux).

- 1) Tupinambás. 2) Guaraítús. 3) Jurunas. 4) Mundurucús. 5) Apiacás.
- 6) Amanajés. 7) Caiapós. 8) Iamamadis. 9) Uitotós. 10) Índios da Guiana Inglesa. 13) Índios da Venezuela. 14) Arcunas. 15) Palicures. 16) Caripús.
- 17) Oiapmís. 18) Aparais. 19) Índios do Calari-Uaupés. 20) Macús. 21) Mirantias. 22) Caraibas. 23) Índios do baixo Ranuro. 24) "Índios" do nordeste brasileiro (Paraíba, Pernambuco) (1).

(1) A' carta de Métraux (*La civ. matérielle*, cit., 114), acrescentámos a localização 24, referente aos "Índios" da Paraíba e de Pernambuco (cf. *Diálogos das Grandezas do Brasil*, cit. 176). Como observa Capistrano de Abreu, na introdução à referida obra (p. 7), o autor dos *Diálogos* "nunca passou do cabo de Santo-Agostinho para o sul", sendo provável que tenha escrito suas observações na Paraíba.

e ossos de peixes agudíssimos. Espremem todas essas raspagens com ambas as mãos em panelas de barro, e fazem desses bagaços grandes bolos, que deitam a secar no sol" (1). Julga Métraux que o tipiti é de descoberta recente, tendo vindo, talvez, das regiões guianenses. Os uitatós, caiapós e iama-didís usam aparelho diferente: um saco largo, aberto em seu comprimento. A expulsão do líquido venenoso opera-se por extorsão.

Os instrumentos rudimentares de fazer fogo pertenciam, também, ao material da cozinha indígena. Há, como se sabe, vários sistemas ignígenos, quatro principais, a saber, a serragem (*Feuersägen*), a torsão (*Feuerquirlen*), o choque (*Feuerschlagen*) e a fricção (*Feuerreiben*). A fricção, ou melhor a rotação era o processo usado (2): o movimento rápido da vareta, introduzida na prancha deitada por terra, sob os joelhos, produzia tal calor que inflamava o algodão ou folha seca, adrede pôsto à feição de isca. "A operação (diz Roquette-Pinto, que a assistiu quando esteve entre os índios da Serra-do-Norte) é muito mais longa do que se imagina. O índio começa forrando o chão, com uma folha seca; sobre êle deita o *ignígeno* fixo, que mantém com o pé e com o joelho. Com as mãos espalmadas, imprime ao *ignígeno móvel* a rotação necessária, apertando-o, ao mesmo tempo, de encontro ao primeiro. O movimento faz descer as mãos ao longo do bastão; o índio recomeça, repondo-as na parte supe-

(1) L. c., 352. Cf. Léry, l. c., 196.

(2) Staden, l. c., 137; S. de Vasconcelos, l. c., 52 do *Lit. Pri. das Notícias*; Thevet, *Les Singularitez*, cit., 265 e 266; Léry, l. c., 308 e 309. — A madeira mais mole, que se punha no chão, usada pelos indígenas do nordeste, era a "tatafba" ambaiba' ou caraguatá-guaçú, segundo Marcgrav, l. c., 273.

rior. De vez em quando pára, rápidamente, e passa a lingua sôbre as palmas que o atrito requieima. No fim de algum tempo, quando o suor já poreja a frente do operador, surge a centelha, na moínha que se depositou na folha. O processo só difere da operação clássica pela presença da folha protetora. Por trabalhoso, os índios o executam a contragosto" (1). Os dois tipos mais comuns de aparelhos ignigenos, usados pelos tupiguaranis, assemelhavam-se ao descrito pelo etnógrafo Roquette-Pinto. A diferença na perfuração da peça de madeira tenra era que distinguia os dois tipos (perfuração completa ou perfuração parcial). Refere Nimuendajú que os parintintins empregam, na fabricação do fogo, pontas de flecha de taquara (2). Isso ocorre sempre quando estão em viagem; bastava, nesse caso, munir-se de um pedaço de pau duro. Assim sucedia também aos tupinambás, no dizer de Gabriel Soares de Sousa (3). O processo da serragem, praticado pelos cainguás (J. R. Rengger) (4) não foi encontrado em nenhuma outra tribo sul-americana.

A mandioca era um dos alimentos mais importantes do selvícola brasileiro. Gabriel Soares de Sousa considera-a "mais sadia e proveitosa" do que o trigo (5). Não exigia celeiros, porque suas raízes se conservam na terra, incor-

(1) *Rondônia*, cit., 230 e 231.

(2) "Os índios parintintins do rio Madeira", em *Journ. de la Soc. des Amér. de Paris*, XVI, 252, 1924.

(3) *L. c.*, 345.

(4) *Reise nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826*, 130, Aarau, 1835.

(5) *L. c.*, 170. — Eis o valor nutritivo da farinha de mandioca e seus similares, ou sucedâneos, segundo determinação do prof. Alfredo A. de Andrade (apud Josué de Castro, *O problema da alimentação no Brasil*, São-Paulo, 1934):

ruptas, por longo espaço de tempo (1). Em breve, tornou-se um prato comum no regime alimentar dos próprios colonos: "o principal alimento nesta terra é a farinha de pau", diz Anchieta, em carta escrita em Piratininga (1554) (2). Queria dizer o padre canarino, naturalmente, que a mandioca, do mesmo modo que a batata e milho, era o seu conduto, como acontecia entre os índios, quando, durante a estação hibernal, se tornava a caça menos abundante (3).

SUBSTÂNCIA ALIMENTAR POR GRAMAS	VALOR NUTRITIVO, CALORIAS				Valor-energético de 100 gramas de matéria sêca.
	Das subs. gordas	Das subs. azotadas	Dos carboidratos e extrativos	Total das cem gramas	
Farinha de mandioca ; farinhas lavadas de Nazaré (Baía)	1,8	3,7	380,0	385,5	443,7
Farinha de água, média do consumo do Rio	0,8	4,0	336,0	341,7	391,0
Farinha de água do Pará	1,0	9,8	330,5	341,3	539,5
Farinha integral de mandioca (por dessecação e pulverização)	0,5	9,0	341,8	351,3	405,6
Farinha de raspa de aipim.	5,2	5,4	336,6	347,2	399,0
Tapoca	4,7	—	354,7	359,4	412,0
Polvilho	—	—	348,5	348,5	408,8

(1) Anchieta, *l. c.*, 427; Cardim, *l. c.*, 69; Gandavo, *o. c.*, 95.

(2) *L. c.*, 43.

(3) Antônio Blasquez, *Cartas Avulsas*, cit., 313.

Descascavam os tupís as raízes de mandioca com valvas de ostra; era, em seguida, o alimento lavado e ralado na pedra. Espremida a *maniaca*, ou *maniqueira*, no tipiti, os selvicolas peneiravam e coziavam a massa em cubas ou frigideiras de barro. Durante essa operação as mulheres mexiam constantemente a vasilha, por meio de “cuias de cabaça”, das quais se serviam como se foram escudelas, até que a “farinha de pau” ou de “raiz” (*ui*) se tornasse enxuta e torrada. Na fabricação da farinha fresca, as raízes eram curtidas em água corrente; quando perdiam a casca, transformando-se em puba, os índios desfaziam a mandioca à mão e premiam-na no tipiti. Tomava o nome de carimã o processo de macerar a raiz, enxugá-la ao fogo, em cima de varas, “alevantadas três ou quatro palmas do chão”, rapar o defumado e socar a massa no pilão. A “farinha de guerra”, ou de “munição”, mais duradoura do que a de pau ou a de água, era o resultado da combinação dos dois processos mais comuns; transportavam-na os indígenas “às costas, ensacada em fardos de folhas” (1). Essa é, ainda hoje, a farinha preferida no nordeste. A técnica permaneceu quasi a mesma da época da colonização; aperfeiçoaram-se, todavia, alguns instrumentos, como o ralo, que foi substituído pelo rodete ou caitetú. Os caboclos do Pará preferem a farinha de água: “A maceiração termina quando a mandioca larga a casca, sendo então transportada para cochos com água, onde permanece mais alguns dias. Depois de bem mole, é esmagada ou ralada e a massa colocada

(1) Cf. G. S. de Sousa, *l. c.*, 164 e seg.; Staden, *l. c.*, 141 e 142; Léry *l. c.*, 195 Gandavo, *l. c.*, 95; *Diálogos*, *cit.*, 176.

em longos tipitis cônicos, feitos de embira ou de taquara trançada. Esses tipitis têm um e meio e dois metros e outro tanto de comprimento e são pendurados na cumieira da casa depois de bem cheios, amarrando-se na sua extremidade inferior uma grande pedra. Quando a água da mandioca, chamada tucupí, cessa de escorrer, tiram a massa amilácea, e levam-na ao sol para secar, operação esta que termina ao forno. Resulta sempre uma farinha grossa, constituída de bolinhos duros, de difícil trituração da boca" (1).

Do aipim, que também pertence, como se sabe, ao gênero *Manihot*, faziam os tupis outra espécie de farinha mais adocicada (2); o suco espremido, "quasi tão branco e alvo como o leite", exposto ao sol, coagulava-se: quando o queriam comer, coziam-no em alguidares de barro. O fato de caber preferentemente às cunhãs mais velhas o preparo da farinha mostra a consideração em que era tido esse labor entre os nossos indígenas. Da mandioca faziam-se, demais, diversos sub-produtos (o mingau, o polvilho, o beijú ou tapioca) (3). *Masoca*, ou *pasoca*, chamava-se à mistura de farinha e carnes moqueadas.

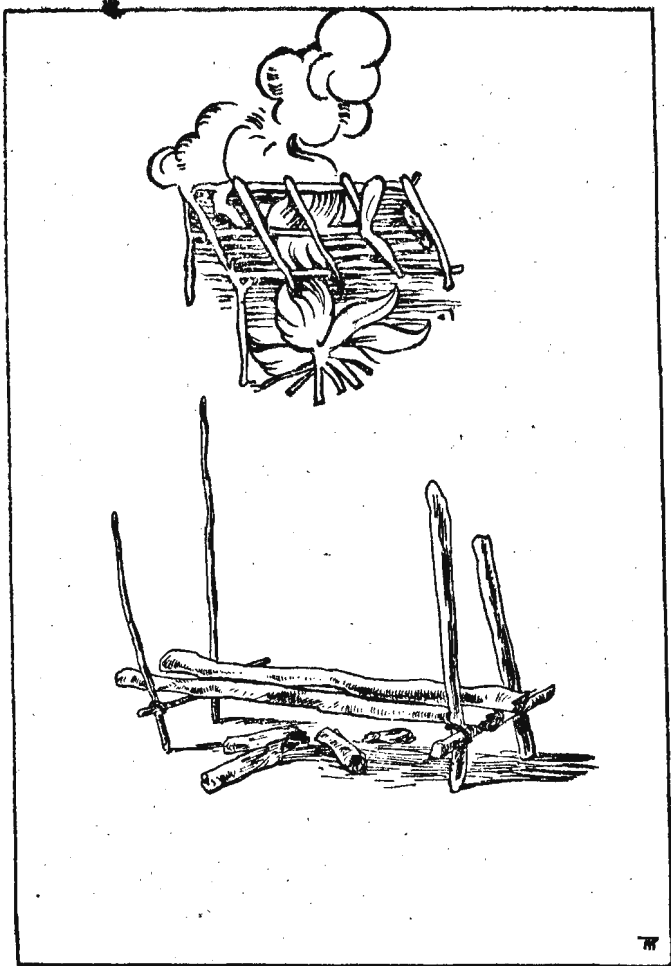
O milho era outro importante complexo indígena. Reduziam-no os índios a farinha, de que se faziam bolos (*pamonha*) (4). Comiam-no assado, cozido ou ainda em pipocas. Farinha fazia-se, também, do peixe, do qual se extraíam as espinhas e tor-

(1) H. C. de Sousa Araújo "Costumes Paraenses", em *Boletim Sanitário*, n. 5., Rio, 1924 (apud Gilberto Freire. *Casa-Grande & Senzala*, 135, Rio, 1934.

(2) G. S. de Sousa, l. c., 169; Léry, l. c., 196; Anchieta, l. c., 427.

(3) *Diálogos*, cit., 176 e seg.; Anchieta, l. c., 427; G. S. de Sousa, l. c., 164; Cardim, l. c., 70; Léry, l. c., 195.

(4) Léry, l. c., 197; *Diálogos*, cit., 180.



Moquém dos tupinambás, segundo H. Staden (o de cima) e moquém dos tagnanis e taitês (nambiquaras), de acôrdo com uma gravura da obra de Roquette-Pinto (Rondônia). Vê-se que a grelha dos índios da Serra-do-Norte é mais rudimentar que a dos tupinambás.

rava-se a carne ao fogo (*piracuf*) (1); os pequiti-nins, “embrulhados em umas folhas debaixo do borralho”, chamadas *muquecas*, eram transformadas em verdadeiros bolos ou maçarocas (2). Carços de algodão, pisados ou cozidos, reduzia o gentio a mingau. Característico da cozinha indígena era o moquém: quatro forquilhas de pau, em quadro, na “altura de dois pés e meio”, com varas atravessadas, nas quais se punha a carne ou o peixe, que ficava, assim, conservada por vários dias (3). O fogo lento assava o alimento, *que se virava, de meio em meio quarto de hora*, diz Léry (4). Instrumento idêntico, porém mais rudimentar, usavam os tagnanis e tauitês (nambiquaras) das cabeceiras do Roosevelt (5).

Os tupís faziam pouco uso do sal (6); os tupi-nambás do sul comiam-no, às vezes, por influência dos franceses, embora fabricassem êsse condimento do tronco de certa palmeira, que queimavam cortada em achas; da cinza, decoada e fervida, obtinha-se o precioso cristal (7). Processo

(1) Léry, l. c., 207 e 228. — “Muitas vêzes vêm á pescaria aqueles que moram longe do mar. Apanham muito peixe, secam-no ao fogo e o moem num pilão, fazendo uma farinha, que se conserva por muito tempo. Levam-na consigo e a comem com a farinha de raiz, pois que, se levassem o peixe apenas frito, não durava nada, por não o salgarem; ademais a farinha dá para maior porção de gente do que um peixe inteiro assado” (Staden, l. c., 140).

(2) G. S. de Sousa, l. c., 293. — Os índios amazônicos conhecem o processo da *mixira*, que é o preparo do peixe, feito pedaços, na própria banha, a fogo lento (Gilberto Freire, l. c., 139 e 140; E. Stradelli, l. c., 527). Cf. Marcgrav, l. c., 273: “*Minutiores Pisces, ut Piaba, Piquitinga, & Foliis herbaceis aut arboreis involunt & operiunt cineribus caldit, ita brevi tempore ad cibum parati sunt, licet neque cocti neque assi dici possint*”.

(3) Marcgrav, l. c., 273. Cf. Abbeville, l. c., 341.

(4) L. c., 207; cf. ainda Staden, l. c., 144.

(5) O moquém quadrangular é empregado apenas pelos grupos culturalmente mais avançados (Roquette-Pinto, *Rond.*, 305).

(6) Manuel Aires do Casal, *Corografia brasileira*, I, 44, Rio, 1845; Léry l. c., 207; Staden, l. c., 140.

(7) Staden, l. c., 143.

mais comum de obter o sal, usado pelos tupis, era represar a água do mar (1), ou mesmo fazê-la ferver em recipientes próprios (2). O sal, entretanto, era empregado de mistura com pimenta pilada (*juquirai*) (3) e tomado alternativamente, em pitadas (“dois dedos de cada vez”, nota Léry), com os pedaços do alimento (4).

A pimenta constituía o principal tempêro do índio (5), que dela se servia com farinha à falta de outra coisa (6). “Mais gostosa que todas”, no dizer de Gabriel Soares de Sousa, era a *cumarim* (*Caps. baccatum*, L.), objeto mesmo do comércio incipiente da colônia (7). Entre os ingredientes nativos podemos mencionar o *nambí*, erva semelhante ao coentro e ardente como o mastruço, com que as mulheres temperavam seus manjares (8).

As atividades culinárias da cunhã tupí não se limitavam ao arranjo dos utensílios da cozinha e ao

(1) Léry, *l. c.*, 247 e 248; G. S. de Sousa, *l. c.*, 146.

(2) Thevet, *Les Singularitez*, cit., 303.

(3) Assim escreve G. S. de Sousa, *l. c.*, 176. E' a “jequitaia”, pimenta molida, cujo suco, espremido e misturado á seiva da mandioca, constitue o “tucupl”, condimento dos nortistas (Hoehne, *l. c.*, 145). Cf. Marcgrav, *l. c.*, 273.

(4) Léry, *l. c.*, 248; Abbeville, *l. c.*, 354; E'vreux, *l. c.*, 12; Thevet, *Les Singularitez*, cit. 303.

(5) Staden, *ib.* — *Arumbé* (massa de mandioca puba, curada ao sol com pimenta malagueta) era usado como tempêro (Stradelli, *l. c.*, 381); a pimenta era também a base da *quinha-pira*, mólho feito de caldo da carne ou do peixe (*ib.*, 504).

(6) G. S. de Sousa, *l. c.*, 176. — Sigaud attribue a disenteria dos nossos índios ao abuso do gengibre, da pimenta e do limão (*apud* Gilberto Freire, *l. c.*, 141). Não tem nenhum valor tal afirmativa. O limão era exótico (Anchieta, *l. c.*, 429); do mesmo modo o gengibre, segundo parece, muito embora Elias Herckmans, já em 1639, dissesse *ser tão comum tal especiaria que ninguém se dava ao trabalho de juntá-la* (*l. c.*, 276). Não consta, aliás, que os indígenas usassem, sem moderação, desses condimentos. A disenteria é um sintoma provocado por causas etiológicas diversas (bacilos, amebas, flagelados, infusórios, helmintos). O contágio pode operar-se por qualquer veículo contaminado, de preferência a água e as verduras cruas.

(7) Staden, *l. c.*, 88.

(8) G. S. de Sousa, *l. c.*, 193.

fabrico das farinhas ou produtos similares. Caba-lhe, ainda, assar as abóboras, o cará, o mangará, a batata; partir os cocos da pindoba; colher o amendoim; apanhar os ovos das rolinhas e pombas; preparar os mariscos e os caldos; moquear ou cozer a veação (pacas, onças, tapiruçús, tatús, macacos, etc.). No rol dos alimentos indígenas, muitos dos quais exigiam preparação, podemos incluir as cobras, os sapos, as lagartas e os ratos (1). Entre as lagartas encontrava-se o "bicho de taquara" (*Myelobia smerintha*), cujas larvas vivem da celulose interna do colmo dos bambús (2). Petisco muito apreciado eram as içás ou tanajuras. "Por ver quando elas saem de suas cavernas ajuntam-se as aves, ajuntam-se os índios, que ansiosamente esperam êste tempo, tanto homens conio mulheres; deixam as suas casas, apressam-se, correm com grande alegria e saltos de prazer para colher os frutos novos, aproximam-se das entradas dos formigueiros e enchem de água os pequenos buracos

(1) Léry, *l. c.*, 210 e 211; Anchieta, *l. c.*, 43 e 114; Marcgrav, *l. c.*, 273 G. S. de Sousa, *l. c.*, 267; Cardim, *l. c.*, 165; S. de Vasconcelos, *l. c.*, p. 52 do *Liv. Prim. das Notícias*. — A respeito dos nambiquaras, diz Roquette-Pinto: "De um modo geral, pode dizer-se que os nambiquaras comem tudo; não respeitam certas espécies animais, como fazem alguns índios. Um mosquito que apanhem sobre o corpo, um piolho, um gafanhoto, uma lagartixa que passa correndo, nada escapa. Alguns costumam andar com uma vara, para matar as cobras que vão encontrando; assam os ofídios no borralho e comem com prazer a iguaria. Só o estômago das vítimas, depois de assadas, rejeitam" (*Rondônia*, cit., 226). É interessante, a propósito, lembrar as seguintes palavras de Gabriel Soares de Sousa, referentes às mulheres tupinambás: "As fêmeas dêstes gentios são muito afeiçoadas a criar cachorros para os maridos levarem à caça, e quando elas vão fora levam-nos às costas; as quais também folgam de criar galinhas e outros pássaros em suas casas. As quais, quando com seu costume, alimpam-se com um bordão que têm sempre junto de si, que levam na mão quando vão fora de casa; e não se pejam de se alimparem diante de gente, nem de as verem comer piolhos, o que fazem quando se catam nas cabeças umas das outras; e como os encontra a que os busca, os dá à que os trazia na cabeça, que logo os trinca entre os dentes; o que não fazem pelo comer, mas em vingança de as morderem" (*l. c.*, 320 e 321). Cf. H. Staden, *l. c.*, 150,

(2) Saint-Hilaire, *l. c.*, I, 432 e seg.

que elas fazem, onde, estando, se defendem da raiva dos pais e apanham os filhos que saem das covas, e enchem os seus vasos, isto é, certas cabacas grandes, voltam para casa, assam-nas, em vasilhas de barro e comem-nas; assim torradas, conservam-se por muitos dias, sem se corromperem” (1).

Pertencia ainda às mulheres o fabrico das bebidas. Cortadas as raízes de mandioca em rodellas, coziam-nas em grandes potes, e, depois que esse alimento esfriava, acocoravam-se as cunhãs ao redor das cubas e mascavam as raízes (2). A salivação, *que tinha por fim dar mais gôsto à bebida, ou pôr-lhe a virtude* (3), seguia-se nova fervura: aí era preciso mexer bem a salsada com um pau. Isso feito, despejavam a beberagem em vasilhas especiais, meio enterradas no solo, onde permaneciam durante dois dias (5). A mandioca própria para a fabricação do vinho era o aipim, que os índios, no dizer de Gabriel Soares de Sousa, plantavam de preferência para tal fim. Vinho se fazia ainda do abacaxí, ou ananás, da mangaba,

(1) Anchieta, *l. c.*, 122; “e estas formigas comem os índios torradas sôbre o fogo, e fazem-lhes muita festa” (G. S. de Sousa, *l. c.*, 274).

(2) Staden, *l. c.*, 145; Léry, 199. Segundo Marcgrav, eram as velhas que faziam a mastigação (*l. c.*, 274).

(3) G. S. de Sousa, *l. c.*, 318. e Anchieta, *l. c.*, 330. — “O mastigar por moças, dando mais gôsto, não é galanteio indígena: a saliva ajuda á saccharificação do amido, pelo fermento; é este fermento que faz *ferver* a bebida, e não o fogo, como, inadvertidamente, se poderia supor; há produção de gases e elevação de temperatura, o que esquentava a bebida” (Notas à pág. 74 das *Cartas Avulsas*, cit.). Léry diz que os franceses procuraram fabricar o cauim sem a mastigação; “mas, para dizer a verdade, a experiência mostrou que, assim feita, a potagem não era boa” (*l. c.*, 204).

(4) Nessa ocasião, costumava-se deitar á beberagem um pouco de farinha de milho (Abbeville, *l. c.*, 350).

(5) Staden, *ib.*; Anchieta, *l. c.*, 330.



Cunhãs tupinambás preparam bebidas fermentadas
(segundo H. Staden).

da pacova, da jahoticaba, do cajú, da batata, do genipapo (1).

O cauim fabricava-se também com as bagas de milho, bebida “turva e espessa como borra”, da qual havia duas qualidades, — a vermelha e a branca (2). A fruta era aguardada ansiosamente pelos tupís, em agosto e em novembro, época das

(1) *L. c.*, 63. Cf. G. S. de Sousa, *l. c.*, 169, 178 e 195; Cardim, *l. c.* 58, 60 e 71; Gendavo, *l. c.*, 51; Marcgrav, *l. c.*, 274; Abbeville, *l. c.*, 348; Evreaz, *l. c.*, 253 e 349; Nicuhofs, *l. c.*, 211 e seg.

(2) Léry, *l. c.*, 200.

safras, prenúncio das façanhas belicosas (1). A salvação cabia preferentemente às virgens da tribo; se, todavia, qualquer mulher casada tomava parte nas operações da indústria guerreira, exigia-se-lhe alguns dias de abstinência sexual, "*autrement se bruuage ne pourrait jamais acquerir perfection*". O cuim, ou *chicha*, dos chiriguanos faz-se com o milho; nas regiões onde habitam êsses índios, não existem os anarcários (2).

Essa importância dada ao cauim explica-se, em parte, à custa do poder mágico atribuído à beberagem, pai da alegria, signo da fartura, condão da força mística que protege o ser humano contra as insídias da vida. Nenhuma empresa coletiva (caça, pesca, guerra, etc.) era possível sem a participação do princípio divino emanante do precioso licor.

Os tupi-guaranis não guardavam método na alimentação. Cardim assim os descreve: "Êste gentio come em todo o tempo, de noite e de dia, e a cada hora e momento, e como tem que comer não o guardam muito tempo, mas logo comem tudo o que têm e repartem com seus amigos" (3). Durante o repasto, feito de ordinário em silêncio, não bebiam (4); não comiam, do mesmo modo, enquanto estavam entregues às suas beberagens. (5). Após as refeições, limpavam as mãos nos "cabelos, corpo e paus", segundo uma frase do referido jesuíta. Os principais recebiam, deitados em rêdes, os alimentos; as demais pes-

(1) Staden, *l. c.*, 58.

(2) Anchieta, *l. c.*, notas de A. de Alcântara Machado à pag. 456.

(3) *L. c.*, 164 e 165; Marcgrav, *l. c.*, 273.

(4) Loreto Couto, *l. c.*, 62; Thevet, *Les Singularitez*, cit., 148.

(5) Fr. V. do Salvador, *l. c.*, 53; G. S. de Sousa, *l. c.*, 318 e 319; Cardim, *l. c.*, 165; "mas depois de comer bebem água, ou vinho",

soas da família (mulheres, filhos, parentes, servos ou escravos) no chão, sentados ou acocorados em roda da vasilha comum, com as costas para o fogo; se o alimento era insuficiente, repartia-o pessoalmente o chefe. A caça não era esfolada. Chamuscavam os índios o pêlo ao fogo, ou tiravam-no à custa de água quente, com as tripas "mal lavadas". Não se escamava, do mesmo modo, o peixe (1). Interessante a prática de atirar o bolo farináceo à boca, que Léry observou com admiração: ainda que o joguem de muito longe, diz o pastor francês, "acertam na boca com tal destreza que não perdem um só farelo" (2).

E quanto aos gês e cariris?

Fernão Cardim pinta-nos os aimorés em bandos predatórios, sem roças nem embarcações, comendo crua a mandioca (3); êsses indígenas, segundo frei Vicente do Salvador, "onde quer que lhes anoitece, debaixo das árvores limpam um terreiro, no qual, esfregando uma cana ou frecha com outra, acendem lume, e o cobrem com um couro de veado pôsto sôbre quatro forquilhas, e ali se deitam todos a dormir com os pés para o fogo, dando-lhes pouco, como os tenham enxutos e quentes, que lhes chova em todo o corpo" (4).

(1) G. S. de Sousa, l. c., 317 e 318; fr. V. do Salvador, l. c., 56.

(2) L. c., 196. — "*Lorsqu'une femme chiriguano vous offre un plat de haricots ou de viande, elle met toujours à côté de vous de la farine de maïs. Il n'est pas facile de la manger selon les règles; les indiens, eux, en prennent de fortes pincées entre les doigts e les lancent avec une merveilleuse adresse dans la bouche*" (Métraux, "Études sur la civilisation des indiens Chiriguano", cit., 360). Cf. Margrav, l. c., 273.

(3) L. c., 198 e 199. Cf. ainda pág. 71 e 103. A mandioca devia ser o al-pim (*Manihot dulcis*, Pax.), que os gês distinguiam das demais variedades pela conformação dos frutos, pelo tamanho das anteras e pelo porte geral da fruta,

(4) L. c., 54.

Os indígenas do nordeste, do mesmo modo, eram considerados povos nômades, que não lavravam nem se preocupavam com o dia seguinte: à falta de alimento, jejuavam, apertando o ventre com cascas de árvore (1). Os índios maracás, descritos por Gabriel Soares de Sousa, conheciam, porém, a coivara e grangeavam a terra; outros grupos de tapuias dormiam em rêdes, “com fogo à ilharga”, “em casas bem tapadas pelas paredes e armadas de pau a pique a seu modo, muito fortes” (2).

O fato de os tapuias distinguirem a mandioca inócua, leva-nos à conclusão de que êsses grupos indígenas, afora a caça e a pesca, sabiam, em suas colheitas, aproveitar maravilhosamente as formações xerófilas, típicas das catingas nordestinas, cujas partes hipógeas, em regra, “desenvolvem-se em xilópodos, ou apresentam bulbos, rizomas ou túberas”, tais como a faveleira, o imbú, a macambira, o joazeiro. E’ sabido mesmo que os tapuias do nordeste manipulavam farinha de uma raiz, chamada “attouh”, esmagada pelas velhas mulheres em pedras. Da massa, dêsse modo batida, faziam uma espécie de pão, cozido em cinzas; a fécula, contida no suco, que extraíam, transformava-se em farinha fina, própria para a fabricação dos mingaus (3). Cozia-se a carne em fornos subterrâneos (4). Assim, embora mais ru-

(1) Herckmans, *l. c.*, 282.

(2) G. S. de Sousa, *l. c.*, 350 e seg.

(3) Barlaeus, *l. c.*, 251 e seg. — “Conhecem e obtêm uma certa raizinha que tem a grossura da palha e um pé de comprimento; entregam-no às mulheres para a mastigarem, elas para isso se reúnem e, em sendo a raiz bem mastigada, fazem uma beberagem (Herckmans, *l. c.*, 287).

(4) Barlaeus, *l. c.*, 251, Cf. o que dissemos a propósito do *paparuto* fabricado pelos gês de Indianópolis (Maranhão) e de Craonópolis (Goiaz), em *Indígenas do Nordeste*, *l. c.*, I, 214 e 215.

dimentar que a dos tupis, a cozinha dos gês e dos cariris compunha-se de numerosos utensilios, a saber, raspadores, abanos, pinças de bambú, cabaças, grelhas de moquear, fornos subterrâneos, etc. Os tapuias do nordeste "*habent unam atque alteram ollam ex argilla factam, qua utuntur ad coquendum*" (1).

Atualmente, que os tapuias já praticam incipiente agricultura (milho, mandioca, batatas, laranjas, bananas, abacaxis), o aparelhamento culinário, como é natural, tornou-se mais complexo e variado (2). A farinha de mandioca é usada pelos macunis (Minas-Gerais) no preparo do jacú; os coroados descritos por Spix e Martius também manipulam farinha do mesmo alimento, assim como os caingangues (Santa-Catarina), de que nos fala Simoens da Silva (3), e os craôs de Indianópolis (município de Pedro-Afonso, em Goiaz). Os caingangues de São-Paulo (Missões), em tempo de penúria, fazem farinha de *pindó*.

O forno subterrâneo é o utensilio culinário mais característico dos gês. Cava-se um buraco no chão,

(1) Marcgrav, l. c., 271. Refere-se o autor, talvez, aos cariris.

(2) A respeito do assunto, cf.; Ploetz & Métraux, l. c., 166 e seg.; H. v. Ihering, "Os botocudos do Rio Doce", em *Rev. do Mus. Paul.*; VIII, 42, São-Paulo, 1911 e "A Antropologia do Estado de São-Paulo", cit., 212; A. C. Simoens da Silva, "A tribo dos índios crenasques", etc., em *An. do XX Cong. In. de Amer.* I, 70, Rio, 1924 e *A tribo caingangue*, cit., 26; Wied-Neuwied, l. c., 20 e seg.; H. H. Manizer, l. c., 259; Saint-Hilaire l. c., I, 130 e seg. e II, 55 et passim; Métraux, "Les Indiens Kamakan", cit., 255; J. B. v. Spix & C. F. v. Martius, l. c., I, 367 et passim; W. C. v. Eschwege, l. c., I, 113 e seg.; A. d'E. Taunay, l. c., 577; Juan B. Ambrosetti; "Los índios Kaingángues., etc., cit., II, 326 e seg.; J. M. de Paula. "Memória sobre os botocudos do Paraná e Santa-Catarina" etc., em *An. do XX Cong. In. de Amer.*, 120 e seg., Rio, 1924; Teodoro Sampaio, l. c., 153.

(3) Os caingangues dos rios Plate e Itajaí (Santa-Catarina) fabricavam, também, farinha de pinhão. Os pinhões, postos em balaços forrados de folhas de coité, são mergulhados na água dos remanços do Plate e do Itajaí, de onde só se retiram após uma semana. Reduzem-nos os índios, em seguida, à farinha, que comem em "suculentos caldos e em bolos" (Simoens da Silva, *A Tribo Caingangue*, cit., 17)

não muito profundo, mas bastante espaçoso, cujo leite forram, sucessivamente, de camadas de madeira e de pedra. A madeira é, em seguida, queimada, e, na pedra bastante aquecida, estendem a carne, em mantilhas, protegida por folhas. Algumas vezes, como acontece entre os craôs de Indiauópolis, *v. g.*, envolve-se o alimento em pastas de farinha de mandioca. E' o *paparuto*. Usam ainda forno subterrâneo os botocudos (Eschwege), os caingangues (Ihering e Ambrosetti), os craôs do rio Preto (T. Sampaio) e tantos outros gês. A batata, o milho, etc., podem passar pelo mesmo processo; comumente, porém, cozem êsses alimentos em cinza quente (M. de Wied-Neuwied). O espeto também ocupa lugar importante na cozinha dos tapuias e encontra-se entre os botocudos, os coroados e os purís; nesse instrumento assam em geral a carne com o próprio pêlo. Nada se perde (cabeça, intestinos, ossos). Secam-se as tripas em paus especialmente escolhidos para tal fim. Pilões cavados em troncos de árvore, panelas de terra cozida, ralos, almofarizes, cabaças de sapucaia, vasos de bambú (1), — completam, afinal, o serviço necessário ao preparo da alimentação tapuia. E' verdade que alguns grupos, como os caingangues e os aveicomias, conheciam o moquém.

As larvas das abelhas, os bichos da taquara, etc., não são desdenhados pelos gês, os quais se mostram tão gulosos dêsses alimentos quanto os tupi-guaranis. "*Quand le Kamakan va tirer du*

(1) "*Les Indiens cuisent, en outre, des fèves, du riz, du poisson; pour cela ils se servent d'un gros bambou dont ils font un vase qu'ils placent incliné sur le feu, avec de l'eau, et où ils plongent ce qu'ils veulent cuire: le bambou vert ne brule qu'à l'exterieur et l'eau y bout très bien. Quand le manger est cuit, ils fendent le bambou et s'en servent comme d'assiettes*" (Manizer, l. c., 259). O recipiente de taquara é instrumento característico da cozinha gê. Usam-no, p. e., os purís e os aveicomias.

miel dans le bois, il enlève une à une les petites mouches blanches qu'il y a dans les rayons et les mange l'une après l'autre. Le Kamakan mange aussi et trouve excellents les vers des bois, les fruits et tout ce qu'il attrape", — observa o explorador francês J. B. Douville (1).

Entre os tapuias, certas atividades culinárias, como o preparo da carne, pertenciam aos homens. Em contraposição, o fabrico de fogo cabia, em regra, às mulheres. A técnica era a mesma dos tupi-guaranis: friccionar, por rotação, um pau (gameleira, imbaúba, imburana (2) em outro. Por causa da dificuldade da operação, revessavam-se, freqüentemente, as mulheres. A serradura incandescente, saindo pelo entalhe lateral do aparelho, comunicava-se à erva seca, ou à isca de estopa, que se punha nas proximidades do ponto de fricção. Afim de evitar o labor fatigante desse processo, os gês costumavam transportar, em suas expedições, tições metidos em panelas, ou em gomos de taquara, cuidadosamente forrados de barro (3). A técnica da serragem, embora raríssima, foi verificada entre os gês por K. v. Koenigswald.

A acreditar em Gabriel Soares de Sousa, os tapuias conheciam o sal, que adquiriam queimando ou cozendo *serras de salitre* (4). Maximiliano de Wied-Neuwied não encontrou, todavia, esse condimento entre os botocudos (5).

(1) Métraux, "Les Indiens Kamakan", etc., cit., 255.

(2) A imburana é o material empregado na fabricação dos bastões igníferos (sertões de Canindé, Piauí), — informa Roquette-Pinto, *Seixos Rolados*, cit., 67.

(3) K. v. Koenigswald, "Die Coroados in südlichen Brasilien", *Globus*, Braunschweig, XCIV, 27, 1908 (*apud* Ploetz, l. c., 165).

(4) L. c., 353.

(5) L. c., II, 32. Cf. Manizer, l. c., 259.

Os gês, segundo Paul Ehrenreich, não usavam bebidas propriamente alcoólicas, a exemplo dos bacairís do alto Xingú, que K. v. d. Steinen encontrou na ignorância do processo de fermentação das bebidas. Quando muito, os tapuias conheciam o hidromel, ou coisa semelhante (1), como acontece, ainda hoje, entre os botocudos descritos por Manizer. Mesmo quando já conheciam a fabricação do cauim, vemo-los, frequentemente, adjudicar o mel àquela bebida (assim praticam os botocudos de Santa-Catarina e do Paraná, conhecidos, também, pelo nome de avei-comas). Na atualidade, os tapuias fazem bebidas fermentadas de diversas espécies, tais como: a aguardente (2); o aluá, que é extraído do arroz (3); "*la bière de mamons*" e "*la bière de maïs*"; (4); o cauim, ou *chicha*, feito com a mandioca ou milho, etc. (5). Os camaçãs, estudados por M. de Wied-Neuwied, preparam o cauim mascando o milho e a batata, que, em seguida, põem a fermentar em um tonel feito do caule da barriguda.

Pouco sabemos, afinal, em relação à cozinha dos carirís. Referindo-se aos teremembés, diz Yves d'Évreux: "Não conduzem após si muita bagagem, pois contentam-se com seus arcos, flechas, machados, um pouco de *cauim*, algumas cabaças para guardar água e umas panelas para cozinhar a comida".

(1) Barlaeus, *l. c.*, 251.

(2) Simoens da Silva, *A tribo catngangue*, cit., 18.

(3) *Ib.*

(4) Métraux, "*Les Indiens Kamakan*", cit., 256.

(5) Métraux, *ib.*; J. B. v. Spix & K. F. Martius, *l. c.*, 371; Simoens da Silva, *ib.*



Adornos dos lábios e faces, — tembetás e botoques, —
usados pelos tupinambás (segundo H. Staden).

II. A VIDA ECONÔMICA

(continuação)

8. Os narcóticos

O tabaco era usado imoderadamente pelos tupi-guaranis. Colhiam a planta, secavam-na, dependurada nos varais de suas ocas, após o que, metida em canudos, ou “cangueiras” de folhas, punham fogo a uma das pontas dessa espécie de charuto e, pela outra, sorviam-lhe o fumo (1). Afirmavam os índios que, quando sentiam falta de alimento, o tabaco matava-lhes a fome e a sede, motivo pelo qual o traziam sempre

(1) Léry, *l. c.*, 245; G. S. de Sousa, *l. c.*, 200; Thevet, *Les Singularitez*, *cit.*, 158; Cardim, *l. c.*, 76.

consigo (1). Léry observou que as mulheres tupinambás não tinham o hábito do fumo. Günther Stahl afirma que o uso do tabaco, em forma de cigarro ou charuto, é peculiar aos auetás, jurunas, apiacás, mundurucús, pausernas, guaraiús e chiriguanos (2); como, também, aos tembés, amanajés, chipaias, cocamas e oiampis. Em virtude do abuso do *petim*, ou *petume*, ou ainda *pitima*, chamavam-se de petiguaras algumas importantes famílias típicas da era da colonização (3).

O tabaco, no dizer de Ferdinand Denis, era sagrado entre todas as tribus tupis (4), não só por suas propriedades medicinais, como, também, por causa das condições místicas, que lhe eram atribuídas. Enchendo de fumo um caule de bambú, fumigava o pagé os selvagens e dizia-lhes:

— Recebei a fôrça de meu espirito (5).

Tinha-se mesmo por necessário ao defunto, junto do qual (afirma fr. Vicente do Salvador)

(1) G. S. de Sousa, *l. c.*, 200; "então chegam fogo à ponta mais fina, acendem-na e põem a outra ponta na boca para tirar a fumação, que, não obstante lhes sair pelas ventas e pelos opérculos dos lábios, todavia os sustenta de tal forma que passam três ou quatro dias sem alimentar-se com outra qualquer coisa, principalmente se vão à guerra, e se a necessidade obriga-os a essa abstinência" (Léry, *l. c.*, 245).

(2) "Der Tabak im Leben südamerikanischer Völker", em *Zeit. f. Ethn.*, LVII, 136, Berlin, 1925 (apud Métraux, *La civilisation matérielle*, cit., 116). — Uma das mais completas bibliografias sobre os produtos excitantes do índio americano vamos encontrar em L. Pericot y García, *América indígena*, 201, Barcelona, 1936.

(3) "Autores ha que escreveram *potiguaras* que vale dizer — comedores de camarões; mas Duarte Coelho, donatário primeiro de Pernambuco, escreveu *pitinguaras* e Antônio Knivet, que viu esse gentio, descreve-o como tendo o hábito inveterado de trazer uma folha de fumo entre o lábio e os dentes, donde lhe descia a baba pelo furo do beijo, daí o nome *petinguara*, que quer dizer *mascador de fumo*" (T. Sampaio, "Os naturalistas viajantes dos séculos XVIII e XIX e o progresso da etnografia indígena no Brasil", em *R. T.*, tomo especial, parte II, 592, 1915).

(4) Évreux, *l. c.*, notas à pág. 310. — O mesmo sucede entre os tapuias, cf. Barlaeus, *l. c.*, 254.

(5) Évreux, *l. c.*, 273; Léry, *l. c.*, 281.

“punham “de comer em um alguidar e a água em um cabaço, e na mão uma cangueira, que é um canudo feito de palma cheio de tabaco” (1). Em breve, os colonos aprenderam a abusar da *Nicotiana*; a seu respeito dizia Fernão Cardim, que escreveu na segunda metade do século XVI: “é uma das delícias, e mimos desta terra, e são todos os naturais, e ainda os portugueses perdidos por ela, e têm por grande vício estar todo o dia e noite deitados nas rêdes a beber fumo, e assí se embebedam dele, como se fôra vinho” (2). As autoridades eclesiásticas condenavam o hábito de *beber fumo*, “na qualidade de rito gentílico, pois outro tanto faziam os feiticeiros”, segundo a frase de J. Lúcio de Azevedo, muito embora em Portugal Damião de Góis atribuisse à planta virtudes maravilhosas, a ponto de dar-lhe o nome de “erva santa” (3). O governador Duarte da Costa, de fato, em carta de 1555, exprobrava o bispo d. Pero Sardinha pela excomunhão que esse prelado apregoara contra o donatário do Espírito-Santo, cujo crime único era “beber fumo”, “hua mezinha que nesta terra sarava os homens e as alimárias de muitas doenças”.

Os tapuias do nordeste fumavam igualmente como os tupi-guaranis e conheciam mesmo o cachimbo (4). Entre os retratos de selvagens brasileiros, existentes no Museu Etnográfico de Copenhague (século XVII), outrora pertencentes à coleção do príncipe João Maurício de Nassau-

(1) L. c., 63.

(2) L. c., 76.

(3) *Épocas de Portugal Económico*, 281, Lisboa, 1929. — Cf. *Diálogos*, cit., 103 e 200; Cardim, l. c., 75; G. S. de Sousa, l. c., 200.

(4) *Marcgrav*, l. c., 274.

Siegen, figura o de um tapuia, que fuma longo cachimbo (1).

Tal instrumento será de procedência postca-bralina? E' difícil responder. A tal respeito, confira-se Nordenskiöld, *Eine geographische und ethnographische Analyse der materiellen Kultur zweier Indianerstämme in El Gran Chaco* (Göteborg, 1922). Cachimbos de diferentes tipos são encontrados entre os cainguás, os chiriguanos e os guaraiús.

Como acontecia entre os tupi-guaraní, o tabaco representava, para os gês, um ingrediente terapêutico e mágico. Os camacãs, atualmente, à falta da preciosa solanácea, empregam plantas substitutivas (2). Os nambiquaras, que têm tantas afinidades lingüísticas e etnográficas com os gês-botocudos, conhecem o tabaco: secam as folhas em duas talas de madeira, e, quando querem fumar, "tomam de uma e a desfiam com os dedos, envolvendo o pó em outra folha de uma árvore que os cocozús denominam *enandzú*" (3).

Entre os narcóticos incluiremos: a) o *paricá*, usado pelos omáguas (La Condamine) e maués (Henry Walter Bates); b) o *guaraná*, do qual faz menção João Filipe Betendorf (4); c) e o *bicho de taquara*, cuja propriedade estupefaciente era conhecida por numerosos grupos ameríndios (5).

(1) Ehrenreich, "Sobre alguns antigos retratos de índios sul-americanos", cit., 29, est. 5.

(2) Cf. Manizer, l. c., 260; Eschwege, l. c., I, 136; Pedro Lozano, *Historia de la Conquista del Paraguay*, etc. I, 427.

(3) Roquette-Pinto, "Rondônia", cit., 235. — O tabaco usado pelos nambiquaras é a *Nicotina tabacum*, L.; mas Hoehne diz ter encontrado culturas do *Solanum mammosum*; L., nas imediações de uma aldeia desse grupo (l. c., 166).

(4) "Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão", em R. T., LXXII, 1.ª parte, 36 e seg., 1910.

(5) Saint-Hilaire, l. c., I, 423 e seg. e II 169.

A respeito dêsse último narcótico, diz A. de Saint-Hilaire que, quando o amor lhes causava insônias, os indígenas devoravam os maravilhosos vermes e caíam em profundo e duradouro sono, no qual se sentiam em um como éden florestal, pejado de exóticos frutos...

9. O traje e os adornos corporais

A *epilação*, o *penteado*, a *tatuagem*, as *pinturas*, certos *ornamentos* (*labiais, auriculares, de plumas*), os *colares*, etc., nem sempre tomavam formas características e próprias dos grupos indígenas, que habitavam o nordeste brasileiro.

A epilação, por exemplo, era a regra para quasi todos os ameríndios do continente cis-istmico. Praticavam-na os tupi-guaranis, tanto os homens como as mulheres: arrancavam os pêlos da barba, das pálpebras, dos supercílios, do púbis (1), do corpo em geral, com as unhas, enquanto ignoravam o uso das pinças, que provavelmente os colonos introduziram na América (2). Do mesmo modo os demais índios (gês, cariris, etc.) (3), tais como os papanases do Espírito-Santo, os tapuias

(1) G. S. de Sousa, l. c., 312 e 313; Cardim, l. c., 168; Thevet, *Les Singularitez*, cit., 152; Abbeville, l. c., 312; carta de Pedro Vaz de Caminha, em *Hist. da Col. Port. do Brasil*, cit., II, 91 e 95; Léry, l. c., 189.

(2) Léry, l. c., 181. — Na epilação dos supercílios, empregavam os tupis às vezes, lascas de taquara (Thevet, *Les Singularitez* cit., 152) ou de cristais (Staden, l. c., 70).

(3) Herckmans, l. c., 280. — Nóbrega, l. c., 98, diz que os aimorés traziam barba como os cristãos. Ter-se-ia iludido o notável jesuíta com alguma falsa informação. Os atuais botocudos, descendentes daqueles índios, raramente usam barba (H. v. Ihering, "Os Botocudos do Rio Doce", cit., 40). Convém lembrar, a propósito, que algumas raras famílias tísticas deixam crescer a barba. Tais são os maués (J. B. v. Spix & K. F. v. Martius) e os guaraiús (Alcide d'Orbigny). — A depilação entre os cherentes é uma prática importante e realizada em tempo de lua minguante (Urbino Viana, l. c., 44).

descritos por Barlaeus, os botocudos, os camacãs, os caingangues (1).

A cabeleira merecia especial cuidado por parte dos nossos índios. As mulheres tupinambás usavam geralmente cabelos compridos (2), os quais, algumas vezes, prendiam nas horas de trabalho (3) e untavam com óleos de côco; só os tosquiavam em caso de nojo, ou na ausência dos maridos (4). Obtinham pentes de *anhangaguabo* (5), utensílio provavelmente semelhante ao *halatzü* dos índios da Serra-do-Norte ou ao *Stäbchenkamm* dos parintintins, auetós, jurunas e camaiürás, ao qual se refere o padre Schmidt (6). Entre algumas famílias tupi-guaranis, o penteado feminino aparece diferente do descrito pelos cronistas tradicionais (Léry, Gabriel Soares de Sousa, etc.). A relação desses estranhos penteados vem na obra notável de Métraux (*La civilisation matérielle*, cit., 183 e 184).

Os homens usavam as mais variadas formas de tonsura, distintivas da *nacionalidade*, no dizer

(1) Jean-Baptiste Debret, *Voyage pittoresque et historique au Brésil*, etc., I, 17, Paris, 1839; Ferdinand Denis & Hippolyte Taunay, *Le Brésil*, etc., IV, 12, Paris, 1822. Cf. ainda G. S. de Sousa, *l. c.*, 78; Barlaeus, *l. c.*, 257; Marcbrav, *l. c.*, 270; Wied-Neuwied, *l. c.*, II, 4; Ambrosetti, "Los indios Kaingãngues", 314.

(2) Cardim, *l. c.*, 168; Léry, *l. c.*, 143; Staden, *l. c.*, 149; carta de Pedro Vaz de Caminha, *ib.*, 91.

(3) Léry, *l. c.*, 189: "os entrançam algumas vèzes com um cordão de algodão tinto de vermelho"; Abbeville, *l. c.*, 312. — A trança era, em alguns casos, dupla e envolta por uma fita. G. S. de Sousa fala dessas "fitas como passamanes" (*l. c.*, 320), e, do mesmo modo, Marcgrav (*l. c.*, 270).

(4) ... "e nisto mostram terem-lhes amor e guardarem-lhes lealdade" (Cardim, *l. c.*, 168).

(5) G. S. de Sousa, *l. c.*, 220.

(6) Cf. Métraux, *La civ. matérielle*, cit., 185. — Os pentes usados pelos tupias nordestinos eram feitos de dentes de peixe, "*pectine à piscium dentibus*" (Barlaeus, *l. c.*, 250).

de Fernão Cardim. Dois tipos de tonsura, sobretudo, atraíam a atenção: o *cercilho* (também chamado *coroa de frade*) (1) e a *meia-lua*. No penteado à meia-lua, raspava-se a parte anterior e alta da cabeça, ao passo que o cabelo caía aparado, ao redor do pescoço; os instrumentos de tonsura eram a taquara lascada ou a "pedra cristal". Por bizarria, introduziam-se na cabeleira penas amarelas presas à custa de almécega (2). Outras numerosas variedades de penteados vamos encontrar entre os "tupinaês", os amoipiras, os mundurucús, etc.

No dizer de Paul Ehrenreich, a tonsura em "forma de prato", ou coroa de frade, era genuíno penteado tapuio (3). O *bonnet*, anota Elias Herckmans, é visto em um desenho, de origem holandesa, per-

(1) Cardim, *l. c.*, 168; Staden, *l. c.*, 147; Gandavo, *l. c.*, 53; G. S. de Sousa, *l. c.*, 312. Descrevendo os tupiniquins da bafa Cabrália, diz Pedro Vaz de Caminha: "E andavam tosquiados, de tosquia alta antes do que sobre-pente, de boa grandeza, rapados todavia por cima das orelhas" (*ib.*, 89). A coroa não era peculiar aos tupi-guaranis; vamos encontrá-la entre as mais diferentes famílias lingüísticas (M. Fernández de Enciso, *Descripción de las Indias occidentales*, p. XXIV, Santiago de Chile, 1897; Francisco Raimundo Ewerton Quadros, "Memórias sobre os trabalhos de observação e exploração efetuados pela Segunda Seção da Comissão Militar encarregada da linha telegráfica de Uberaba a Cuiabá, de fevereiro a junho de 1889", em *R. T.*, LV, 1.ª parte, 250, 1892; Anthony Knivet, "The admirable adventures and strange fortune of Master Antone Knivet", etc., em *Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes*, XVI, 254, Glasgow, 1906; Taribio de Ortiguera, "Jornada del río Marañon", em *Nueva Biblioteca de autores españoles*, II, 373, Madrid, 1909; M. de Wied-Neuwied, *l. c.*, II, 9; O. Canstatt, *Brasilien, Land und Leute*, 82, Berlin, 1877; J. B. v. Spix & K. F. v. Martius, *Reise in Brasilien in den Jahren 1817 bis 1820*, II, 480, Munich, 1823; W. C. v. Eschwege, *l. c.*, I, 122; A. d'E. Taunay, "Os Índios caingangues", *cit.*, 576. — "Lors de son fameux voyage sur le Xingú, K. von den Steinen put constater que les Indiens du Kuitsehu portaient la tonsure de Saint Pierre et les Suyá celle de Saint Paul, c'est-à-dire que les cheveux des premiers étaient coupés en couronne sur le sommet de la tête tandis que ceux des seconds étaient rasés sur sa partie antérieure. La tonsure de Saint Pierre était à la mode chez les Caingua, les Manitsauá les Kaingang ou Tupy du Paraguay, les Paressi et les Indiens de Santa Marta. Par contre, celle de Saint Paul était et est en usage chez les Guayaki, les Huarí, les Kayapó et les Carib de l'Orénoque" (Métraux, *La civ. mat.*, *cit.*, 181).

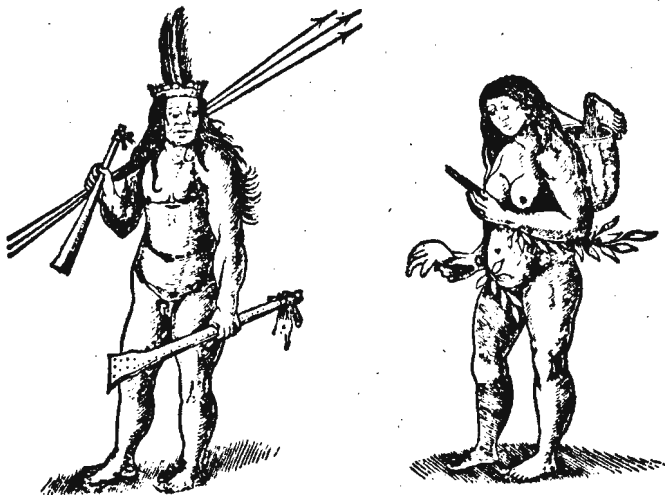
(2) G. S. de Sousa, *l. c.*, 312 e 313.

(3) "Sobre alguns retratos", *cit.*, 31.



Cabeça de gé nordestino, com o seu penteado em forma de prato, segundo a expressão de P. Ehrenreich. Desenho de origem holandesa, pertencente atualmente à Biblioteca Real de Berlim.

tencente à Biblioteca Real de Berlim, objeto de estudo de Paul Ehrenreich. O desenho representa um tapuia nordestino: convém notar, entretanto, que, em muitos outros casos, o nosso gê



Tapuias nordestinos (segundo Marcgrav). São cópias, um pouco modificadas (P. Ehrenreich), dos originals de Zucarias Wagner, ou reprodução dos quadros holandeses existentes no Museu Etnográfico de Copenhague.

deixava crescer posteriormente o cabelo (1), a ponto de cair-lhe o mesmo pela cinta (2). Esse tipo de cabeleira percebe-se claramente nos dois retratos de tapuias, existentes na obra de Marc-

(1) Herckmans, l. c., 279; "*Capillos captis ad humeros usque dependentes alunt, & inferius aequaliter praecidunt more rusticorum Sueviae*" (Marcgrav, l. c., 270).

(2) G. S. de Sousa, l. c., 352. — "No outro dia nos fomos e passámos muitos despovoados, especialmente um de vinte e três jornadas, por entre uns índios que se chamam tapuzas, que é uma geração de índios bestial e feroz; porque andam pelos bosques como manadas de veados, nós, com cabelos compridos como mulheres" (Nóbrega, l. c., 148).

grav, os quais são cópias, um tanto modificadas (Paul Ehrenreich), do *Zoobiblion* de Zacarias Wagner, ou reprodução, talvez, de alguma gravura do Museu Etnográfico de Copenhague: o diadema masculino, de-fato, foi arbitrariamente modificado pelo copista. Vem descrita, também, tal espécie de cabecleira em Barlaeus e em Nieuhofs. Atualmente, a calota ainda se encontra entre alguns botocudos, entre os coroados do Xipotó e entre os caingangues meridionais. Em muitos grupos, todavia, tal prática vai desaparecendo ou degenerando em tonsuras parciais (nuca, etc.). As mulheres tapuias, em regra, usavam cabelos longos e soltos.

A coroa, como vimos, parece ter sido um genuíno penteado tapuio e característico das tribus "*appartenant à une couche de civilisation archaïque*" (1). Seriam as áreas culturais gêns os centros de dispersão de tal prática ornamental? E' possível. Como explicar, porém, que o cercilho fôsse evidenciado no seio das tribus do Culi-seú, que K. v. d. Steinen descobriu, insuladas nas matas interiores do Brasil?

Adôrnos generalizados entre os indígenas do nordeste eram a pintura e a tatuagem.

Conheciam os tupis da costa, de ambos os sexos (as mulheres mais freqüentemente que os homens, diz Thevet) os mais variados labores pinturais. Algumas vezes eram apenas os pés e as faces que se tingiam de vermelho (2), e, em não raros casos, os braços e as pernas (3); havia oca-

(1) Ploetz, *l. c.*, 125

(2) G. S. de Sousa, *l. c.*, 315.

(3) Staden, *l. c.*, 148 e 149: "Pintam também um braço de preto e outro de vermelho, e do mesmo modo as pernas e o corpo"; Léry, *l. c.*, 182 e 183.

siões em que a pintura se estendia pela metade, ou mesmo por todo o corpo, menos em certas partes (o estômago, por exemplo) (1). Tomavam amiüdamente os desenhos formas complicadas, como sejam, ondas ou espirais, escaques, faixas, etc. Extraía-se a tinta do genipapo ou do urucú; em alguns casos do "tauá", como acontecia entre os indígenas dos sertões de Pernambuco e do Ceará (2). O genipapo, mastigado e espremido, reduzia-se à matéria corante, que tornava a pele negra por espaço de nove dias: "e só então é que se desmancha, e nunca antes dêste tempo, por mais que se lave", observa Hans Staden (3). A tinta encarnada era fornecida pelo urucú, colhido antes de sua deiscência: a semente, sêca ao sol, pilada e pulverizada, misturava-se ao lambarí (*tetragonopteros*) da capivara ou do jacaré, aos óleos vegetais, até tornar-se pastosa. A massa (assim o fazem os horros) era, então "tratada pela almécega líquida, substância aglutinante, secativa, aromática, que dá ao preparado a

(1) "Estava tinto de tintura vermelha pelos peitos e costas e pelos quadris, côxas e pernas até baixo, mas os vazios com a barriga e o estômago eram de sua própria côr". "Alf verieis galantes, pintados de preto e vermelho, e quartejados, assim pelos corpos como pelas pernas, que, certo, assim pareciam bem. Também andavam entre elles quatro ou cinco mulheres, novas, que assim nuas não pareciam mal. Entre ellas andava uma, com uma côxa, do Joelho até o quadril e a nádega, toda tingida daquela tintura preta, e todo o resto da sua côr natural" (carta de P. V. de Caminha, *ib.*, 92 e 93). — Cf. alda Cardim, *l. c.*, 66; Abbeville, *l. c.*, 316 e 317. "O urucú e o genipapo são duas matérias indispensáveis na vida dos tapirapés; homens e mulheres usam delas continuamente para pintar todo o corpo. Vêr, às vêzes, uma mulher sem pintura me causou a mesma impressão de vêr, em hora inconveniente, uma senhora civilizada num *négligé*" (Herbert Baldus, "Ligeiras notas sobre os índios tapirapés" em *Documentação Social*, n. 2 - Separata do n.º 16 da *Rev. do Arq. Mun. de São-Paulo*, 17, São-Paulo, 1935).

(2) "Informações sobre os índios bárbaros dos sertões de Pernambuco", em *R. T.*, XLVI., 2.ª parte, 105, 1883.

(3) *L. c.*, 175.

consistência de bolo e perfuma-o" (1). No dizer de A. Osório de Almeida, deve-se a propriedade interessante do fruto à "bixina", estudada por Chevreuil, insolúvel na água; ainda hoje, na América, essa substância serve de objeto comercial (para corar o arroz, para dar à margarina a côr amarela da manteiga) (2).

A universalidade dos corantes vermelhos deu lugar às mais desconcertantes hipóteses. Que seu uso é ritual ou mágico, não resta dúvida. Rafael Karsten, por exemplo, já aventou a possibilidade de ser a *bixa orellana* um substituinte do sangue (3); o explorador A. Knivet afirma, de-fato, que os nossos índios só se pintavam de urucú quando haviam executado um prisioneiro. Mas, não devemos esquecer que, conforme o demonstrou A. Osório de Almeida, êsse fruto protege a pele contra os

(1) J. Barbosa de Faria, "Tintas usadas pelos índios bororos", em *Bol. do Mus. Nac.* I, 401, Rio, 1925. — Os tagnanis "preparam uma pasta, ou creme, com a mesma substância incorporada à enxúndia de alguns animais, e perfumada, bem agradavelmente, por processo desconhecido" (Roquette-Pinto, *Rondônia*, cit., 240 e 241). — Referindo-se aos tupiniquins, diz Pedro Vaz de Caminha (*ib.* 95): "E estavam cheios de uns grãos vermelhos, pequeninos, que, esmagando-os entre os dedos, se desfaziam na tinta muito vermelha de que andavam tingidos".

(2) "A ação protetora do urucú", em *Bol. do Mus. Nac.*, VII, 3, Rio, 1931.

(3) *The Civilization of the South American Indians*, 41, Londres, 1926. — "É um caso, o da freqüência do encarnado no trajo popular da mulher brasileira, principalmente no nordeste e na amazônia, típico daqueles em que as três influências — a ameríndia, a africana e a portuguesa — parecem reunidas numa só, sem antagonismo nem atrito. Em sua origem, e por qualquer das três vias, trata-se de um costume místico, de proteção ou de profilaxia do indivíduo contra espíritos ou influências más. Mas a influência maior parece ter sido a do índio, para quem a pintura do corpo de encarnado (urucú) nunca foi a expressão de simples gosto de bizarria que pareceu aos primeiros cronistas. Sem desprezarmos o fato de que pintando-se, ou antes, untando-se de oleoso urucú, parece que se protegiam os selvagens, durante a caça ou a pesca, da ação do sol sobre a pele, das picadas de mosquitos e de outros insetos e das oscilações de temperatura — costume observado pelo prof. von den Steinen entre as tribus do Xingú, por Krause entre os caietés e por Crevaux entre os japurás — encontramos a pintura do corpo desempenhando entre os indígenas do Brasil função puramente mística, de profilaxia contra os espíritos maus e, em número menor de casos, erótica, de atração ou exibição sexual" (Gilberto Freire, *l. c.*, 107 e 108). — Sempre que recebiam bons presentes, os tagnanis untavam-se de urucú, como sinal de homenagem àquele de quem tinham recebido o obséquio (Roquette-Pinto, *Rondônia*, cit., 241).

raios químicos do sol. Muitos selvícolas, demais, a exemplo dos botocudos, acreditavam que o rubicundo corante os preservava das picadas dos insetos (1). O preto e o vermelho não eram as únicas tintas ornamentais de uso entre os indígenas brasileiros, que empregavam, também, o amarelo da tatagiba e o azul do pau-campeche. Os gês e os cariris, como os tupi-guaranis, faziam o mesmo emprego das matérias tintureiras (urucú, genipapo, etc.). Os botocudos, *v. g.*, tingiam todo o corpo de negro, à exceção do rosto, do ante-braço e dos pés; outras vezes, pintavam apenas metade do corpo com a mesma côr. A zona comumente vermelha era a parte superior do rosto e a parte compreendida entre a barriga da perna e os pés. Traços, faixas, linhas quebradas, arcos, pontos, manchas disformes, crescentes, raios, semi-círculos (2), — são os principais ornatos empregados com o urucú e o genipapo pela maioria dos gês e cariris. A obra artística da pintura cabia sobretudo às mulheres. “Encontrareis às vezes (escreve o padre Abbeville) um rapaz, deitado e apenas sustentado em terra pelos joelhos e mãos, e junto a êle uma rapariga ajoelhada ou assentada no calcanhar, com uma *cuy*, — cuia, espécie de vasilha feita da metade de um fruto, — contendo a tintura com que vai pintar e munida de um pequeno talo de pindoba, como pincel, lançar traços no corpo do rapaz tão direitos e limpos como se fôsem feitos por meio de ré-

(1) Manizer, *l. c.*, 252; cf. H. Southey, *History of Brazil*, III, 808, Londres, 1822 e R. H. Desgenettes, “Os índios Caiapós”, em *R. T.*, LXVII, 2.ª parte, 224, 1906.

(2) J. B. v. Spix & K. F. v. Martius, *l. c.*, I, 366; Wied-Neuwied, *l. c.*, I, 135, e seg. e II, 218 e seg.; Métraux, “Les Indiens Kamakan”, etc., cit., 258, 286 e 288; Simoens da Silva, *A tribu caingangue*, cit., 16.



Tupinambás ornados com seus ademanes e instrumentos, por ocasião das cerimônias mágico-rituais (segundo H. Staden).

gua, por mão de pintor, e neste mister são todas iguais, não levando vantagem umas às outras” (1).

A tatuagem era um aspeto, não menos importante, do ornato pictórico. Os tupinambás praticavam numerosas incisões, os homens “por todo o corpo” e as mulheres “do umbigo até as côxas”. Faziam-se as sarjaduras, em geral, com dentes de

(1) L. c., 317. Cf. ainda G. S. de Sousa, l. c., 253 e 312; Thevet, *Les Singularitez*, cit., 156 e 157; Léry, l. c., 185 e 189; fr. V. do Salvador, l. c., 99; Evreux, l. c., 40; Abbeville, l. c., 317 e 318; Knivet, l. c., 249.

cutia ou ossos “da canela de certos pássaros”, afiados “como navalhas de barba”. Nos golpes, feitos pelos rústicos instrumentos, espalhavam os indígenas “goma queimada, reduzida à carvão”, suco de plantas tintoriais, etc. Essas impressões indeléveis, de caráter sempre simbólico, significando mostras de intrepidez (1), — e nas mulheres, a idade púbere (2), — estavam menos espalhados entre os gês (3).

Quanto aos adôrnos tupi-guaranis, destacavam-se os *batoques*, *metaras* ou *tembetás*, de uso exclusivamente masculino. Os tembés, tupis puros do vale do Gurupí, do Capim, do Guamá, do Acará e da missão de Santo-Antônio-do-Prado (4), devem mesmo seu nome ao uso exagerado desses ornamentos labiais.

(1) “Direi mais amplamente em outro lugar como os seus maiores guerreiros, afim de mostrarem valentia, e sobretudo quantos inimigos matam e quantos prisioneiros sacrificaram para comer, retalham o peito os braços e as côxas” (Léry, l. c., 185). — “Os maiores e valentes guerreiros, para serem mais estimados pelos seus, e temidos pelos inimigos têm o costume de... picar e fazer certas figuras no corpo” (Abbeville, l. c. 317 e 318). — “Soube desses selvagens que duas razões os levam a cortar assim seus corpos, uma significa pesar e o sentimento, que têm pela morte de seus pais, assassinados pelos seus inimigos, e outra representa o protesto de vingança” (E'veux, l. c., 41). Cf. ainda Staden, l. c., 167 e G. S. de Sousa l. c., 33 e seg.

(2) “Contratam os casamentos de suas filhas, ainda crianças, e logo que elas se fazem mulheres, cortam-lhes o cabelo da cabeça; riscam-lhes nas costas marcas especiais e lhes penduram ao pescoço uns dentes de animais ferozes. Uma vez crescido o cabelo de novo, as incisões cicatrizam-se, deixando ver ainda o sinal desses riscos, pois que misturam certas tintas com o sangue, para ficar preto quando saram, coisa que é tida como uma honra” (Staden l. c., 151 e 152). — Cf. ainda José Cardús. *Las Misiones franciscanas entre los infieles de Bolívia*, 74, Barcelona, 1886; João Daniel, “Segunda parte do tesouro descoberto no máximo rio Amazonas”, em R. T., III, 168, 1841; Herbert Baldus, l. c., 17.

(3) Ploetz, l. c., 114. — Numerosas tribus típicas conhecem a tatuagem, tais como os cainguás, os chiriguanos, os guarafús, os mundurucús, os jurunas, os tapirapés, os apiacás, os parintintins, os oiampís. Segundo Métraux, a tatuagem tem, na América Antártica, uma distribuição setentrional e ocidental (*La civ. mat.*, cit. 193 e 194).

(4) Curt Nimuendajá, “Sagen der Tembê - Indianer (Pará und Maranhão)”, em *Zeit. f. Ethn.*, XLVII, 287, Berlin, 1915.



Mulher camacã, ocupada em pintar de urucú o chefe da tribo. A matéria corante é acondicionada em uma carapaça de tartaruga (Debret).

Tais adôrnos tomavam diversos feitios, a saber:

a) Os botoques cilíndricos ou cônicos, de cerca de duas polegadas, no dizer de Pigafeta (1), ou mesmo maiores, do "comprimento de uma mão travessa e da grossura de um fuso de algodão" (2). Hermann v. Ihering (3) e Ladislau Neto (4) dão-nos algumas reproduções desses tipos de adôrnos, encontrados em certos estados meridionais do Brasil.

b) Os botoques semelhantes a rolhas de garrafa. "A ponta superior e mais fina (descreve-o Hans Staden) fica para dentro dos lábios e a grossa para fora, deixando o lábio sempre pendido pelo péso da pedra".

c) Os botoques da feição de discos, rodela ou cuias, ovais ou redondos, tão largos "como o côncavo da mão" (5), cujos exemplares se vêem nas obras citadas de H. v. Ihering e Ladislau Neto. O material para a fabricação dos mesmos era variado (ossos ou madeiras, pedras de côres várias, — calcedônia, quartzo, berilo, feldspato, etc.), sendo a nefrite ou jade (6) o mais

(1) Apud J. F. de Almeida Prado, *Primeiros Povoadores do Brasil*, 178. São Paulo, 1935.

(2) Carta de P. V. de Caminha, *ib.* 88. Cf. ainda Abbeville, *l. c.*, 314; E'vreux, *l. c.*, 37; Staden, *l. c.*, 148; "e algumas tão compridas que lhe dão pelos peitos, e ordinário é em os grandes principais terem um palmo e mais de comprimento" (Cardim *l. c.*, 174).

(3) "Arqueologia comparativa do Brasil", em *Rev. do Mus. Pau.*, VI, pl. XXI e XXIII, São-Paulo, 1904.

(4) "Investigações sobre a arqueologia brasileira", em *Arq. do Mus. Nac.*, VI, p. VIII, Rio, 1885.

(5) E'vreux, *l. c.*, 37; G. S. de Sousa, *l. c.*, 314.

(6) E'vreux, *l. c.*, 36 e 37; Thevet, *Les Singularitez*, *cit.*, 164; *Diálogos*; *cit.*, 286; fr. V. do Salvador, *l. c.*, 59; Léry, *l. c.*, 143; Abbeville, *l. c.*, 313; Marcgrav, *l. c.*, 271.

estimado, por constituir, no dizer de alguns autores, uma espécie de *muiraquitã* ou amuleto (1).

As cerimônias preliminares do uso do botoque começavam no verdor da idade (aos quatro, cinco ou seis anos) (2). Os pais preparavam o cauim e convidavam os parentes e amigos; nessa ocasião, com chifrezninhos ou ossos de veado, perfuravam o lábio inferior do menino e no orifício introduziam o rolete de pau ou pedra, ou um caracol, que untavam com unguento. Se o paciente chorava, era isso prenúncio de pouco valor. Na puberdade, substituiu-se a metara inicial pela pedra verde simbólica, e, quando o guerreiro praticava grandes feitos, abriam-se novos orifícios na face: "alguns vi (diz o padre Simão de Vasconcelos) com cinco, outros com sete buracos nas faces, nos beiços, e êstes são os melhores, os que mais façanhas obraram" (3). "E assim alguns, principalmente os feiticeiros (acrescenta Nóbrega), trazem todo o rosto cheio deles" (4). Gabriel Soares de Sousa afirma existir indígenas que perfuravam o lábio superior (5).

(1) A respeito do assunto, leiam-se, entre outras, as seguintes obras: J. Barbosa Rodrigues, *O muiraquitã e os ídolos simbólicos*, Rio, 1899; Camilo Torrend, "O culto das pedras verdes entre os aborígenes do Brasil", em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. da Bala*, n. 45, São-Salvador, 1919; F. R. Simch, "Tembetás", em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. do Rio-Grande-do-Sul*, ano 1, 3.º e 4.º trim., Porto-Alegre, 1924; Raimundo Morais, *País das Pedras Verdes*, Manaus, 1930. — *Tembetã* não é simplesmente botoque, mas todo enfeite pendente do beijo inferior, explica Afonso A. de Freitas, *Vocabulário Nheengatú*, 153, São-Paulo, 1936.

(2) Abbeville, *l. c.*, 313 e 314; Léry, *l. c.*, 181 e 182. Cf. Barbaeus, *l. c.*, 252; Staden, *l. c.*, 148; G. S. de Sousa, *l. c.*, 314.

(3) *l. c.*, p. 51 do *Liv. Pri. das Noticias*; A. Gonçalves Dias, *l. c.*, 73; Gandavo, *l. c.*, 127; "nas faces têm êles ainda, de cada lado da boca, uma pequena pedra" (Staden, *l. c.*, 148); Pigafetta, (*apud o. c.*, 178); Léry, *l. c.*, 182; G. S. de Sousa, *l. c.*, 314. Cf. ainda o que diz o piloto Jean Parmentier em relação ao gentio da costa entre o cabo de Santo-Agostinho e o Maranhão (*apud J. F. de Almeida Prado, l. c.*, 179).

(4) *l. c.*, 98.

(5) *l. c.*, 313.

Entre as tribus típicas da bacia amazônica o botoque é pouco usado. Conhecem-no apenas os amanajés, os tembés e os maués, e, quando aparece no seio de outras famílias, vê-se sempre substituído por ornamentos similares ou sucedâneos (caniços, espinhas, agulhas, pingentes, etc.). Acha Métraux, por esse motivo, que o uso do botoque entre os tupi-guaranis é exótico e de origem tapuia.

O nariz, embora não tanto quanto os lábios, era também objeto de ornamentação. A Abbeville não escapou a seguinte observação relativa aos tupinambás maranhenses: "Furam outros o nariz e em cada venta fazem dois ou três buracos, onde trazem, quando lhes parece, pedacinhos de pau, muito finos, ou ossinhos brancos, muito delicados, que, em forma de grandes bigodes, lhes caem nas faces" (1). Os tupi-guaranis perfuravam também as orelhas e nelas introduziam ossinhos, pedras, cascas de árvores, conchas, etc. Os ornamentos auriculares, mais comuns entre as mulheres, eram constituídos do mesmo modo de ossos, pauzinhos, ou outras sortes de arrecadas feitas geralmente de búzios (*namiporas*, *namipuiras*, *uatapús*) (2).

Os tupi-guaranis fabricavam colares de ossos (dentes de pirambá, dentes humanos, dentes de animais ferozes) (3). Eram os *aiüca-*

(1) L. c., 314. Cf. Nóbrega, l. c., 98. — Os guaraiús e omáguas possuem o mesmo costume, adquirido por influência estrangeira (Métraux, *La civ. mat.*, cit., 169 e 170).

(2) Staden, l. c., 149; Léry, l. c., 143, 184 e 189; Cardim, l. c., 174; José Bernardo Fernandes Gama, *Memórias Históricas de Pernambuco*, I, 32, Pernambuco, 1844; Abbeville, l. c., 313 e 314; M. Dobrizhoffer, *Historia de Abiponibus*, etc., I, 71 (apud Métraux, *La civ. mat.*, 171).

(3) G. S. de Sousa, l. c., 315: "os quais fazem colares para o pescoço de dentes dos contrários, onde trazem logo juntos dois, três mil dentes".

nds, espécies de condecorações, que ninguém, diz o padre J. Daniel, se atrevia a usar sem o merecer (1). Havia-os, também, de madeira preta, "luzente como azeviche" (2). Roquette-Pinto observou a predileção dos nambiquaras pelas contas de côr negra. Os chipaias, curuaias e apiacás perfuram as nozes de tucuma e dão-lhes a forma dos animais de sua preferência. Os colares mais comuns, todavia, faziam-se de conchas marinhas, ou de caracóis (os *borés*), as quais se enfiavam em cordões, depois de aprimoradas e lavradas a ponto de parecerem aljófares. "Juntam na praia muitas conchas grandes e caracóis: quebram-nos em pequenos pedaços, pulem-nos mui industriosamente em certas pedras duras, fazem quadrados iguais, e, às vezes, quadrilongos correspondentes e proporcionais uns aos outros. Furam os quadrados nos quatro ângulos, prendem-nos por um fio de algodão tão fino como seda, e buscam imitar os joalheiros e ourives no fabrico das gargantilhas e colares" (3). Alguns dêsses ornamentos atingiam "mais de seis braços de comprimento" (4). Traziam-nos os homens tanto ao pescoço, como nos braços (5), mas as mulheres, parece, de preferência nos braços (6). O ramal

(1) *Iaiurapora* é o nome, também, dos colares de ossos dos indígenas: os dos homens e guerreiros faziam-se de ossos de onça, etc.; os das mulheres de frutos ou missangas (Stradelli, l. c., 450).

(2) Léry, l. c., 183; Dobrizhoffer, l. c., I, 101 (*apud Métraux, La civ. mat.*, cit. 175).

(3) Abbeville, l. c., 320; Cardim, l. c., 174; Léry, l. c., 183; Staden, l. c., 148; G. S. de Sousa, l. c., 312. — Os *borés* serviam, também, para adornar os tacapes (G. S. de Sousa, l. c., 337). Êsses colares pareceram a Jean Parmentier como feitos de escamas de peixes (*apud* o. c., 179).

(4) Staden, l. c., 77.

(5) G. S. de Sousa, l. c., 312; S. de Vasconcelos, p. 55 do *Liv. Pri. das Notícias*.

(6) Léry, l. c., 190.

do cacique distinguia-se dos demais pelo tamanho (1). Colar simbólico era o do crescente (*jacl*), em forma de meia-lua, "branco como neve" e feito de "grandes búzios marinhos", no dizer de Hans Staden (2). Os atólitos do pirambá (*Conodon nobilis*, Linn.) serviam, em alguns casos, de pendentes ou placas peitorais (3).

Os braceletes são assim descritos por João de Léry: "Elas (*refere-se às mulheres tupinambás*) fazem grandes braceletes, compostos de várias peças de ossos brancos cortados e talhados à maneira de grossas escamas de peixe, que sabem reunir umas às outras com cera e várias resinas misturadas em guisa de cola, combinado o artefato com tal acêrto que melhor não é possível fazer. Assim fabricam os braceletes do comprimento de quasi pé e meio e só podemos bem comparar aos braçais, com que cá jogamos a pela" (4). Entre os braceletes podemos incluir as axorcas, fabricadas de nozes, que chocalhavam à maneira de guizos. Destinavam-se aos dias festivos. Como também as manilhas de cabelo, algodão ou palha, que usavam os cainguás (5), os parintintins (6) e outras famílias tupí-guaranis. Braceletes de significação simbólica carregavam ainda as moças tupinambás, quando atingiam a idade púbere: "e por nenhum caso se entrega a dama a seu marido enquanto lhe não vem seu costume;

(1) Fernandes Gama, *l. c.*, I, 33; Staden, *l. c.*, 77.

(2) *l. c.*, 148. Cf. ainda Thevet, *Les Singularitez*, cit., 166. — Ou "de ossos mui lisos", diz Léry, *l. c.*, 183.

(3) Cardim, *l. c.*, 82.

(4) *l. c.*, 189 e 190. — Os braceletes também podiam ser feitos de conchas e caracóis (Abbeville, *l. c.*, 320 e 321).

(5) Ambrosetti, "Los Indios Caingúá", cit. 705.

(6) Curt Nimuendajá, "Os Indios parintintins", cit., 249.

e como lhe vem é obrigada a moça a trazer atado pela cinta um fio de algodão, e em cada hucho dos braços outro, para que venha à noticia de todos" (1).

As *tapacuras* eram propriamente ligas, tecidas em algodão, tintas de vermelho, com três dedos de largo, de uso feminino, — "o que lhe põem as mãos enquanto são cachopas, para que lhe engrossem as pernas pelas barrigas" (2). Ligas semelhantes são usadas pelos apiacás, maués, jurunas, chipaias, curuaias e emerilons. Tal deformação torna-se mesmo um signo característico das mulheres caraibas e peculiar às regiões guianenses e antilhanas.

A propósito dos *tapacuras*, devemos lembrar que as deformações corporais podem incluir-se no capítulo dos adornos. Achatar o nariz das crianças, logo após o nascer, constituía para os tupís importante tarefa. O nariz abatido era um sinal de beleza (3). O crânio mitrado dos omáguas, de que nos fala Cristóvão de Acuña (4) e outros historiadores castelhanos, tinham poucos imitadores, e parece, no dizer de certo etnógrafo, ter sido um costume imitado dos povos andinos. Os guajajaras, segundo Kissenberth, limam os dentes; o mesmo fazem os gês de Indianópolis.

O adorno mais importante estava na plumagem de certas aves (araras, quiruás, canindés, guarás, tucanos, emas, etc.).

(1) G. S. de Sousa, *l. c.*, 311 e 312.

(2) G. S. de Sousa, *l. c.*, 313. — Cf. Marcgrav, *l. c.*, 269: "*Ligant tantum Brasilienses recens natis in infantia crura certis fasciis, quas vocant, Tapa cura, ea de causa ut robustiore fiant*". — Cf. ainda Abbeville, *l. c.*, 319; Nieuhofs., *l. c.*, 217 (*apud ob. cit.*, à pag. 54)

(3) Fernandes Gama, *l. c.*, I 32. Cf. Abbeville, *l. c.*, 305 e Léry, *l. c.*, 182.

(4) *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, II, 117, Madrid, 1891.

O processo especial de enfeitar-se com plumas (e algumas vezes com estilhas de madeira), coladas ao corpo, previamente ungido de almécega (*ananí*, etc.), — tornara-se comum a quasi todos os ameríndios (paiaguás, caiapós, bororos, tembés, oiampis, etc.). Segundo o testemunho do padre Fernão Cardim, o prisioneiro destinado ao festim macabro era untado de resina e, depois, guarnecido com “pó de umas cascas de ovo verde” (1).

Léry, referindo-se aos tupinambás, assim se expressa: “Depenam constantemente as galinhas brancas; e, com instrumentos de ferro, depois que os tiveram, e, antes de os terem, com peças aguçadas, recortam o frouxel e as penas miúdas, reduzindo tudo a particulas mais diminutas do que a carne de pastéis; depois do que fervem e tingem de vermelho com pau-brasil, e, esfregando-se com certa resina apropriada para isso, cobrem-se com o cotão, emplumam-se e sarapintam o corpo, os braços e as pernas” (2). Outro sacerdote, o capuchinho Yves d'Évreux, acrescenta que êsses aborígenes prendiam ao cabelo, com uma espécie de “cola ou grude”, plumas de cores variadas (3).

Ornamentos, em que as plumas exerciam papel principal, consistiam nos *diademas, sombreros, colares, braceletes, ligas, gargantilhas, rodellas e mantas*.

(1) L. c., 187.

(2) L. c., 183 e 184; cf. Staden, l. c., 148; S. de Vasconcelos, l. c., p. 55 do *Liv. Pri. das Notícias*; F. de Paula Ribeiro, l. c., 192.

(3) L. c., 21; cf. Abbeville, l. c., 318; G. S. de Sousa l. c., 312 e 313; P. V. de Caminha, *ib.*, 89.



Uma festa tupí (segundo H. Staden). Os ornamentos plumários representam, talvez, as acanitaras descritas pelos cronistas clássicos.

Os diademas dos tupí-guaraní são descritos pelo alemão Hans Staden da seguinte maneira: “Têm mais (os tupinambás) um ornato feito de plumas vermelhas, a que chamam *kanittare* e que amarram em roda da cabeça” (1). Léry dá-nos uma notícia mais minuciosa da acanitara, à qual se referem, também, C. d’Abbeville, Gabriel Soares de Sousa, Fernão Cardim e outros.

(1) *L. c.*, 148. Ordinariamente vermelhas, as plumas podiam ser, todavia, de outras cores.

Em vários trechos de sua célebre carta, Pedro Vaz de Caminha fala dos sombreiros, barretes ou carapuças, usados pelos tupis litorâneos; do mesmo modo Gabriel Soares de Sousa, Léry, Thevet e C. d'Abbeville. Métraux fez um bom estudo da técnica do cocar de plumas dos tupis, graças a um magnífico exemplar existente no Museu Nacional de Copenhague (1). Os ornamentos plumários, que aparecem na grav. da pág. 166 da obra de H. Staden (ed. cit.), representam, talvez, alguns desses sombreiros descritos pelos cronistas clássicos.

Dentre as tribus tupí-guaranis modernas, só os auetós, maués, mundurucús e camaiürás, ao que parece, usam o sombreiro.

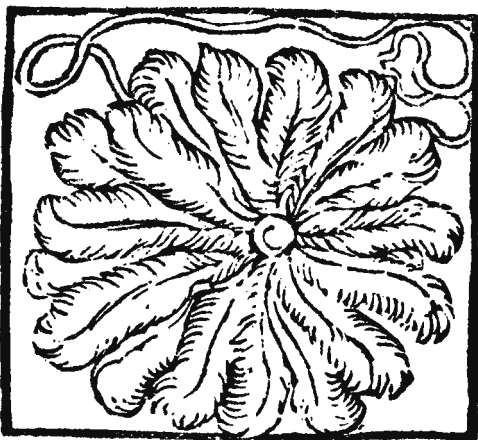
Colares, braceletes e ligas de penas são ainda, constantemente, mencionados nas obras dos velhos escritores, a que acima nos vimos referindo. O mesmo já se não pode dizer em relação às gargantilhas. "Como volta ou colar (diz C. d'Abbeville, referindo-se aos tupinambás do Maranhão), trazem ao pescoço um fio tecido com penas, a que chamam *aiuacara*" (2). Os diademas e sombreiros eram ornamentos exclusivamente masculinos; do mesmo modo as rodelas, — enfeites de guerra, construídos com penas de ema, que se prendiam aos rins por dois cordéis. As rodelas ou rosetas, chamavam-se *enduapes* (Hans Staden) ou *arasóias* (Léry).

Os mantos de plumas eram feitos, sobretudo, de penas de guará (*Ibis rubra*), ou, na falta

(1) *La civ. mat.*, 131 e seg.

(2) *L. c.*, 319. — Léry refere-se aos crescentes de ossos, "tão brancos como alabastro, aos quais chamam *jacé*, que os tupinambás traziam pendentos ao pescoço (*l. c.*, 183).

desta, de outras aves vistosas, que os tupís criavam cuidadosamente. P. Vaz de Caminha e Loreto Couto mencionam êsse ornamento, que, segundo uma frase de Fernão Cardim, se atava pelos peitos, de modo a ficarem “as abas para cima como asas de anjo” (1). Os mantos, mais raros na América Antártica do que os som-



Enduapes, ornamentos mágico-rituais dos tupís
(segundo H. Staden).

breiros (diz Métraux), eram de labor masculino. C. d'Abbeville afirma que alguns desciam até as “coxas e às vezes até os joelhos” (2) e Marcgrav dá-nos uma boa descrição dos mesmos (3). Os tupís, enfim, serviam-se ainda de plumas na ornamentação das clavas ou maças de guerra.

(1) *L. c.*, 188.

(2) *L. c.*, 319.

(3) *L. c.*, 270 e seg.

Traje pròpriamente não usavam os tupís, uma vez que êsses indígenas viviam nus, “sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas” (segundo a conhecida frase de P. Vaz de Caminha), exceção dos carijós e outras tribus das regiões frígidas, que se abrigavam em peles de veado ou de outros animais (1). As mulheres viviam do mesmo modo despidas, sob o pretexto de que o “seu costume” a isso as obrigava: “em todas as fontes e rios claros, que encontram (informa Léry), acocoram-se na margem, ou entram nã água, molham a cabeça, lavam-se e mergulham todo o corpo como caniços, e, em alguns dias, o fazem mais de doze vezes” (2). Os homens, entretanto, protegiam os órgãos genitais, “por galantaria, e não por cobrir”, di-lo pitorescamente Gabriel Soares de Sousa (3). “Os homens casados e especialmente os velhos, — anota, por outro lado, C. d’Abbeville, — cobrem suas vergonhas com um pedaço de pano vermelho ou azul, que prendem ao redor da cintura com um fio de algodão. ... A êsse pano dão o nome de *carauie*, e dele não podem usar de forma alguma os meninos e os rapazes solteiros, aos quais é permitido ape-

(1) Anchieta, *l. c.*, 329; Porto-Seguro, *l. c.*, I, 29. Staden, *l. c.*, 132, diz, referindo-se aos carijós: “As mulheres dêstes mesmos selvagens fazem de fios de algodão uma espécie de sacco, aberto em cima e em baixo, que ellas vestem e que, na lingua deles, se chama *typpoy*”.

(2) *L. c.*, 191.

(3) *L. c.*, 312. — Stradelli também é da opinião de que o “*coéiu*”, não raramente tecido de tucum, com desenhos “à grega”, ornado de “plumas de efeito vistoso”, com que os homens de algumas tribus amazônicas envolvem as partes pubentes, — “é sempre e antes de tudo um ornamento” (*l. c.*, 420 e 421). Do mesmo modo o *muruarí*, avental pudico das mulheres da mesma região, feito em regra, de nozes de caranha, mas, em alguns casos, de barro artisticamente lavrado, á exemplo dos de Marajó (*Weiberdreiecke* dos alemães), descritos por Fred Hartt, — *folium vitis* a que alguns etnógrafos emprestam caráter propiciatório ou ritual (“Notas sôbre algumas tangas de barro dos antigos indígenas da ilha de Marajó”, em *Arg. do Mus. Na.*, I, 23 e 24, Rio, 1876).

nas amarrar o prepúcio com um fio de algodão ou uma folha de pindoba" (1). Mesmo assim, o estojo peniano era pouco usado, e, quasi sempre, pelos velhos, dando impressão a Léry de que êstes últimos tinham o objetivo de occultarem "alguma enfermidade". Usam o estojo peniano, atualmente, os apiacás, os mundurucús, os chipaias, os curuaias e os jurunas; a ligadura do prepúcio existe entre os tembés e os manajés. Quanto aos *cache-sexes* de cascas de árvore, é certo que tais folhas-de-parreira não tinham uso entre as fêmeas tupís do nordeste brasileiro; empregam-nas, todavia, os oiampís, os emerilons, os auetós e os camaiürás.

C. d'Abbeville observa que os tupinambás maranhenses usavam cintas de pano, nas quais prendiam conchinhas buriladas; é possível que essas cintas tivessem uma significação simbólica: as mulheres púberes deviam trazê-la à mostra e só as podiam retirar quando perdiam a virgindade (2). As tangas dos omáguas (3), os "calembés" (*Breech-Cloth*) dos oiampís (4), as camisas dos guaraiús (5), etc., são peças da indumentária de influência provavelmente exótica.

Em regra, o homem da idade lítica andava nu. "*Los testimonios gráficos permiten afirmar que, al menos en la zona mediterránea, los hom-*

(1) L. c., 321. — Só após os vinte e cinco anos, observa E'vreux, que é a idade do *cunumbáçú*, podem os rapazes usar o "*caracobe*", isto é, "um pedaço de pano atado na frente para encobrir suas vergonhas, como fazem os homens casados"; antes desse período só usavam "um folha de palmeira" (l. c., 75).

(2) G. S. de Sousa. l. c., 312.

(3) J. Chantre y Herrera, *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon español* (1637-1767), 83, Madrid, 1901.

(4) Jules Crévaux, *Voyages dans l'Amérique du Sud*, 213, Paris, 1883.

(5) A. d'Orbigny, *L'homme américain*, II, 328, Paris 1839.

bres llevaban a cabo sus ocupaciones principales, la caza y la guerra, desnudos" (1). Assim, os calçotes, etc., que se vêem em algumas pinturas rupestres do levante espanhol (Cogul, Els Secans) devem ter um sentido mágico. Os índios da Serra-do-Norte (Mato-Grosso) usavam tiras de palha passadas ao nível do hipogastro, mas, observa Roquette-Pinto, "isso não é a regra".

Os gês e os cariris, se, em alguns adornos labiais ou auriculares, mostravam pouca diferença dos tupí-guaranis, em outros, porém, distanciavam-se bastante desse último grupo cultural-lingüístico.

No uso dos adornos labiais sobressaíram-se, sobretudo, os tapuias: ao botoque devem seu nome numerosas comunidades gês (os aimorés de Ilhéus e de Porto-Seguro, os atuais boruns dentre os rios Pardo e Doce) (2). Os antigos gês faziam mesmo da nefrite, uma espécie de comércio (3): Sebastião Fernandes Tourinho, em sua entrada pelo vale do rio Doce (1571-1573), trouxe notícias de jazidas de "pedras verdes e vermelhas, tão compridas como dedos, e outras azues, todas mui resplandescentes", que os indígenas extraíam do solo (4). Os tapuias nordestinos traziam no lábio inferior cristais, nefrites, "*jaspidem, magnitudine nucis avellanæ, vocant talem lapidem Metara & si virides vel cæruleus fuerit Metarobi nominant*" (5). Preferiam-se as pedras verdes.

(1) Obermaier, l. c., 103.

(2) Botocudos são também chamados os aveicomas de Santa-Catarina e do Paraná, assim como os arés das margens do Ivaí (oeste do Paraná).

(3) Thevet, *Les Singularitez*, cit., 164^oe 239.

(4) G. S. de Sousa, l. c., 70.

(5) Marcgrav, *l. c.*, 271.

A. de Saint-Hilaire assim descreve os ornatos lábio-auriculares dos botocudos: "*Des morceaux d'un bois tendre et léger de deux à trois pouces de diamètre, épais d'un peu moins d'un pouce et qu'on peut comparer aux bondes de nos barriques, sont passés verticalement dans leurs oreilles. Enfin, un morceau de bois semblable à ceux des oreilles, également placé dans un large trou de la lèvre inférieure, s'y montre horizontalement comme une petite table, et est retenu par la partie supérieure de la lèvre qui forme autour de lui comme une sorte de ruban*" (1). Muitas vezes, êsses discos, fabricados com a madeira da barriguda (*Bombax ventricosa*) ou do embiraçú (*Bombax gracipilex*), rompiam, à custa do pêso, o orifício labial, cujos lóbulos era preciso atar; ou, quasi sempre, deformavam e gastavam os dentes (2). Em regra, a perfuração das orelhas e dos lábios tinha lugar logo após a primeira infância (aos sete ou oito anos); em alguns casos, a perfuração do lábio inferior era feita somente na época da puberdade e do casamento (3). As mulheres botocudas usavam também o célebre disco, mas o adôrno feminino não tinha o mesmo acabamento e as mesmas proporções do adôrno masculino. Embora o botoque esteja associado a uma prática de ordem mística, seu uso vai desaparecendo a pouco e pouco. O tambetá de resina, que é um botoque de forma especial, freqüentemente semelhante ao fuso, encontra-se entre os bugres ou xocrens de Santa-Catarina (4). As prismas de resina vêem-se, do mesmo

(1) L. c., I, 140.

(2) Wied-Neuwied, l. c., II, 5 e seg.

(3) J. J. v. Tschudi, *Reisen durch Südamerika*, II, 268, Leipzig, 1866-1869; H. v. Ihering, "Os botocudos do Rio Doce", cit., 40.

(4) Ploetz, l. c., 128.

modo, entre os caiuás de São-Paulo (1): a substância extraída do jataí (*Hymenæ courbaril*) simula, por sua pureza, o âmbar europeu (2). Os caiapós, descendentes dos ubirajaras ou bilreiros, trazem nos lábios dois tipos de botoque: "*l'un en forme de casquette à deux visières, et l'autre ayant l'appareuce d'un T*" (3). Os discos côncavos, em forma de prato, são comuns entre os timbiras, dos quais importante grupo, o dos acabús ou gamelas, deve seu nome ao usa dêsse ornamento característico. Julgam Ploetz e Métraux que o adôrno labial dos botocudos, das gamelas, dos suiás e dos xocrens adveio diretamente do simples disco de madeira, o qual, por sua vez, derivou do rolete de bambú, ou da pluma. Aliás, à exceção dos tapuias nordestinos, dos xocrens, dos caiuás, dos caiapós, dos chavantes e dos cherentes, o botoque dos gês é, em regra, de madeira e não atingiu o estágio superior da pedra.

Os colares da preferência dos gês eram fabricados com materiais vários, tais como bagas ou grãos, aos quais se intercalavam dentes de animais (macacos, onças); havia-os também de conchas, de ossos de pássaros, de garras de animais, etc. (4). Os demais ornamentos consistiam em: a) braceletes, que se punham nas pernas e nos braços, algumas vezes ornados de plumas encarnadas e amarelas, outras vezes feitos da cápsula de certos frutos, que chocalhavam com o movi-

(1) F. R. Ewerton Quadros, *l. c.*, 250

(2) Júlio Trajano de Moura, "Do homem americano", em *R. T., C.*, 786, 1928.

(3) Fritz Krause, *In den Wildnissen Brasiliens*, 220, Leipzig, 1911 (*apud* Ploetz, *cit.*, 130).

(4) Wied-Neuwied, *l. c.*, II, 12 e seg.; J. M. de Paula, *l. c.*, 123.

mento do corpo (1); b) ligas de fibras têxteis ou ataduras de cascas de árvores, usadas nos punhos, nos tornozelos, abaixo do joelho (a tapacura, ao contrário do que acontecia entre os tupi-guaranis, tinha por fim, em geral, adelgaçar as pernas) (2); c) diademas ou tufo de plumas de emas, que serviam, em certos casos, de distintivo social e tomavam, como entre os camacãs, o feitiço de verdadeiros bonés (3); d) o escudo ou rodela de plumas de ema, diferente do enduape nacional dos tupis apenas, no dizer de Ehrenreich, na maneira de prender-se ao corpo: os tapuias atavam-no com um cordão em volta do corpo, ao passo que os tupis traziam o adorno suspenso da espádua direita (4).

Cobriam-se ainda os gês de almécega, e, nas partes corporais assim ungidadas, prégavam penugens de várias aves. *“On peut supposer que dans les temps très anciens (observam Ploetz e Métraux), les ancêtres des Indiens actuels ont commencé par coller au moyen de cire ou de ré-*

(1) Marcgrav, l. c., 270.

(2) Saint-Hilaire, l. c., II, 151; Métraux, “Les Indiens Kammakan”, etc., cit., 257; Eschwege, l. c., I, 109. — Referindo-se aos cherentes, diz Urbino Viana, l. c., 43: “Em primeiro lugar, está o uso do amarelo, distintivo da virgindade nos moços e moças, sendo que o nome *x'píçá*, com que o distinguem, se estende aos homens virgens que os conduzem, sendo as moças chamadas *bacridás*. Os homens, até a idade em que se amariam com as *pícons* ou *bacridás*, porque, em geral, o moço toma uma mais velha que êle, e um velho uma criança, às vezes, pelo interesse da experiência que tem um, e a necessidade de amparar o outro na vida selvagem, os homens até que se casam levam nos punhos o *x'píçá*, e são mantidos vigiados no *uáran*, que é a casa onde são criados, logo que se tornam púberes, esperando que lhes chegue todo o vigor viril, para realizar a união sexual com a mulher escolhida, ou aquela que o conselho lhe destina. Quer o homem, quer a mocinha, quando recebe o emblema da virgindade, assina a obrigação de mantê-la; e, quando não o fazem, são desprezados... Fazem grandes festas na aldeia, por causa do *x'píçá*; e as mulheres o trazem nos tornozelos e cintura, às vezes enfeitados de borlas. A cordinha é de algodão ou embira; e só a quebram ou destroem, quando o marido colhe as premissas amorosas da noiva ou o homem procura a companheira”.

(3) Wied-Neuwied, l. c., II, 218 e seg.; Ambrosetti, l. c., 318,

(4) “Sobre alguns antigos retratos”, etc., cit., 37.

sine les plumes dont ils voulaient orner leur tête ou leur corps, soit dans un but esthétique soit pour obéir à des suggestions d'ordre magique. La fête finie, on se débarrassait, en se lavant, des plumes qu'on avait fait adhérer à sa personne au risque de les perdre. Ce danger et la commodité contribuèrent à leur donner l'idée de les réunir au moyen de fils ou de les prendre dans les mailles d'un filet, et c'est ainsi que se développèrent petit à petit les merveilleux ornements de plumes que les Européens trouvèrent parmi eux" (1). Certas particularidades eram próprias para distinguir o valor belicoso do homem: os guerreiros, por exemplo, traziam unhas crescidas, exceto no dedo polegar (2).

A exemplo dos tupis, os gês viviam geralmente nus. Ainda há poucos tempos, assim faziam os botocudos, os camacãs, os coropós e outros. As mulheres, segundo Gabriel Soares de Sousa, traziam, todavia, "cingidas ao redor de si umas franjas de fio de algodão", cujos longos cadilhos bastavam para cobrir suas "vergonhas" (3). Esse costume provavelmente foi uma inovação produzida pela influência de outras tribus, ou dos colonos cristãos, do mesmo modo que a *cintura de folhas*, a que se refere Barlaeus (4). O avental característico dos tapuias nordestinos era o tufo de ervas; "apreciando o belo avental verde, por Eva desdenhado, revestem-se com êle duma maneira especial (diz Zacarias Wagner), anterior e

(1) L. c., 132.

(2) Herckmans, l. c., 281; S. de Vasconcellos, l. c., p. 62 do *Liv. Pri. das Noticias*. — Só o cacique podia trazer crescida a unha do dedo polegar.

(3) L. c., 352; as mulheres cherentes usam "uma pequena tapa de algodão tinto de vermelho" (Urbino Viana, l. c., 43)

(4) L. c., 257.

posteriormente, curando mais dessas cintas de verdura do que de quaisquer outros bens" (1). Os homens "*membri sui genitalis fistulam in se contrahunt & involvunt, ligantis teniola quadam, vocantque id quo ligant membrum Tacoaynhaâ*" (2), ou ocultam o pênis em estojos (3). A ligação do prepúcio vê-se hoje em dia, entre os caingangues, os botocudos, os pataxós, os tapirapés, os cherentes; do mesmo modo o estojo de folhas (botocudos, camacãs, etc.). As tapuias do Brasil meridional vestem tangas (*curús*), que se explicam, talvez, por influência, do clima.

A acreditar em Marcgrav, os gês do nordeste usavam alpercatas de cascas de gravatá. Urbino Viana encontrou entre os cherentes um calçado semelhante a alpercata, de palha entrançada, "de forma que a parte da frente servia de descanso ao calcâneo". As pègadas imprimiam-se, pois, em sentido contrário. Indagando-se-lhes qual o motivo de tão estranho uso, responderam os indígenas: — "E' para cristão não saber da viagem". Os gês da serra de Ibiapaba possuíam sandálias de "cortiça de urugú" (4).

Muitas das práticas ornamentais dos nossos selvícolas estão ligadas a procedimentos de ordem mágica. Para a nubilidadade, e, em alguns casos, quando se queria indicar a virgindade da mulher tupinambá havia especiais adornos: logo que a moça atingia a puberdade, cortavam-lhe os índios a cabeleira, punham-lhe ao pescoço colares de dentes de animais ferozes e tatuavam-lhe as costas

(1) Em R. P., XI (89, 1904. Cf. Marcgrav, l. c., 270.

(2) Marcgrav, l. c., 270; R. P., XI, cit., 188; Herckmans, l. c., 280.

(3) Barthelemy, l. c., 257.

(4) Fernandes Gama, l. c., I, 158.

com marcas determinadas (1); ou, então, tinha a moça de trazer a simbólica tapacura de algodão (2). Entre os caigangues, ou coroados de Guarapuava, são as ligas emblemas místicos contra a mordedura das cobras (3). Vêstígios totêmicos deveriam ser, presumivelmente, a cobra, a onça e outros animais.

Ninguém ignora as cerimônias comuns a todos os indígenas brasileiros, logo que a criança alcançava os limites da primeira infância: abriam-lhe os tupís, em meio de festas e libações, orifícios nas orelhas e nos lábios, onde se colocavam botocues de madeira, ossinhos, etc., os quais, na época viril, substituíam-se por pedras verdes. Também, por essa ocasião, faziam-se novas aberturas, dessa vez nas bochechas (4). J. M. de Paula descreve-nos uma das festas rituais dos aveicomas ou botocudos do Paraná e de Santa-Catarina, em meio do cauim, do canto, do baile e da música do maracá (5). Tendo persuadido Manizer a certo botocudo que retirasse do lábio a metara, foi o índio forçado pelo cacique a pagar multa a "Maret-Khmaknian", herói-civilizador dêsses aborígenes (6). Os adornos plumários estavam intima-

(1) Staden, *l. c.*, 151 e 152; Thevet, *La Cosmographie universale*, fol. 946 v., cit., (apud Métraux, *La Religion des Tupinamba*, cit., 178). O mesmo acontecia entre os tapuias do nordeste: a moça púbere era pintada de vermelho, posta em uma esteira ao lado do cacique, que a exorcitava e fumegava (Barlaeus, *l. c.*, 253). A tintura de genipapo, segundo Stradelli, "é sinal de moça solteira" (*l. c.*, 468).

(2) G. S. de Sousa, *l. c.*, 312: "E como o marido lhe leva a flor, é obrigada a noiva a quebrar êstes fios, para que seja notório que é feita dona; e ainda que uma moça destas seja deflorada por quem não seja seu marido, ainda que seja em segredo, há de romper os fios da sua virgindade, que de outra maneira culdará que a leva logo o diabo". Cf. ainda o que diz Eschwege, *l. c.*, I, 109.

(3) A. d E. Taunay, *l. c.*, 580.

(4) Herckmans, *l. c.*, 283; Z. Wagner, *l. c.*, 189.

(5) *l. c.*, 129.

(6) *l. c.*, 254.



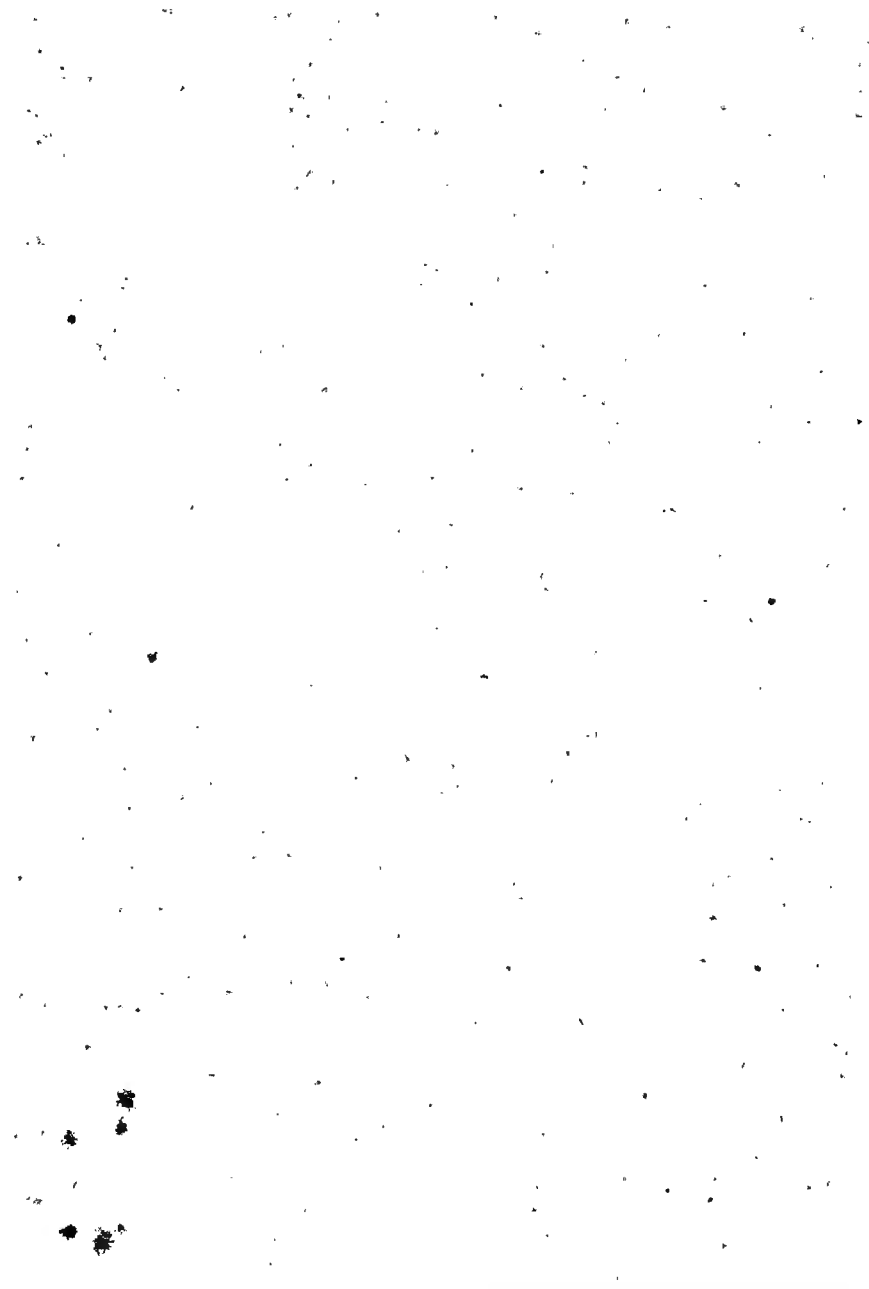
Guerreiro tabajara, cujas tatuagens indicam que matou vinte e quatro inimigos e ganhou outros tantos nomes (C. d'Abbeville).

mente ligados às atividades guerreiras e canibalescas dos nossos indígenas (1). Do mesmo mo-

(1) Léry, *l. c.*, 185; Ploetz, *l. c.*, 116. — Enfeitar-se de penas era uma espécie de remédio para os bororos. "Os lugares do corpo que doiam eram friccionados com resina de almíscar e, depois, cobertos de penugens" (K. v. d. Steinem, "Entre os bororos", *cit.*, 439).

do a pintura. Saint-Hilaire conta que, achando-se duas tribus botocudas em guerra, um dos chefes, como ato preliminar de reconciliação, ofereceu urucú ao outro chefe, o qual, dirigindo-se ao solo inimigo para aí buscar o presente de paz, foi imediatamente abatido. O urucú queria significar o sangue haurido subrepticamente pelo traíçoeiro e vingativo morubixaba. Yves d'Évreux, afinal, julgava enxergar nas incisões um sinal de luto, ou um protesto de vingança por parte dos parentes trucidados às mãos dos contrários. As tatuagens seguiam-se, quasi sempre, à matança do inimigo. O matador, após a dolorosa operação, estendia-se na rêde, por alguns dias, "sem falar nem pedir nada"; para não quebrar o silêncio, punham a seu alcance farinha, água e amendoim, pois lhe era vedado, durante o tempo das cicatrizes, tocar em peixe ou carne.

As informações fornecidas por Barlaeus, Margrav e Herckmans em relação aos tapuias nordestinos aplicam-se, em suas linhas gerais, aos cariris, uma vez que os cronistas da época da segunda invasão holandesa incluíam comumente aqueles indígenas no grupo dos gês. Que os cariris tinham especial cuidado por seus adornos não resta dúvida, uma vez que Yves d'Évreux informa que os teremembés buscavam as regiões circumvizinhas do rio Turi porque nelas existia, com abundância, "o âmbar-gris", destinado a servir de amuleto ou tembetá.





O tatú (segundo H. Staden).

III. A VIDA ECONÔMICA

(conclusão)

10. Indústria

O enxoval dos indígenas brasileiros limitava-se, no dizer do beneditino Loreto Couto, a “hua rede, hum patigua, hum cabaço, hua cuya, hum cão” (1). E com isso, acrescenta o autor dos *Diálogos das Grandezas do Brasil*, “se têm por mais ricos do que Cresco com todo o seu ouro, vivendo tão contentes e livres de toda ambição como se foram senhores do mundo”. Quem, todavia, se detém menos perfuntoriamente nas atividades da vida social dos ameríndios, chega à evidencia de quanto está longe da verdade a observação simplista do

(1) *L. c.*, 61; cf. *Marcgrav, l. c.*, 271.

frade pernambucano. E outra coisa não era de esperar, realmente, de individuos, que se mostravam tão hábeis no officio de *carpinteiros, serradores, oleiros, carreiros*, ou, quanto às mulheres, no mister de “cozer e lavar”.

Não se pode obscurecer a complexidade e o avançado estágio da indústria dos indígenas nordestinos. Já tivemos ocasião de referir-nos a numerosos utensílios da atividade fabril dos nossos selvícolas, sobretudo quando estudámos os seus instrumentos de caça ou pesca, os seus utensílios de cozinha e os seus objetos de adorno. Armadilhas, tocaias, zaiacutes, rêdes, anzóis, covos, urupemas, aparelhos ignígenos, igaçabas, cabaços, marmitas, pilões, raspadeiras, machados, juraus, cuias, colheres, petiguás, panacús, talhas, fornos, moquéns, tipitís, pentes, botoques, colares, braceletes, diademas, gargantilhas, mantas, ligas, cocares, plumas, o sabão, o sal, a pimenta, os narcóticos, as bebidas, a farinha, os óleos, os corantes, a almécega, etc., — tudo está a indicar a riqueza e a variedade da vida manufactureira das populações nativas do Brasil.

Vejamos, de modo mais sistemático, em que consistia a indústria dos tupi-guaranis:

a) *Arcos*. — Os arcos (*uiraparas*), segundo a observação de Hermann Meyer, variam muito de forma e matéria em relação às diferentes tribus.

Os tupis fabricavam-nos com a ubirapariba (1), com o jacarandá, com a sapucaia; teciam-nos com palmas multicores, geralmente,

(1) G. S. de Sousa, l. c., 214; ou pau d'arco (*Tecona conspicua*, P. DC.).

porém, brancas e pretas; emplumavam-lhes, algumas vezes, as extremidades, as quais também entalhavam afim de evitar o deslize das cordas. A madeira era lixada à custa da folha áspera da embaíba. Do algodão ou do tucum teciam-se as cordas, que se tingiam, em geral, de verde ou vermelho: “embora sejam assás delgadas, são, todavia, tão fortes que um cavalo com elas poderia puxar qualquer veiculo”. Dificilmente brandia-se um desses arcos. Os tupis desconheciam o *bodoque*, “que é o mesmo arco adaptado ao uso de bolas de argila” (1).

Métraux, apoiado nas indicações do padre Schmidt, divide os arcos dos tupi-guaranis em quatro categorias: a) *arcos de secção circular* (carijós, auetós, camiürás, caingás); b) *arcos de secção plano-convexa* ou *côncavo-convexa* (tupinambás, guaraiús, pausernas, tembés, apiacás, mundurucús, maués, parintintins, oiampís, emerilons; c) *arcos de secção convexo-plana* ou *convexo-côncava* (maués, mundurucús); d) *arcos de secção quadrangular ou abatida* (chiriguanos, guaraiús, jurunas). O arco comumente empregado pelos tupis nordestinos era o da secção plano-convexa, conforme se pode ver no retrato de Eckhout, pintor que acompanhou o príncipe Maurício de Nassau a Pernambuco.

J. Barbosa Rodrigues notou que os tembés protegiam a mão, contra o embate da corda, por meio de uma faixa de algodão (2); com o mesmo

(1) J. T. de Moura, l. c., 788. Cf. ainda Cardim, l. c., 179; Abbeville, l. c., 336; G. S. de Sousa, l. c., 196, 197 e 319; Léry, l. c., 251; Évreux, l. c., 23.

(2) *Relatório sobre o rio Capim*, 42, Rio, 1875.



Tupi do nordeste brasileiro da época da colonização holandesa, segundo Eckhout (reproduzido através da obra de Métraux, *La civilisation matérielle*, cit., 71).

objetivo, usavam os cainguás um troço de madeira (1).

Outra classificação, devido ao estudo de Herrmann Meyer, é a seguinte: a) *arco peruano* (secção quadrilateral ou elíptica); b) *arco brasileiro-setentrional* (secção semi-circular); c) *arco guianense* (secção parabólica e goteira na face anterior); d) *arco chaqueano* (secção circular); e) *arco brasileiro-oriental* (para o oriente abrange os arcos dos gês).

Relativamente aos antigos tapuias, apenas sabemos que êsses índios possuíam arcos de grandes proporções (2). Os gês modernos, todavia, empregam na fabricação dos arcos diferentes madeiras, a saber, o *airí* (3), o *pau-darco* (4), a *brajáua* (5) e a *cabiúna* (6). A secção mais comum é a circular ou cilíndrica. Os botocudos, os coroados e os purís usavam cordas de *caranguatá* (7); os caingangues cordas de embira (8). Segundo Martius, os coroados e purís conheciam o bodoque. Manizer dá-nos uma flagrante descrição da técnica usada pelos botocudos do rio Doce na fabricação dos arcos. Interessante estudo a respeito da eficacia do arco indígena deve-se a Georg Friederici (9).

(1) Rengger, *l. c.*, 122.

(2) Cardim, *l. c.*, 199; Gandavo, *l. c.*, 142; G. S. de Sousa, *l. c.*, 58. Essas observações são confirmadas por Wied-Neuwied, *l. c.*, II, 22 e 23.

(3) Wied-Neuwied, *l. c.*, II, *ib.*

(4) Spix e Martius, *l. c.*, II, 481; A.G. Dias, *l. c.*, 75.

(5) H. v. Ihering, "Os botocudos do Rio Doce", em *Rev. do Mus. Paul.*, VIII, 42, São-Paulo, 1911.

(6) J. M. de Paula, *l. c.*, 123.

(7) H. Ihering, "Os botocudos", *cit.*, 43; Wied-Neuwied, *l. c.*, I, 139.

(8) A. d'E. Taunay, "Os índios caingangues (coroados de Guarapuava)", em *Rev. do Mus. Paul.*, X, 578, São-Paulo, 1918.

(9) Trad. de Alfredo de Carvalho, em *R. P.*, XII, 471/494, Recife, 1907. Cf. Cardim, *l. c.*, 180.

b) *Flechas*. — Léry assim descreve as flechas dos nossos tupis: "Quanto às suas flechas, têm estas quasi uma braça de comprimento e compõem-se de três peças, a saber: a parte média de caniço e as outras duas de madeira preta, juntas e ligadas com fitas de cascas de árvore, tão acertadamente como não é possível adaptá-las melhor. Cada uma tem duas penas com um pé de comprimento, as quais são perfeitamente ligadas e ajeitadas com fio de algodão na falta do uso da cola. Na ponta de umas flechas põem ossos ponteados, na de outras um pedaço de caniço sêco e duro e acerado com a forma de lanceta, e, algumas vezes, encaixam o ferrão da cauda da araraia, que, como alhures já disse, é mui venenoso" (1). Quasi sempre escolhiam-se caniços sem nós (2). Tal era o tipo de emplumação conhecido pelo nome de *brasilio-oriental* (*East Brazilian feathering*), ou *tupi-gê*, atualmente usada, segundo Nordenskiöld, pelos cainguás, guaranis, pausernas, jurunas, mundurucús, apiacás, maués, tapirapés, camaüirás e porintintins (3).

H. Meyer, em sua célebre obra *Bogen und Pfeil in Central-Brasilien*, editada em Leipzig, classifica as flechas brasileiras em sete grupos (4): a) o de *emplumação brasileiro-oriental* (penas inteiras, presas com fibras); b) o de *emplumação guianense* (pena fendida ao meio, longitudinalmente, cujas duas porções são presas à haste por anéis de fibras); c) o de *emplumação do Xingú* (penas fendidas como na emplumação guianense, mas presas

(1) L. c., 252.

(2) Abbeville, l. c., 337.

(3) Apud Métraux, *La civ. mat.*, 73.

(4) Apud Roquette-Pinto, *Rond.*, 268 e 269.

diferentemente); d) o de *emplumação dos araras* (duas meias penas, longas, presas, de espaço em espaço, por anéis de fibras); e) o de *emplumação dos maués* (duas meias penas, presas no ápice e na base); f) o de *emplumação peruana* (ligadura com fibras); g) o de *emplumação peruana* (apenas amarradas, em hélice, sôbre a haste, e mantidas por fios de resina preta).

As pontas de flechas usadas pelos tupís eram constituídas por taquaras, por talos de madeira dura, por ossos de peixes ou, preferentemente, por dentes de tubarão (1). E' possível que usassem os índios dêsse grupo flechas especiais na caça de certos animais (saguís, pássaros), de ponta embotada própria para contundir a embiara (já tivemos oportunidade de tratar das flechas de pesca). Cardim fala em flechas providas de "peçonha"; é provável, entretanto, que o pretense veneno usado pelos tupís fôsse inócuo, a exemplo do dos nambiguaras. As setas incendiárias eram conhecidas dos tupinambás (2), os quais do entrecasco do "goiambira" fabricavam umas espécies de aljavas (3), que interiormente betumavam à maneira do que faziam com os canudos destinados à guarda das plumas (4).

A. Gonçalves Dias informa que os tapuias conheciam três espécies de setas: 1) flechas de ponta alongada ou elíptica, "cortante como faca", fabricadas com a taquara; 2) flechas arpoadas, de pau-darco ou de airí, com oito ou dez

(1) Cardim, *l. c.*, 86; G. S. de Sousa, *l. c.*, 281; Staden, *l. c.*, 159.

(2) Staden, *l. c.*, 159; Thevet, *Les Singularitez*, cit., 187.

(3) G. S. de Sousa, *l. c.*, 213.

(4) Léry, *l. c.*, 224.

dentes; 3) flechas obtusas, contundentes. Não usavam carcaz. Essas informações referem-se aos botocudos (rio Doce) e são fornecidas por M. de Wied-Neuwied. As plumas utilizadas eram as do mutum, da jacutinga e da jucupemba. Embora o padre João de Azpilcueta afirme que os antigos gês usavam "frechas ervadas" (1), não se conhece qual tenha sido a substância tóxica usada por êsses aborígenes. Outras informações a propósito das flechas usadas pelos maxacalis, camacãs, pataxós, purús, caingangues, etc., podem ser colhidos na obra citada de Hermann Ploetz e A. Métraux.

c) *Sarabatanas*. — A sarabatana, também chamada ergaravatana, — arma de arremessar setas ervadas ou balas de barro, por meio de um tubo, — era desconhecida dos tupi-guaranis do litoral (5), e, provavelmente, dos gês. Usam-na os omáguas, cocamas e maués.

d) *Propulsores*. — Os propulsores não eram empregados pelos tupi-guaranis da costa. Conhecem-nos, todavia, os omáguas e os cocamas, por influência talvez exótica. A presença do propulsor entre os auetós e camaiürás espantou A. Métraux: "*Il est en effet étonnant que cet engin qui n'est employé que par des Tupi-Guarani ayant perdu leur ancienne culture comme les Omagua, se retrouve précisément chez ceux du Xingú*". O problema simplificar-se-ia se nos recordamos de que muitas outras analogias vamos encontrar em populações inteiramente insuladas ou extranhas umas às outras, tais como, a trepanação, a cabe-

(1) *Cartas Avulsas*, cit., 148; cf. H. v. Ihering, "Os botocudos do Rio Doce", cit., 42; Saint-Hilaire, *J. c.*, II, 165; Spix e Martius, *J. c.*, I, 691 e seg.

ça-troféu, os dentes limados, os machados de pedra, etc. Empregavam o propulsor, todavia, os tapuias e cariris do nordeste brasileiro. Mas sua forma era característica e, talvez, única na América Antártica. O autor dos *Diálogos*, cit., refere-se a essa arma, da qual os índios deferiam certos tiros (1). A palheta de lançar chamavam os cariris de "bybyté". Pertence a Paul Ehrenreich um dos mais completos estudos sôbre tão interessante arma de arremêso (2).



Bolas de arremêso dos indígenas dos campos rio-grandenses-do-sul (segundo C. Teschauer).

e) *Fundas, bolas*. — Armas desconhecidas, ao que parece, entre os gês e cariris. Usavam-nas os tupi-guaranis do Chaco (chiriguanos) e do Brasil meridional, contrariamente ao que supõe Métraux (3), pois Cardim menciona as "bolas de arremêso" dos carijós (4); H. v. Ihering (5) e Carlos Teschauer (6), aliás, confirmam a existen-

(1) P. 289. — "Por isso servem-se de umas madeiras leves, que em comprimento fazem iguais à metade das azagaias; abrem em ditas madeiras um rêgo, onde colocam as azagaias, e as atiram com tal velocidade que, não encontrando nenhum osso, atravessarão o corpo de um homem nu" (Herckmans, l. c., 281 e 282). Cf. J. R. Coriolano de Medeiros, l. c., 679.

(2) "Sôbre alguns antigos retratos", cit., 33 e seg.

(3) *La civ. mat.*, 80.

(4) *L. c.*, 36.

(5) "Arqueologia comparativa", cit., 572.

(6) *Poranduba riograndense*, 213, Porto-Alegre, 1929.

cia de bolas de jato em regiões do atual estado do Rio-Grande-do-Sul.

f) *Clavas, espadas, punhais*. — A clava, ou tacape, era a arma, pode dizer-se, sagrada e nacional dos tupí-guaranis. Talhavam-na em madeira rija, negra ou vermelha, “ordinariamente do comprimento de cinco ou seis pés”, oval ou redonda na extremidade. “Êsses tacapes (nota Léry) têm a espessura de mais de uma polegada no meio e são trabalhados nas bordas com tanta perfeição que, por serem de madeira dura e pesada como buxo, cortam quasi como machado; e opino que dois dos nossos mais destros espadachins de cá teriam bem difficuldade de haver-se com um dos nossos tupinambás, se, enraivecido, empunhasse o tacape” (1).

A maça das execuções capitais tinha a cabeça “quási triangular”: “a haste, que será de sete ou oito palmos, não é toda roliça, terá junto da cabeça quatro dedos de largura e vem cada vez estreitando até o cabo, onde tem uns pendentes ou campainhas de penas de diversas côres”. Envolviam-se os punhos com palha entrançada (2). H. Staden assim descreve o modo como a adornavam: “Tomam então cascas pardas de ovos de um pássaro chamado *nackukawa*, e moem-nas até reduzi-las a pó, que esfregam no bastão. Uma mulher então risca figuras nesse pó aderente ao bastão, e, enquanto ela desenha, as mulheres todas cantam ao redor. Uma vez pronto o *iwera pemme* com os enfeites de penas e outras preparações, penduram-

(1) L. c., 251

(2) Cardim, . c., 181. A essa palha entrançada chamavam “*aterabebé*” (Abbeville, l. c., 340). A técnica era a mesma que empregavam na confecção dos seus demais adornos de palha (Léry, l. c., 185).

no em uma cabana desocupada e cantam em redor dele toda a noite" (1).

Em viagem, os tupís traziam o tacape atado ao pescoço, "por detrás".

As maças dos cainguás, dos chiriguanos, dos tapirapés, etc., distanciam-se, na forma e nos ornamentos, das dos tupís do litoral brasileiro. O porrete é, ainda hoje, uma arma perigosa nas mãos dos canoeiros (2). Os mundurucús possuem uma espécie de punhal (*quicé*), com que cortam a cabeça dos adversários (3).

A clava (*macana*) existia entre os gês do nordeste (4). Provavelmente, eram os *paus-feitiços*, de que nos fala Cardim, que, no dizer de P. de Magalhães Gandavo, as mulheres podiam manejar. De acôrdo com a descrição de E. Herckmans, os antigos tapuias do nordeste usavam ainda um tacape de pau-brasil, na forma diferente da maça dos tupinambás, talvez semelhante ao espadão dos craôs do rio Preto e dos gamelas.

Os atuais caingangues usam bastões destinados aos jogos, muitas vezes confundidos com os ta-

(1) L. c., 162. — Em notas à p. 70 diz Teodoro Sampaio que o vocábulo *twera pemme* significa *pau aplinado* e é o nome do instrumento bélico, a que o gentio chamava *tangapema*, ou melhor, *tacapema*, — o *tacape chato*. A propósito do adorno de cascos de ovos, cf. G. S. de Sousa, l. c., 337 e Abbeville, l. c., 273.

(2) Couto de Magalhães, *Viagem ao Araguaia*, 105 e 106, São-Paulo, 1934: "tiram-no do cerne de madeiras de lei, atam-no com uma corda e manejam-no de modo que sua pancada, se não é sempre mortal, serve pelo menos para derribar a vítima e dar-lhe ocasião de matá-la mais comodamente... O porrete é curto, de três palmos, e o cano é do tamanho de quatro polegadas; a ponta é mais larga do que o resto e termina em forma de azagaia".

(3) A. M. Gonçalves Tocantins, "Estudos sôbre a tribo Mundurucú", em R. T., XL, 142, 1877.

(4) Marcgrav, l. c., 278; cf. "Relation du voyage de Roulox Baro Interprète et ambassadeur... au pays des Tapules dans la terre firme du Brésil", em *Relations véritables et curieuses de l'isle de Madagascar et du Brésil*, 246. Paris, 1615 (*apud* P. Ehrenreich, "Sôbre alguns antigos retratos", cit., 34).

capas. Os cherentes empregam o *cacete* na caça e na pesca.

g) *Lanças*. — Os cronistas não informam se os tupi-guaranis litorâneos usavam lanças ou *murucús*, todavia conhecidas dos antigos chiriguanos e omáguas (1).

Os gêns é que deviam usar essa arma tosca e primitiva. Debret (2) e J. Maria de Paula (3) dão informações mais ou menos minuciosas a respeito das lanças dos aveicomas.

h) *Escudos*. — Os escudos dos tupis do litoral brasileiro são assim descritos por Léry: “Finalmente têm rodela feita de couro sêco e da parte mais espessa do dorso de um animal, a que chamam *tapiruçú* (do qual já falei), e são largas e redondas, como o fundo de um tamboril da Alemanha. E’ verdade que, quando brigam, não se cobrem com elas, como cá os nossos soldados praticam com as suas; mas servem-lhes apenas para no combate amparar os golpes das flechas inimigas” (4). Além do tapir, ou anta, empregavam também os tupis cascas de árvores e madeira leve na fabricação dos broquéis, algumas vezes adornados de plumas e pintados de côres várias (5). Para o mesmo efeito possuíam peitorais de escamas de jacaré. No dizer de Mé-

(1) Métraux, *La cé. mat.*, 83.

(2) *L. c.*, I, 25.

(3) *L. c.*, 123. Cf. A. d’E. Taunay, *l. c.*, 587, quanto aos caingangues ou coroados de Guarapuava.

(4) *L. c.*, 252. Cf. também p. 206 e Thevet *Les Singularitez*, cit., 190; G. S. de Sousa, *l. c.*, 244; Anchieta, *l. c.*, 119; Abbeville, *l. c.*, 337.

(5) “cada almadia traz lx homẽs todas apavezadas de pavezes pintados como os nossos” (do *Diário* de Pero Lopes de Sousa, em *Hist. da Col. Port. do Bras.*, III, 143, Porto, 1924).

traux, a distribuição geográfica do escudo na América-do-Sul é nitidamente noroestina. Os omíguas usavam broquéis de folhas de canabrava.

i) *Engenhos de caça e pesca*. — A respeito dos engenhos de caça e pesca (tocaias, laços, armadilhas, redes, etc.), já tivemos ocasião de tratar nos capítulos pertinentes.

j) *Ferramentas (machados, facas)*. — P. Vaz de Caminha assim descreve os machados líticos dos tupis da costa do Brasil: “Muitos deles vinham ali estar com os capinteiros. E creio que o faziam mais para verem a ferramenta de ferro com que a faziam do que para verem a cruz, porque êles não têm coisa que de ferro seja, e cortam suas madeiras e paus com pedras como cunhas, metidas em um pau entre duas talas, mui bem atadas e por tal maneira que andam fortes”. Esse tipo de encaixe não era exclusivo dos ameríndios do nosso litoral, pois vamos encontrá-los até entre os nambiquaras. Machados providos de colo ou sulco, destinados a tornar menos escorregadia a pedra, foram descobertos no sul do país, onde também se acharam achas entalhadas na madeira fendida e a ela presas por fortes embiras de tucum (1). Um quarto tipo de encaixe consistia em aplicar simplesmente o dorso da pedra ao cabo.

Despedaçavam-se os calhaus pelo processo da água e do fogo: ainda hoje certas populações do interior queimam lenha em cima da rocha, e, quando esta se encontra bem aquecida, fazem-na

(1) Paul Rivet e R. Verneau, *Ethnographie ancienne de l'Équateur*, 144 pag., Paris, 1912.

estalar à força de água fria. Diorite, diabase, gneisse, quartzo, basalto e granito eram o material com que os tupis fabricavam os machados.

Os machados semi-circulares ou falcatos, também chamados de crescente, são típicos do Brasil e encontrados em quasi todas as regiões habitadas pelos tupi-guaranis. Ladislau Neto informa que os caciques jurunas exibiam-no por ocasião de suas festas (1).

Na fabricação das facas, raspadeiras e lançetas empregavam os tupis, além da pedra, dentes de porco do mato (2), cascas de ostra (3) e bambús (4).

Os machados semi-circulares eram armas de guerra, ou instrumentos votivos; os de outras formas serviam, sobretudo, para abrir roçados e abater árvores. Referindo-se aos nambiquaras, diz Roquette-Pinto: "Para derribar uma árvore de certo porte, com tal instrumento, ajuntam-se-lhe ao redor diversos machadeiros; o lenho, fustigado pela pedra, cede mais depressa do que se pensa" (5). Outro processo é esmagar bem a madeira, graças aos golpes do instrumento, deixá-la murchar, e, em seguida, atear fogo ao caule ressequido (6). Assim faziam os nossos tupis.

Em outra parte deste trabalho, já tivemos ensejo de lembrar que, apesar de sua analo-

(1) *L. c.*, 490.

(2) Staden, *l. c.*, 141; G. S. de Sousa, *l. c.* 253; Cardim, *l. c.*, 179.

(3) G. S. de Sousa, *l. c.*, 164.

(4) Métraux, *La civ. mat.*, 99.

(5) *Rond.*, 245. "Agora mesmo, os machados de pedra não existem mais na Serra-do-Norte; cada índio já possui machado de aço. Riem-se até os nambiquaras daquele venerável instrumento que, há dois ou três anos, era elemento fundamental da sua vida, derrubando mel e fazendo roçados" (*l. c.*, 19).

(6) Stradelli, *l. c.*, 575.

gia com os objetos paleolíticos e neolíticos da Europa, não se presta o nosso material de pedra a nenhuma base para classificações típicas ou cronológicas ao gosto da arqueologia clássica. Raimundo Lopes já chamou a atenção para o fato de ser o instrumental lítico americano mais propriamente *alisado*, do que *polido*, uma vez que o calhau se oferece ao operário bastante arredondado (1). Paul Sarasin acaba de rebater vantajosamente "*la fantástica suposición de que existiera en Patagonia un período paleolítico y pone en quicio el verdadero significado de los instrumentos que, — sin conocimiento cabal de la técnica que preside la confección de los similares europeos, — fueron considerados como de igual valor morfológico e cronológico*" (2). O mesmo podemos dizer em relação ao Brasil. Não houve mesmo entre nós, como o notou S. Fróis Abreu (3), uma fase paleolítica nitidamente separada de outra, a neolítica: houve predominância da pedra polida porque, "na maioria das regiões habitadas pelo homem, as rochas se prestavam mais à fabricação do material por desgaste do que por percussão". Com razão observa Métraux que a civilização tupi-guaraní caracteriza-se sobretudo pela preponderância da madeira e do osso, representando a pedra, na maior parte dos países habitados por esses indígenas, papel secundário. Os objetos de metal encontrados entre os guará-

(1) "Pontas de sílex lascado no Brasil", em *Bol. do Mus. Nac. do Rio-de-Janeiro*, III 15 e seg., 1927.

(2) Vignati, l. c., 105

(3) "A importância dos sambaquis no estudo da prehistória do Brasil", em *Rev. da Soc. de Geog. do Rio-de-Janeiro*, XXV, 11, 1932. Cf. Simoens da Silva, *Pontos de contacto das civilizações prehistóricas do Brasil e da Argentina com os países da Costa do Pacífico* (Mem. apre. ao XVIII Cong. de Amer., Rio, 1919)

nís do Paraguai, p. e., eram de procedência andina ou peruana; como os dos omáguas provinham da Colômbia ou das Guianas (1).

Relativamente aos gês, sabemos que os botocudos e coroados usavam machados de pedra encravada entre duas lascas de pau e presa na madeira por liames embebidos em cera (2). Os tapuias nordestinos possuíam machadinhos de mão, de comprido cabo, que serviam de arma de guerra (3). A meia-lua, engastada, não era desconhecida dos chavantes e cherentes (4). Os craôs, além do machado de pedra encabado, usam facas de lascas de pedra ou de taquara e raspadeiras de fragmentos de búzios e conchas (5). Os antigos aimorés tosquiavam-se “com unias canas” (6).

Os cariris possuíam machados de sílex, de longo cabo. A fabricação da acha semi-circular era, por êsses indígenas, acompanhada de cerimônias místicas: os teremembés, *v. g.*, tinham o “costume mensal de velar toda a noite fazendo seus machados até ficarem perfeitos, em virtude da surperstição, que nutriam, de que, indo para a guerra armados com tais instrumentos, nunca seriam vencidos, e, sim, sempre vencedores” (7).

k) Instrumentos musicais. — Um dos instrumentos musicais mais importantes, entre os tupiguaranis, era a trompa ou buzina bélica, “da gros-

(1) *La civ. mat.*, 256 e seg.

(2) Wied-Neuwied, *l. c.*, II, 35; Eschwege, *l. c.*, I, p. II.

(3) Herckmans, *l. c.*, 282.

(4) Fr. Rafael de Taggia, “Mapa dos índios cherentes e chavantes”, etc., em *R. T.*, XIX, 121, 1856.

(5) T. Sampaio, “Os craôs”, cit., 154.

(6) G. S. de Sousa, *l. c.*, 58.

(7) E'vreux, *l. c.*, 127.

surra e comprimento de metade de um dardo, mas com quasi pé e meio de largura na extremidade inferior, como um oboé" (1). "Alguns (acrescenta Léry) trazem pífanos e gaitas feitas de ossos dos braços e pernas dos inimigos, que mataram e comeram, e com tais instrumentos não cessam em caminho de tocar, para incitar o bando guerreiro a fazer outro tanto com os adversários, contra os quais se dirigem" (2). A corneta de osso humano dava-se o nome de *memí* ou *membí* (os romanos, como se sabe, chamavam a flauta de *tibia*, em lembrança de sua origem). H. Staden fala em trombetas "feitas de cabaças" (3). Gabriel Soares de Sousa e Simão de Vasconcelos descrevem os instrumentos musicais fabricados de búzios: "não há barco que não tenha um, nem casa de índios onde não haja três ou quatro".

O tambor era outro instrumento conhecido dos tupi-guaranis (4); os amoipiras manufacturavam-no cavando ao fogo o tronco das árvores. A toada do instrumento devia ser um pouco monótona, porquanto Gabriel Soares de Sousa observa que os índios *não dobravam as pancadas* (5). O bordão de compasso, ou de ritmo, desses aborígenes, — outra espécie de instrumento, — é assim

(1) Léry, *l. c.*, 254.

(2) *L. c.*, 254. Cf. Gandavo, *l. c.*, 138; G. S. de Sousa, *l. c.*, 347; E'vreux, *l. c.*, 39. — Diz Cardim que os índios fabricavam trombetas com o crânio das onças (*l. c.*, 38).

(3) *L. c.*, 158. Deviam ser semelhantes às dos jurunas, com a caixa feita de cabaça e a boca aberta em uma das extremidades (K. v. d. Steinen, *Durch Central-Brasilien*, 244 e seg., Leipzig, 1886).

(4) Cardim, *l. c.*, 339; Thevet, *Les Singularitez*, 195; G. S. de Sousa *l. c.*, 324.

(5) *L. c.*, 324. — Embora o tambor fôsse conhecido, há longos anos, nas Guianas, julga Métraux que esse instrumento é, entre os tupinambás de origem andina (*La civ. mat.*, 224).

descrito por um dos antigos cronistas: “uma cana de seis a sete palmos de comprido, e tão grossa que cabe um braço, por grosso que seja, por dentro dele; o qual canudo é aberto pela banda de cima, e quando o tangerem vão tocando com o fundo do canudo no chão, e tãa tanto como os seus tambores” (1). Os bordões, aliás de vários tipos, possuíam propriedades mágicas. Quando a lua, na estação hibernal, aparecia no céu envolta em nuvens rubras, diziam os tupís do Maranhão que ela estava sendo perseguida por certa estrela, a *iauare*, ou o *cão*. Nessa ocasião, os homens tomavam os seus cacetes, com os quais, voltados para o alto, batiam o sol, exclamando: — *Meu pai grande, sê bom, sê bom* (2)! Métraux deu-nos um estudo especial a respeito desse instrumento: “Le bâton de rythme. Contribution à l'étude de la distribution des éléments de culture d'origine mélanésienne en Amérique du Sud”, em *Journ. de la Soc. des Amér.*, XIX, 1927. Sua distribuição, segundo o notável indigenista francês, é setentrional (norte do Amazonas). Nordenskiöld procurou demonstrar que as trombetas de embocadura lateral tinham sofrido a influência das culturas negras, só sendo propriamente indígenas as de bocal situado nas extremidades, — hipótese, aliás, contrariada por Métraux.

Quando dansavam, os tupinambás punham nos pés “uns cascavéis de certas ervas da feição de castanha” (3).

(1) G. S. de Sousa, *l. c.*, 347.

(2) Abbeville, *l. c.*, 365. — Como instrumento musical, o bastão de compasso existe entre os caingúas e apapocovas.

(3) G. S. de Sousa, *l. c.*, 315; Léry, *l. c.*, 186; Thevet, *Les Singularitez*, 174; Abbeville, *l. c.* 319 e 320.

Resta-nos falar do maracá. Tratava-se de um chocalho feito de cabaça, que se assemelhava, no tamanho, a um ovo de avestruz, ou a um melãozinho ôco, cheio de milho miúdo, de grãos negros, ou de pedras, atravessado por um pau. O pau servia de cabo, o qual os índios, nas festas religiosas, pintavam de vermelho e adornavam de plumas multicores (1). Abria-se na abóbora um orifício "à guisa de boquinha" (2).

A flauta de Pan, usual entre os guaraiús, jurunas, chipaias, auetós, parintintins e omáguas, era desconhecida das tupinambás, ou seja, dos tupis do litoral brasileiro. Métraux, baseado nos estudos de Nordenskiöld, acredita que êsse elemento cultural é de origem andina e de data recente. A *syrix*, entretanto, que se supõe geralmente ter vindo da Melanésia, seria, no dizer de K. G. Izikowitz, um elemento nativo na América "*s'il était prouvé que les flûtes de Pan à ligature simple sont les plus anciennes*" (3).

Os gês conheciam as flautas de taquara, com orifício para sôpro nasal de uso feminino (botocudos, caingangues, apinagês); as gaitas de folhas verdes, os apitos e os bastões de ritmo (botocudos, caingangues); o maracá (caingangues, coroados, aveicomias, craôs); "as trombetas" ou buzinas (craôs, caingangues) (4). "*Les instruments de musique des*

(1) Léry, *l. c.*, 186; G. S. de Sousa, *l. c.*, 324; Abbeville, *l. c.*, 48; Thevet, *Les Singularitez*, 223 e 224; Staden, *l. c.*, 153 e 154. — Os ovos do mutum substituíam, muitas vezes, o milho ou os grãos negros (Cardim, *l. c.*, 55 e 56).

(2) Staden, *l. c.*, 153.

(3) "*Les instruments de musique des Indiens Uro-Chipaya*", em *Rev. de Inst. de Etn. de la Univ. Nac. de Tucumán*, 11, 284, Tucumán, 1932. À p. 288, mapa de distribuição dos diferentes tipos de ligadura das flautas de Pan.

(4) Wied-Neuwied, *l. c.*, II, 15 e 42; H. v. Heriing, "Os botocudos do Rio Doce", *cit.*, 45; Anibrosetti, "Los indios Kaingángues", *cit.*, 318; Roquette Pinto, *Rond.*, 280; Manizer, *l. c.*, 270; T. S. Sampaio, "Os craôs", *cit.*, 155.

Kamakan que nous counaissons, sont: une sorte de chapeau chinois dont les clochettes seraient remplacées par des sabots de cerf, de pécarí et surtout de tapir, percés et enfilés sur un fil de coton. Ils agitaient ces breloques qui, bien séchés et polies, faisaient entendre une sorte de tintement avec lequel ils marquaient le rythme de leurs danses. Pour scander celles-ci, ils avaient aussi le maracá ou sonnaille, c'est-à-dire la calabasse emmanchée avec des pierres à l'intérieur" (1).

Observa Artur Ramos que foi a imitar os ruídos da natureza, ou para marcar o ritmo dos movimentos das dansas religiosas e guerreiras, que o homem elementar inventou os instrumentos musicais. Um dos mais primitivos seria o tambor (*instrumento membranofone*) (2). Entre os indígenas do nordeste (tupis, tapuias), não existiam os *instrumentos cordofones*. O arco musical, encontrado entre algumas tribus gês, foi provávelmente introduzido entre êsses índios pelos negros (3).

l) *Traje, adornos.* — Veja-se o que escrevemos em outra parte dêste trabalho.

m) *Uso da borracha.* — Entre as comunidades túpicas, só os omáguas, auetós, guaraiús e chiriguanos empregavam o *latex* de certas árvores na fabricação de objetos vários.

n) *Móveis, etc.* — Veja-se *Habitação*.

o) *Embarcações.* — Veja-se *Comércio, transporte, navegação*.

(1) Ploetz, l. c., 180.

(2) *O Negro brasileiro*, 161, Rio, 1934.

(3) Métraux, "Les Indiens Kamakan", 260.

p) *Cerâmica*. — A forma dos vasos fabricados pelos tupis do litoral brasileiro eram as mais variadas: “potes e grandes vasilhas de barro para fazer conservar a bebida do *cauim*, e também panelas redondas e ovais, frigideiras medianas e pequenas, pratos e outra espécie de vaso de barro, que não é bem lisa por fora, mas é tão perfeitamente polida no interior, e tão completamente vidrada com certo licor branco, que endurece, que não é possível aos nossos oleiros de cá prepararem melhor as suas louças de barro” (1).

Cabia às mulheres a fabricação olar, cuja técnica ainda hoje podemos surpreender entre os chiriguanos: “Tiram o barro e o amassam, (diz Hans Staden, falando dos tupinambás), dele fazem todas as vasilhas que querem; deixam-nas secar por algum tempo, e sabem pintá-las bem. Quando querem queimá-las, emborcam-nas sobre pedras e amontoam ao redor grande porção de cascas de árvores, que acendem, e, com isso, ficam queimadas, pois que se tornam brasas, como ferro quente” (2). Acrescenta Léry que êsses selvagens diluíam “tintas pardacentas” e traçavam a pincel, na louça, numerosos desenhos, “como ramagens, labores eróticos”, principalmente nas peças onde guardavam farinha e outros mantimentos; as figuras diferiam umas das outras, pois não possuíam modelo. Muitas vezes o forno de cozer a louça consistia em uma cova. Os vasos destinados às bebidas fermentadas eram geralmente de notável dimensão (3). Ladislau Neto, Paul Ehrenreich, H.

(1) Léry, *l. c.*, 302. Cf. Abbeville, *l. c.*, 356.

(2) *L. c.*, 145.

(3) Léry, *l. c.*, 200; G. S. de Sousa, *l. c.*, 320; Cardim, *l. c.*, 183.

v. Ihering e numerosos outros autores estudaram a cerâmica exumada em várias jazidas arqueológicas da zona costeira do Brasil. Métraux, de acôrdo com êsses estudos, assim caracteriza a louça guaraní: a) fabricação pelo método "*au colombin*"; 2) fundo, em alguns casos, obtido "*en enroulant les boudins d'argile autour d'une pierre conique*"; 3) polimento efetuado à custa de um simples calhau; 4) asa raramente existente, o que mostra a pouca influência da civilização andina; 5) bordo superior, em certos potes, perfurado por dois orifícios.

No quadro da pagina seguinte, Métraux resume a técnica da cerâmica tupi-guaraní, por onde vemos que os caracteres mais comuns são a pintura e o verniz.

A cerâmica era desconhecida entre os tapuias do nordeste brasileiro. A olaria encontrada entre os gês atuais mostra ser de origem relativamente moderna e, ainda hoje, caracteriza-se pela técnica rudimentar, pela simplicidade das formas e pela ausência das grandes cubas destinadas às bebidas (1).

O mesmo já não podemos afirmar em relação aos cariris. Quando Marcgrav fala em *uma ou outra panela de barro* refere-se, talvez, aos cariris, em nossos dias insignes oleiros. A técnica dos cariris é assim descrita por um autor: "A todos os vasos dão princípio em cima duma folha de bananeira sôbre o joelho; depois assentam-nos num prato grande pulverizado de cinza, sôbre o qual acabam de lhe dar a forma e

(1) *Ploetz, l. c., 171/173.*

TÉCNICA DA CERÂMICA TUPI-GUARANI

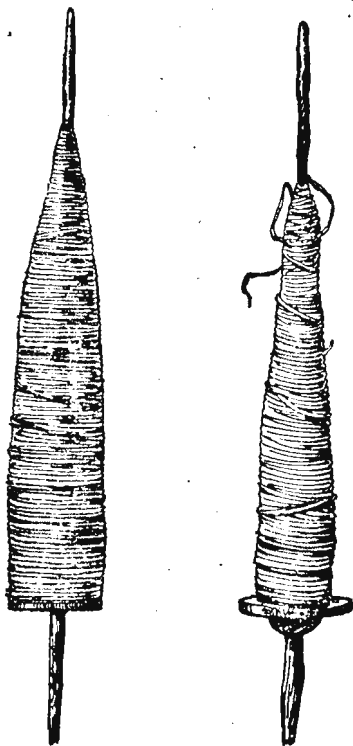
TRIBUS OU COMUNIDADES	ELEMENTOS CULTURAIS					
	Pin- tura	Impres- sões di- gitais	Asas	Ver- niz	En- gobo	Hemisfe- ricidade
Tupinambás . . .	+	+	-	+	-	-
Guaranís	+	+	-	+	+	-
Cainguás	-	-	-	-	+?	-
Chiriguanos . . .	+	+	+	+	-	-
Guaraiús	-	-	-	-	-	+
Pauseanas	-	-	-	-	-	+
Jurunas	-?	-	-	-	-	-
Chipaias	+	-	-	+	-	-
Curaias	-	-	-	-	-	-
Tapirapés	-	+	-	-	-	-
Apiacás	+	-	-	-	-	-
Omáguas	+	-	-	+	-	-
Cocamas	+	-	-	+	+	-
Otampís	+?	-	-	-	-	-

o enfeite. Elas mesmas (*refere-se às mulheres*) procuram, acarretam, amassam o barro, e vão buscar a lenha para no sábado à noite cozerem a obra da semana, em grandes fogueiras num terreiro, sem que os maridos lhes dêem o menor auxílio”.

E' verdade que os xurucús de Ararobá (Pernambuco) possuíam uma técnica olar muito primitiva. Mas, Nimuendajú acredita que êsses indígenas formam um grupo à parte e de classificação difícil.

q) *Fiação, tecelagem, trançado.* — Entre os cronistas antigos, Léry é o único a descrever o modo de fiar dos nossos tupinambás: “Depois de tirarem os casulos, em que se cria o capucho, o estendem com os dedos, sem aliás o cardar, como acima disse, descrevendo a planta produtora do algodão, e reúnem em pequenos acervos junto de si, no chão ou sòbre qualquer objeto; e porque não usam de rocas, como as mulheres européias, o seu fuso consiste em um pau redondo, da grossura de um dedo e do comprimento de quasi um pé, com um trincho de madeira da mesma grossura nele atravessado: ligam o algodão na parte mais comprida do dito pau, e depois, rodando-o nas coxas e soltando-o da mão, como fazem as fiandeiras com as maçarocas, volteando assim êsse rôlo como uma grande carrapeta no meio da casa ou em qualquer outro lugar, formam não só fios grosseiros para fazer leitões (rêdes), mas, também, fios delgadíssimos e bem torcidos” (1). Frödin e Nordenskiöld, citados por Métraux, classificam êsse modo de fiar dos tupinambás de *método bacairí*. Os guaraiús empregam a técnica dos bororos. Os fusos de extremidade superior provida de um *crochet* ou bojo existem entre os cainguás, chiriguanos, guaraiús, tapirapés, auetos, apiacás, mundurucús, maués e parintintins.

(1) L. c., 300 e 301.



Fusos do tipo bacalrí, usados pelos chiriguanos (apud Métraux, "E'tudes sur la civilisation des Indiens Chiriguano", cit., 434).

Vários autores referem-se à fabricação de cordas entre os tupis litorâneos, construídas com o algodão (como as muçuranas), ou com outras fibras vegetais (1). As linhas dos anzóis eram feitas de tucum. Provavelmente, à maneira dos

(1) Staden, *l. c.*, 162; Léry, *l. c.*, 189; Gandavo, *l. c.*, 138; Cardim, *l. c.* 75.

selvícolas da Serra-do-Norte, êsses índios conservavam as pelotas de algodão em envoltórios de folhas.

Os tupís litorâneos (oriente, nordeste) desconheciam a tecelagem, embora esta já tivesse dado os seus primeiros passos, como prova a manufatura: 1) de "fitas como passamanes", algumas tão largas que serviam para enastrar os cabelos; 2) de ligas com fios de algodão, de tal modo tecidas e unidas que pareciam "uma só peça"; 3) de charpas de carregar as crianças (1); 4) de rêdes. "Para fabricar os leitos de algodão, que os selvagens chamam *inís*, as mulheres têm teares de madeira, os quais não são horizontais, como os dos nossos tecelões, nem têm tantos maquinismos, mas são perpendiculares e levantados até a altura delas. Depois de urdirem a seu modo, começam a tecer as rêdes pela parte inferior do tear: umas são à maneira de renda ou de rêdes de pescas, e outras de teçume apertado, como brim grosso. Estas rêdes são pela maior parte do comprimento de quatro, cinco ou seis pés, e da largura de uma braça mais ou menos; têm duas argolas ou dois punhos também feitos de algodão, nos quais os selvagens atam cordas para amarrá-las e suspendê-las no ar em paus fronteiros expressamente inficados para isso em suas casas" (2). Foi o uso do algodão, aliás, que deu a êsses índios tão notável desenvolvimento à plumária (3). Já os tupís do sul, ou guaraní, estavam mais avançados na arte

(1) Abbeville, *l. c.*, 356; Pigafetta (*apud* J. F. de Almeida Prado, *l. c.*, 178 e 179). — Cardim afirma que a charpa tinha o nome de *típóia* (*l. c.*, 170 e 310); *típóia* era, também, uma espécie de camisa sem mangas, "verdadeiro sacco com os furos precisos para passar a cabeça e os braços" (*in* Staden, *l. c.* 132).

(2) Léry, *l. c.*, 301. Cf. Gandavo *l. c.*, 129 e 130.

(3) Raimundo Lopes (notas à *Rondônia*, p. 250).



Mulher tupi do nordeste, segundo Eckhout, pintor holandês da época nassoviana. Pertence ao Museu Nacional de Copenhague. Reproduzido através da obra de Métraux (*La civilisation matérielle*, cit., 249). Característico é o panacá oblongo, que leva a índia à cabeça.

da tecelagem e, ainda hoje, os cainguás, os chiriguano, os jurunas, os chipaias e os oiampís lavram excelentes tecidos em teares do tipo aruaque (1). Foram os aruaques, de-fato, que introduziram a tecelagem entre algumas tribus tupi-guaranis.

Os balaios, cestos, samburás, urupemas, fardos, etc., usados pelos tupís da costa, eram fabricados com o timbó ou outras fibras têxteis, com que também atavam êsses índios seus tetos de palma (2). O cipó, por sua contextura, tinha mesmo a aparência do junco. Marcgrav, referindo-se provavelmente aos tupís do nordeste, escreve: "*Canistra faciunt ex foliis Palmæ, & appellant Patiguã: in his recondunt quicquid habent. Alios quoque præterea habent corbes ex arundinibus concinatos. Hanc suppellectilem generali nomine vocant Caramemoa. Ex virgultis quoque conficiunt corbes oblongos satis amplos, quos capite portant impletos, vocant Panacu*" (3). A técnica empregada nos panacús pelos tupís do nordeste (segundo o quadro de Eckhout) pertence ao tipo ou grupo a que Max Schmidt dá o nome de *Palmblattflechtere* (4).

A respeito da arte do trançado entre as demais tribus tupi-guaranis, cf. a vasta bibliografia citada por Alfred Métraux à p. 252 de sua obra *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani* (Paris, 1928).

No quadro adiante temos uma vista de conjunto dos elementos culturais, que se relacionam com a técnica da tecelagem, etc.:

(1) Métraux, *La civ. mat.*, cit., 230 e seg.

(2) G. S. de Sousa, *l. c.*, 168, 221, 222, 294 e 319; Abbeville, *l. c.*, 328 e 356; Nieuhoofs (*apud* Métraux, *La civ. mat.*, cit., 248); Léry, *l. c.*, 303; E'vreux. *l. c.*, 20. — Da carapaça dos tatús, faziam os tupinambás cestinhos ou *caramemos* (Léry, *l. c.*, 209).

(3) *l. c.*, 272.

(4) Cf. *Rondônia*, 278.

TRAÇOS OU ELEMENTOS CULTURAIS	Vertente oriental do Brasil			Distribuição meri- dional	Região ando- boliviana	Bacia amazônica										Bacia ma- ranhense		
	Tupinambás	Guaranís	Caingás			Chiriguanos	Guaraíús	Jurunas	Chipaias	Amanajés	Tapirapés	Auetós	Apiacás	Mundurucús	Mirés		Parintintins	Omáguas
Mosaico de palha . . .	+	?	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Trançado <i>lattice type</i> . (Nordenskiöld)	?	?	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	+	-	-	-	?	-
Trançado em espiral (<i>coiled</i> ou <i>Spiral technik</i>)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-
Fuso com <i>crochet</i> ou bojo na extremidade superior	?	?	+	+	+	?	?	?	+	+	+	+	+	+	+	?	?	?
Fuso do tipo bororo . .	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Fuso do tipo bacairí. .	+	?	+	+	+	?	+	+	+	+	?	?	+	+	+	?	?	?
Fuso do tipo semelhan- te ao quichua	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-
Tear do tipo aruaque . .	-	?	+	+	+	+	?	-	?	-	-	-	-	-	-	?	+	-
Tear do tipo peruviiano (tecelagem)	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Tear do tipo ucaialí (trançado)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-
Cultura do algodão . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+

Parece que a tecelagem não era conhecida entre algumas tribus gês (os tapuias do nordeste, p. e.). Ao contato, porém, dos tupís, vamos encontrá-los já de posse da rêde, em oposição ao que afirma Morisot, em nota à *Relation du voyage de Roulox Baro* (1). E Herckmans observa que os tapuias acendiam fogueiras e, ao longo delas, suas rêdes; os anciãos eram transportados também nesses utensílios (2). Knivet surpreendeu os guaianás carregando provisões em *filets* (3). E Gabriel Soares de Sousa, referindo-se aos tapuias do interior da Baía, observa que êsses selvícolas andavam com os cabelos “enastrados com fitas de fio de algodão”; as mulheres, demais, cingiam-se com franjas do mesmo vegetal, cujos cadilhos eram tão longos que bastavam para “cobrirem suas vergonhas” (4). A fiação, todavia, era a mais rudimentar possível, pois não conheciam os tapuias o fuso, com exceção de um ou outro grupo (os camacãs *v. g.*).

As cordas e rêdes para o transporte de objetos, ou mantimentos, ainda hoje constituem a indústria característica dos botocudos (fibras de tucum ou de caraguatá, curtidas na água) (5). Não menos característica é a técnica empregada pelos referidos indígenas na fabricação das cordas, a qual Manizer descreve com admirável flagrância e precisão (6).

(1) P. 273 (*apud* “Sobre alguns antigos retratos”, de P. Ehrenreich, cit. 40).

(2) *L. c.*, 283 e 286. Cf. Laet, *Historie oft Jaerlijck Verhael*, etc., 402, Leiden, 1644 (*apud* Ehrenreich, obra acima cit., 39).

(3) *L. c.*, 247.

(4) *L. c.*, 352.

(5) Wied-Neuwied, *l. c.*, II, 20.

(6) *L. c.*, 255.

A tecelagem, conseqüentemente, não era conhecida dos gês. Conhecem-na, hoje em dia, os caingangues e os aveicomas, mas por influência exótica. O tear aveicoma, aliás, é rudimentar e de um tipo diferente do usado pelos tupí-guaranis.

A respeito do trançado gê quasi nada se sabe. Os caingangues, os aveicomas e os guaiaguís, todavia, usam balaios revestidos interiormente de cera virgem (1), — os primeiros passos, sem dúvida, na arte da cerâmica. Lembremo-nos que os motivos ornamentais da industria olar marajoara são de origem plectônica, segundo a teoria de Heloisa A. Torres (2).

Quanto aos cariris, as informações são ainda mais parcas. A exemplo dos gês, êsses índios transportavam os velhos em rêdes, em cuja fabricação eram, outrosim, excelsos (3). "*Tapuyæ Cariri* (diz Marcgrav) *duodecim vel quatuordecim pedes longa faciunt, sex vel septem ampla, ita ut quatuor homines simul in eo cubare possint*".

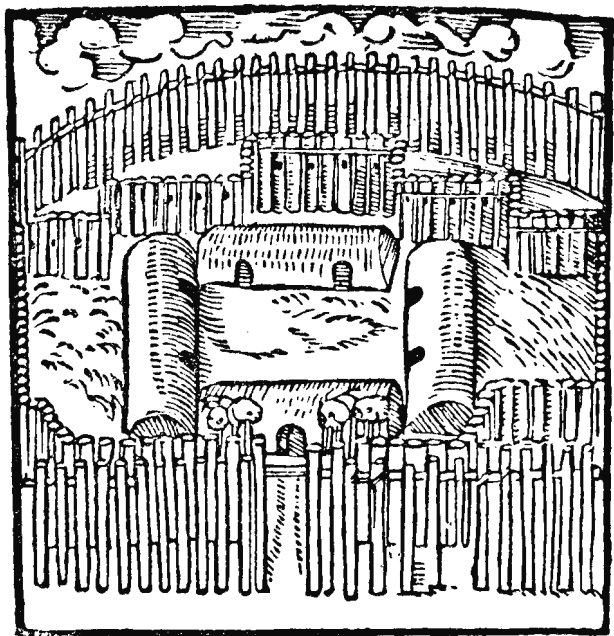
11. A habitação e o mobiliário

As aldeias dos tupis do litoral brasileiro, e, conseqüentemente, as dos índios do nordeste eram verdadeiras acrópoles, erigidas em sítios eminentes e arejados, na vizinhança dos rios, rodeadas de

(1) Simoens da Silva, *A tribo caingangue*, cit., 20; J. M. de Paula. l. c., 125; P. Fr. Vogt (*apud* Ploetz, l. c., 178). — Sobre a técnica da fabricação dos cestos, cf. Saint-Hilaire, *Viagem às nascentes do rio S. Francisco e pela provincia de Gotaz*, II, 121, São Paulo, 1937 (refere-se aos caiapós).

(2) "Cerâmica de Marajó", em *R. P.*, XXXIII, 157, 1935.

(3) P. Ehrenreich, "Sobre alguns retratos", cit., 40.



Aldela dos tupis do litoral brasileiro (segundo H. Staden).

matas e terras férteis (1). Segundo parece, a eleição das alturas subordinava-se também a um princípio estratégico. Os jesuítas, que adquiriram fama de entendidos na maneira de erigir aldeias, não fizeram outra coisa senão seguir a experiência dos selvícolas: as missões da Companhia assentavam, em geral, em antigas taperas indígenas.

(1) G. S. de Sousa, *l. c.*, 310; Staden, *l. c.*, 134 e 135. — O mesmo costume entre os nambiquaras (A. A. Botelho de Magalhães, *Pelos sertões do Brasil*, 241, Porto-Alegre, 1930).

As malocas quadrangulares, com “duas braças de altura”, “mais ou menos catorze pés de largura e uns cento e cinquenta de comprimento” (1), em número variável entre quatro e dez (2), estavam dispostas em tórno de um páteo (*ocara*), geralmente quadrado (3), o qual, na expressão de um autor, representava o forum destinado às atividades religiosas e sociais do grupo. Edificavam os tupis primeiramente a armação, constituída de grossos esteios, atravessados por tirantes, que ligavam com cipó, cobrindo os intervalos com palha ou “taipa de mão” (4). Vinha, por fim, o teto, abaülado, feito de ripas e folhas de pindoba, ou de outra qualquer palmeira (5) (estraídas, quando ainda bem tenras). Observa Gabriel Soares de Sousa que essa palha *no verão era fria e no inverno quente*, sendo uma cobertura mais sadia que a telha, “se não fôra o perigo do fogo”. Não permitia, demais, a passagem da chuva, e, vista do interior da oca, lembrava um tecido bem disposto e arranjado (6).

(1) Staden, *l. c.*, 135. — As dimensões variam de acôrdo com os autores: “26 a 30 pés de largura, e 200, 300, 400 ou 500 de comprimento” (Abbeville, *l. c.*, 211); “casas mui compridas, de duzentos, trezentos, ou quatrocentos palmos, e cinquenta em largo” (Cardim, *l. c.*, 306); “comprimento de 80 a 120 passos”, “mais de 60 passos de comprimento” (Léry, *l. c.*, 255 e 299). Na carta a d. Manuel, P. Vaz de Caminha, escreve: “haverá nove ou dez casas, as quais diziam que eram tão compridas, cada uma, como esta nau capitânea” (*l. c.*, 95).

(2) Gandavo, *l. c.*, 126; Abbeville, *l. c.*, 211; Staden, *l. c.*, 135; Caminha, *l. c.*, 95. — Paulmier de Gonneville, referindo-se aos índios do sul do Capricórnio, fala exageradamente em “*hameaux de trente, quarante, cinquante, quatre-vingt cabanes*” (*apud* Almeida Prado, *l. c.*, 173).

(3) Abbeville, *l. c.*, 211. Cf. a grav. de Staden, à p. 136 e G. S. Soares de Sousa, *l. c.*, 310.

(4) Cardim, *l. c.*, 307; Fernandes Gama, *l. c.*, I, 33.

(5) Nóbrega, *l. v.*, 99; Cardim, *l. c.*, 169 e 307; Gonneville (*apud* Almeida Prado, *l. c.*, 173); G. S. de Sousa, *l. c.*, 310 e 331; Gandavo, *l. c.*, 126; Caminha, *l. c.*, 95; Léry, *l. c.*, 255 e 299; Thevet, *Les Singularitez.*, cit., 222; Abbeville, *l. c.*, 211. — Alguns índios fabricavam uma espécie de esteira, que substitua a pindoba (G. S. de Sousa, *l. c.*, 222). Ainda hoje os tapirapés conservam a forma do teto de colmeia, típica dos tupis (Herbert Baldus, *Ensaios de etnologia brasileira*, 282, São-Paulo, 1937).

(6) Abbeville, *l. c.*, 68.

Penetrava-se na casa por “duas ou três portas muito pequenas e baixas” (1), que se fechavam com anteparos de palha (2); dentro não existia nenhuma divisão, mas cada família ocupava o seu “lanço”, marcado pelos “tirantes”, deixando no centro um corredor livre ao trânsito. As rêdes estavam suspensas em “paus fronteiros expressamente infincados para isso em suas casas”; junto a cada rêde crepitava uma fogueira, destinada a proteger o dono dos mosquitos ou do frio (3). E também contra os maus espíritos, tanto que não podia o mesmo dar um passo fora da choça sem levar o seu tição bem aceso (4). Havia ainda, no terreiro central, numerosas estacas, às quais se suspendiam rêdes por ocasião dos conselhos ou outras cerimônias públicas (5). Quando, todavia, andavam em guerra, caçadas e pescarias, ou em seus movimentos de ambulatórios, suspendiam os tupís êsse utensílio entre duas árvores (6).

A não ser Gonneville (assim mesmo em referência aos índios da costa meridional do Brasil), nenhum autor afirma a existência de chaminés nas aringas dos tupinambás. Por isso mesmo, as suas casas, após algum tempo de uso, mostravam-se “fedorentas e afumadas”: a promiscui-

(1) Cardim, *l. c.*, 169; “e tinha cada casa duas portas pequenas, uma numa extremidade, e outra na oposta” (Caminha, *ib.*, 95); “três portinhas, uma em cada extremidade, e outra no centro” (Staden, *l. c.*, 135).

(2) Léry, *l. c.*, 255.

(3) Cardim, *l. c.*, 166, 169 e 307; *Diálogos cit.*, 270 e 271; Loretô Couto *l. c.* 61; Staden, *l. c.*, 135 e 137; Caminha, *ib.*, 95; Gandavo, *l. c.*, 49; Léry, *l. c.*, 299 e 301; G. S. de Sousa, *l. c.*, 310.

(4) Nóbrega, *l. c.*, 99.

(5) Abbeville, *l. c.*, 380; G. S. de Sousa, *l. c.*, 325 e 363. Cf. Gonçalves Tocantins, *l. c.*, 102 (relativamente aos mundurucás).

(6) Léry, *l. c.*, 301; Marcgrav, *l. c.*, 272.

dade (1), as rédes apodrecidas pela urina (“porque são tão preguiçosos que ao que demanda a natureza se não querem levantar”) (2), a caça moqueada, pendente do teto e a escorrer sangue (3), os despojos humanos oriundos do canibalismo ou das matanças (4), — tudo vinha agravar a má impressão causada pela fuligem. Devemos notar, entretanto, que pessoalmente a nossa india praticava alguns preceitos higiênicos, como seja, banhar-se freqüentemente no rio, pentear os cabelos, lavar a boca após as refeições. As índias maranhenses (afirma Abbeville) limpavam o cabelo todas as manhãs e ungiam-no com óleo de urucú: para tirar-lhe a gordura usavam “de uma raiz chamada *uapacari*, a qual, molhada e apertada entre as mãos, produz uma massa branca, semelhante ao sabão” (5). Os tupinambás empregavam, também, na lavagem das rédes, um sabão feito de certa cucurbitácea, que dividiam em pedaços, machucavam e batiam (6). O *saboeiro* (7) e o *ananás* (8) serviam, do mesmo modo, para as lavaduras.

As malocas abrigavam, em média, uns cem indivíduos (9); as aldeias podiam contar até cêrca

(1) Cardim, *l. c.*, 307; S. de Vasconcelos, *l. c.*, 51 do *Liv. Prim. das Notícias*.

(2) *Cartas Avulsas*, cit., 173.

(3) *Obras de João Francisco Lisboa*, II, 210, São-Luis-do-Maranhão, 1865.

(4) *Cartas Avulsas*, cit., 73: “Depois fui a outras casas (diz Azpilcueta Navarro), em as quais achei pés, mãos, e cabeças de homens”.

(5) *L. c.*, 312.

(6) Léry, *l. c.*, 301.

(7) Cardim, *l. c.*, 67; cf. nota de Rodolfo Garcia à p. 127.

(8) G. S. de Sousa, *l. c.*, 195.

(9) Os dados variam muito. Cf. Nóbrega, *l. c.*, 99; Cardim, *l. c.*, 307; Caminha, *ib.*, 95; Staden, *l. c.*, 135; S. de Vasconcelos, *l. c.*, p. 51 do *Liv. Prim. das Notícias*; Pigafetta (*apud* Almeida, *l. c.*, 176); Léry, *l. c.*, 299.

de seiscentos habitantes (1). Logo que a terra se via cansada e rareava a caça, ou quando apodrecia a palma das casas, os tupís migravam para outras plagas; antes, porém, destruíam e queimavam as edificações, transportando apenas o material mais importante (2). A aldeia mantinha o mesmo nome e não durava mais que seis anos. “Se lhes perguntais (diz Léry) por que tão frequentemente renovam as suas moradias, não têm outra resposta senão dizer que, mudando de ares, passam melhor e que, se fizessem o contrário do que fizeram seus avós, morreriam depressa” (3). Em viagens demoradas, ou em suas campanhas cinegéticas, construíam os tupís choças provisórias: quatro paus cobertos de palha. As dos aborígenes do nordeste eram mais rudimentares, se acreditarmos na informação de Marcgrav.

Tipo de habitação característica dos tupís da costa antártica do Brasil era a maloca recoberta de cascas de árvores.

Conta H. Staden que os tupinambás costumavam elevar, em tórno das cabanas, fortificações construídas de troncos rachados, “A cerca (prosegue o mesmo autor) costuma ter braça e meia de altura, e fazem-na tão junta que nenhuma flecha possa atravessá-la. Deixam umas aberturas pelas quais atiram. Ao redor da cêrca fazem outra cêrca de varas grossas e compridas, porém não as colocam muito perto uma da outra, apenas tanto a não deixar passar um homem. Alguns deles têm o

(1) Abbeville, *l. c.*, 215.

(2) Staden, *l. c.*, 135; G. S. de Sousa, *l. c.*, 310; *Cartas Avulsas*, cit., 50 e 51; fr. V. do Salvador, *l. c.*, 56; S. de Vasconcelos, *l. c.*, p. 57 do *Liv. Prim. das Notícias*; Abbeville, *l. c.*, 323; Léry, *l. c.*, 299.

(3) *L. c.*, 300.

costume de espetar em postes, em frente a entrada das palhoças, as cabeças dos que foram devorados" (1). As caixaras dos tamóios, segundo se depreende de um tópico de G. Soares de Sousa, eram extraordinariamente fortes (2).

Métraux resume no quadro da pág. seguinte as diversas formas de habitações entre os tupi-guaranis (3), o qual reproduzimos com algumas emendas e acrescentamentos.

A maloca tinha uma vasta distribuição (exceção dos tupis da bacia maranhense); do mesmo modo a cabana de plano retangular, que não existia apenas entre os índios do Xingú, do Tapajoz e do baixo Madeira. O padre W. Schmidt, autor de uma importante obra sôbre a civilização dos indígenas do continente cis-istmico (*Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika*, em *Z. f. Et.*, Berlim, 1913), opina que a casa quadrangular é peculiar ao noroeste sul-americano e às vertentes oriental-andinas, graças às migrações tupi-guaranis; Métraux, todavia, considera duvidosa essa hipótese, uma vez que a casa quadrangular só por exceção se vê, hoje, no alto Amazonas (a maloca dos omáguas, p. e.). Por outro lado, Nordenskiöld demonstrou que a choça redonda ou oval predomina justamente naquelas regiões referidas pelo p. Schmidt, única forma que o emi-

(1) *L. c.*, 136 e 137. Cf. Jean Parmentier (*apud* Almeida Prado, *l. c.*, 19); "Entre o rio do Maranhão e o cabo de S. Agostinho encontram-se povós dos quais alguns são pacíficos e sociáveis, e outros conservam hábitos bélicosos... Suas casas e roças são rodeadas de cercas."

(2) *L. c.*, 94. — Os portugueses adotaram a caixara em suas primeiras fundações no Brasil.

(3) *La civ. mat.*, cit., 56. Cf. o texto, p. 53 e seg. Foram feitas duas corrigendas. Os tapirapés possuem *tacanas* (Herbert Baldus); os tupinambás também entaipavam os muros (Cardim).

TRIBUS	Maloca	FORMAS DE HABITAÇÃO ENTRE OS TUPI-GUARANÍS							
		Cabana quadrangular	Cabana redonda ou oval	Teto e paredes formando uma só peça	Teto e paredes separados	Pilótis ou estearias (1)	Telheiro aberto	Paredes de taipa	Ocas destinadas a danças ou a outras cerimônias (<i>facanas</i>)
Tupinambás	+	+	—	+	—	—	—	+	—
Guaranís	+	+	—	+	—	—	—	+	+
Caingús	±	+	—	+	+	—	—	+	+
Chiriguanos	±	+	—	+	+	+	—	+	+
Guaraiús	±	+	—	+	+	—	—	+	+
Jurunas	+	+	—	+	—	—	—	—	—
Chipaias	+	+	—	+	—	—	+	+	—
Amenajés	—	+	—	—	—	—	+	—	—
Tembés	—	+	—	—	—	—	—	—	—
Tapirapés	+	+	—	+	—	—	—	—	+
Auetós	+	—	+	+	—	—	—	—	+
Apaiacás	+	—	+	+	—	—	—	—	—
Mundurucús	±	—	+	—	+	—	+	+	+
Maués	±	—	+	—	+	—	—	—	—
Parintintins	+	+	—	+	—	—	—	—	—
Omáguas	+	+	—	+	—	?	—	—	—
Oiapís	+	+	—	+	—	+	+	—	+

(1) Em 1919, devido a uma sêca, foram descobertos vestígios de palafitas no lago Cajari, várzea aluvial pertencente ao vale do Pindaré-Maracú (Maranhão). Outras estearias existem ainda nas margens do Pericunã e do Turicacú. Nessas jazidas lacustres encontram-se restos de cerâmica inferior à marajoara, mas superior, por sua variedade e delicadeza, à cunaniara, o que exclue a hipótese da origem túpica das estearias.

nente etnólogo escandinavo considera genuinamente americana. Note-se que as primitivas casas das estações mesolíticas da Europa eram circulares.

O mobiliário e os terens domésticos dos tupis do litoral oriental e nordestino (Brasil) não eram tão simples e modestos quanto o julgavam Loreto Couto, Marcgrav e outros autores. Já tivemos ocasião de estudar a complexidade de seus petrechos culinários (pilões, raspadeiras, machados, colheres, cuias, cabaças, samburás, panacús, panelas, abanos, grelhas, urupemas, tipitis, paus ignígenos, etc.), assim como seus aparelhos de fiar ou tecer (fusos, teares). Veremos adiante em que consistia o mobiliário propriamente dito. De acôrdo com os estudos de Métraux, podemos distribuir suas principais peças no quadro da página seguinte.

A rêde, como se observa, tem uma distribuição universal, relativamente aos tupi-guaranis; quasi que se pode afirmar a mesma coisa em relação ao escabelo. As rêdes, algumas vezes, eram de um entrançado tão justo que pareciam tecidos propriamente ditos. Assim acontecia entre os tupinambás, os auetós, os guaraiús, os oiampis. Tribus havia que as confeccionavam de algodão (os tupinambás, os chiriguanos, os guaraiús, os jurunas, os chipaias, os pausernas, os amenajés, os guajajaras, os tembés, os tapirapés, os maués, os parintintins, os Aiampis); outras de fibras vegetais com trama de algodão (os camaiürás, os auetós, os mundurucús). Os omáguas e os apiacás fabricavam-nas simultâneamente de algodão e de outras fibras têxteis. Os indígenas suspendiam-nas às traves ou paus, por meio de cordas presas aos

MOBILIÁRIO TUPÍ-GUARANI

TRACOS CULTURAIS	Vertente oriental do Brasil		Distribuição meridional.		Região ando-boliviana.		Bacia amazônica											Bacia maranhense.	
	Tupinambás	Guaranís	Cainguás	Chiriguanos	Guaraíús	Jurunas	Chipaiás	Amanajés	Tapirapés	Auetós	Apiacás	Mundurucús	Maués	Parintintins	Ornáguas	Oiapís	Tembés		
Rede	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+		
Escabelo de madeira	+	+	+	+	+	+	+	?	?	+	?	?	?	+	+	+	?		
Banco	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-		
Catre ou girau . . .	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-		
Esteira de dormir . .	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-		
Mosquiteiro	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-		
Leito de peles	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-		

punhos (1). O catre é um elemento exótico entre os chiriguanos e cainguaés. De mistura com os móveis, estavam as urupemas, os urús (cestinhos de tampa), os fusos, os teares, as talhas de água, os potes, os alguidares, as panelas. “Fora da cabana, dependurada a uma ponta de caibro, via-se o *tipiti* e encostado à parede, mas deitado por terra, o pilão (*indudá*)” (2).

Todos os velhos cronistas são unânimes a respeito das tapuias: viviam no sertão e não tinham “aldeias nem casas ordenadas para viverem nelas”, afirma o autor dos *Diálogos das Grandezas do Brasil* (3). Suas habitações, por fôrça do nomadismo, eram pròpriamente “abrigos” contra o sol ou as chuvas, feitos de peles de veado estendidas em quatro forquilhas (4), ou de folhagens, que as mulheres armavam sem ajuda dos homens (5). Há quem afirme mesmo que os antigos guaianás viviam em “covas pelo campo debaixo do chão” (6), e, só no século XVIII, vamos encontrá-los morando em cabanas rudimentares semelhantes a toldos (7). Nos estados de São-Paulo e do Paraná ainda hoje existem numerosas cavernas ou lapas, que, talvez, tivessem servido de habitação a êsses trogloditas. Em sua obra “*Contribution à l’ethnographie et à l’archeologie de la Province de Mendoza (R. A.)*”, em *Rev. del Inst. de la Univ. Nac. de Tucumán*, 13/16, Tucumán, 1929, Métraux

(1) Léry, *l. c.*, 301; Gandavo, *l. c. loc.*, 129 e 130.

(2) Teodoro Sampaio, *O tupi na geografia nacional*, 151, São-Paulo, 1914.

(3) P. 288. Cf. Gandavo, *l. c.*, 142 (relativamente aos aimorés) e Barlaeus, *c.*, 250.

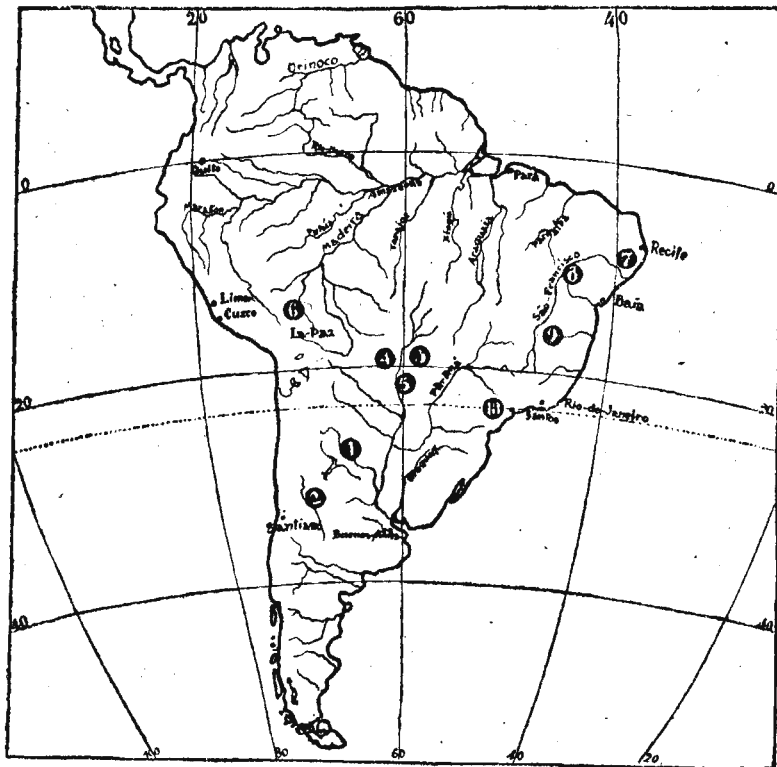
(4) Fr. V. do Salvador, *c.*, 54.

(5) Herckmans, *l. c.*, 282 e 284.

(6) G. S. de Sousa, *l. c.*, 100.

(7) Teschauer, *l. c.*, 343.

realizou interessante estudo da distribuição geográfica das choças subterrâneas ou semi-subterrâneas sul-americanas, cuja carta reproduzimos em seguida:



Distribuição das casas subterrâneas ou semi-subterrâneas sul-americanas (segundo A. Métraux).

- 1) Xuris (Cabrera). 2) Uarpés ou guarpes (Techo). 3) Caupés (Rodrigues do Prado). 4) Tsracuas (Nordenskiöld). 5) Matxicuis (Azara).
- 6) Quichuas (Nordenskiöld). 7) Obacoatiaras (Cardim). 8) Guaranaguagús (Cardim). 9) Piraguiguigues (Cardim). 10) Guasianás (G. S. de Sousa).

Cumpra observar, todavia, que os maracás dos sertões baianos, considerados gês, habitavam em "casas bem tapadas pelas paredes e armadas de pau a pique" (1).

Na realidade, com raras excepções, as moradias dos atuais gês são muito inferiores às de seus vizinhos os tupís. M. de Wied-Neuwied (2), A. de Saint-Hilaire (3), Debret (4), Canstatt (5), Tschudi (6) e outros viajantes deixaram interessantes observações a propósito da maloca dos botocudos, simples estacas fincadas em círculo e recobertas de folhas de pindoba. Construíam, também, êsses indígenas tapirís provisórios, — palmas plantadas na terra de modo que as extremidades pudessem ser ligadas e formassem uma espécie de cúpula. Tal forma de habitação foi substituída, em nossos dias, por simples abrigos ou guardaventos. Os camacãs, na época da viagem do explorador francês J. B. Douville (1833-1835), possuíam malocas (7); do mesmo modo os monoxós. As cabanas dos macunís eram baixas e acanhadas. Os purís viviam em verdadeiros abrigos. As casas dos coroados, a que se refere Teschauer, assemelhavam-se a "uns ranchinhos miseráveis sem mais porta nem janela do que uma tosca táboa ou uns ramos de palmeira" (8).

(1) G. S. de Sousa, *l. c.*, 532.

(2) *L. c.*, II, 19.

(3) *L. c.*, II, 159.

(4) *L. c.* I, 41.

(5) *L. c.*, 83.

(6) *L. c.*, II, 277.

(7) Métraux, "Les Indiens Kamakan", cit. 251.

(8) *L. c.*, 296.

As aldeias craôs não passam de acampamentos pouco duráveis, constituídos por palhoças humildes e dispostas em círculo (1). As malocas dos che-rentes erguem-se em “forquilhas de piassaba e pa-redes de taipa ou enchimento” (2). A taipa, tam-bém empregada pelos atuais coroados, é certamente um elemento cultural exótico.

A respeito das habitações cariris quasi nada sabemos. Y. d'Évreux, todavia, informa que os teremembés eram “mais vagabundos que estáveis em suas moradias”, não gostando “de fazer hortas, e nem casas”, dormindo no chão e conduzindo consigo pouca bagagem (arcos, flechas, machados, um pouco de cauim, algumas cabaças e pane-las).

As principais informações, enfim, relativa-mente ao mobiliário gê, podem resumir-se no es-que-ma da página 175.

O catre, como se vê, é o elemento cultural mais comum às tribus tapuias; cumpre notar, entre-tanto, o seu caráter alienígena, observação exten-siva, segundo parece, à rede (3).

12. Comércio, transporte, navegação

Em outra parte dêste trabalho, tivemos oca-sião de estudar como se iniciou o tráfico entre os ameríndios e os colonos europeus, com notá-

(1) T. Sampaio, “Os craôs”, cit., 155.

(2) Urbino Viana, *l. c.*, 47.

(3) Devido à ignorância da rede e da navegação, à ausência de cerâmica e dos toldos de folhagem, Roquette-Pinto considera que os índios da Serra-do-Norte apresentam característicos etnográficos próprios dos gês-botocudos (*Ron-dônia*, cit., 309).

TRAÇOS CULTURAIS		Botocudos	Camacás	Panhames	Capoxós	Macunís	Monoxós	Maxacalis	Coroados	Guaianás	Caingangues (Paraná)	Caingangues (São Paulo)	Caingangues (San Pedro)	Cherentes	Tapuias do nordeste	Craós do rio Preto	Caiapós
Catre ou girau	—	—	+	+	+	+	+	+	—	—	—	—	+	+	—	—	+
Rêde	—	—	—	—	—	—	—	—	+	+	—	—	—	—	+	—	—
Leito constituído pelo chão (cinzas)	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	—	—	—	—	—
Leito de ramos e peles	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	—	—	—	—
Leito de cascas de árvores	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	—	—	—
Leito de folhas mortas	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	—	—	—
Leito de estopa	+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Leito de peles	+	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Esteiras	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	+	—	—	+

vel vantagem para os estrangeiros (1). *Por um guizo davam quantas pérolas tinham*, diz Américo Vespúcio, referindo-se aos caraíbas ou nua-ruaques das costas extremo-setentrionais do nosso continente antártico. As mercadorias constantes dêsse comércio incipiente eram facas, machados, espelhos, pentes, tesouras, anzóis, enxadas, contas e panos ordinários, que os *trouchements* trocavam por escravos, pau-brasil, pimenta, algodão, plumas, peles, óleo e animais silvestres (2). E' verdade que, concernentemente às armas européias, os indígenas acabaram por preferir os seus arcos e flechas, muito mais eficazes e cômodos (3).

Relações mercantis existiam, também, entre os próprios selvícolas (plumas, pássaros, colares, pedras verdes), mesmo quando se tratavam de tribus inimigas "O maracajá, carijó ou tupinambá (diz Léry, descrevendo uma dessas formas de *silent trade*), ou outro qualquer selvagem dêste paiz, sem fiar-se nem aproximar-se do goitacás, mostra-lhe de longe o que tem, quer seja foice, faca, pente, espelho ou qualquer outra mercadoria ou veniaga, que traz, e dá-lhe a entender, por sinais, se quer trocar isso por outra coisa. Se o convidado, por seu lado, concorda, mostra-lhe em reciprocidade plumas, pedras verdes, que põem nos beiços, ou

(1) Vol. I, cit., 167 e seg. — Por um alfinete ou espelho, os tupinambás davam grandes panacús cheios de frutas (Léry, *l. c.*, 245). — Quando o tenente-coronel Amílcar A. Botelho de Magalhães esteve com os parecis, ensinou-lhes o nosso sistema de pesos e medidas e o valor das moedas. "Havia gente inconciente (diz êsse oficial) que vendia aos índios a linha necessária para a fabricação de uma tanga e comprava depois a tanga feita, por preço inferior ao da matéria prima empregada!" (*l. c.*, 268).

(2) E. Pinto, *l. c.*, 172/174. — O anapurú, p. e., valia entre os índios "dois ou três escravos" (Gandavo, *l. c.*, 111 e 112). Na época do padre Baltazar Fernandes (1567) "búzios e contas" eram a moeda corrente (*Cartas Avulsas. cit.*, 485).

(3) Léry, *l. c.*, 253.

outras coisas das que têm no seu território, e combinam o lugar a trezentos ou quatrocentos pés de distância, onde o ofertante deposita em uma pedra ou pedaço de pau o objeto da permuta, e afasta-se para o lado ou para trás. Depois disto o goitacás vem tomar o objeto e deixa no mesmo lugar a coisa, que mostrara, e, arredando-se do lugar, permitirá que o marajá, ou quem quer que seja, venha buscá-la" (1).

O comércio da nefrite era o mais importante, por constituir êsse mineral uma espécie de anuleto ou niraquetã. Suas minas encontravam-se geralmente no interior.

Entre alguns povões do Xingú inferior não existia valor determinativo para as coisas, e, conseqüentemente, era-lhes estranho o sistema de trocar objeto por objeto: a troca só se operava mediante a hospitalidade (2), prática cujos vestígios encontramos entre os tupinambás.

Os índios da costa brasileira não possuíam nenhuma idéia de pesos e medidas (3).

Vários eram os meios de transporte. Um dos mais comuns, entre os tupi-guaranis litorâneos, consistia na alcofa quadrangular, que as mulheres, encarregadas da colheita da mandioca ou das frutas, traziam às costas suspensa por faixas de algodão (cf. a figura da obra de H. Staden, à pág. 113, ed. cit.). Carregavam também os tupi-guaranis panacús na cabeça à maneira dos negros (4), de-

(1) *L. c.*, 146.

(2) Max Schmidt, "Sobre o direito dos selvagens tropicais da América-do-Sul", em *Bol. do Mus. Nac.*, VI, 247, Rio, 1930.

(3) Fr. V. do Salvador. *l. c.*, 59.

(4) Marcgrav, *l. c.*, 272. — Ainda hoje os caboclos amazonenses transportam fardos à maneira dos índios (Gastão Cruls, *A Amazônia que eu vi*, 89, Rio, 1930).

certo, por influência destes. E conduziam as crianças em charpas, que chamavam *tipóia*, costume encontrado, aliás, entre os jurunas, guaraiús, chipaias, amanajés, tembés, apiacás, mundurucús e parintintins. Quanto ao meio de transportar crian-



Alcofas destinadas ao transporte de alimentos, entre os tupinambás (segundo H. Staden).

ças, usado pelas demais tribus tupí-guaraní, cf. o exaustivo estudo de Métraux (1). Por falar em transporte, devemos lembrar que, sendo os índios excelentes andarilhos, os colonos portugueses não tardaram em aproveitar essa aptidão congênita do homem selvagem americano: foram os abori-

(1) *La civ. mat.*, cit., 205 e 206.

genes, por assim dizer, os nossos primeiros correios. Na época do padre Antônio Vieira costumavam os selvícolas da serra de Ibiapaba transportar as cartas em “cabaços tapados com cera”, quando tinham que passar algum rio a nado. Os tupís, à falta de canoas, empregavam provavelmente o mesmo processo usado pelo mambi-quara: abater uma árvore da margem de modo que o tronco, ao tombar, formasse uma espécie de pinguela.

A navegação dos tupís litorâneos (oriente, nordeste) era feita por intermédio de canoas, de que conhecemos vários tipos. Algumas cavavam-se ao fogo. Évreux assim descreve a operação: ... “são feitas de uma árvore, cortada bem perto da raiz, sem galhos e ramos, ficando apenas o tronco bem direito em toda a sua extensão, e então tiram-lhe a casca, e racham-na dando-lhe meio pé de largura e profundidade: neste caso lançam-lhe fogo nessa fenda por meio de cavacos bem secos, e vão queimando pouco a pouco o interior do tronco... deixando apenas duas polegadas de espessura” (1).

Essa operação, apesar de árdua, era facilmente realizada pelos índios da Baía em uma árvore chamada *ubiragara* e concluída em poucos dias. As canoas de *ubiragara*, de sessenta a setenta palmos de comprimento, tinham capacidade para cerca de trinta pessoas (2). Sem levar em conta o exágero do capuchinho Évreux (5) e do

(1) L. c., 21.

(2) G. S. de Sousa, l. ., 217.

(3) Évreux afirma que as canoas podiam conduzir duzentas a trezentas pessoas (l. c., 21).

padre Simão de Vasconcelos (1), as *igaras*. (2) podiam conduzir um número aproximado de cinquenta remadores; Pigafetta informa que os indígenas do Rio-de-Janeiro possuíam canoas onde remavam entre trinta e quarenta homens, *tão negros, sujos e calvos que lembravam os barqueiros do Styx*. No *Diário* de Pero Lopes de Sousa essa cifra é elevada a sessenta (índios da Baía). A igara existe entre os tupinambás, guaranis, cainguás, guaraiús, chipaias, amanajés, tembés, apiacás, mundurucús, maués, omáguas e oiampis. As pás tinham três pés e cortavam a água “a pique e não de travessa” (3).

Outro tipo de embarcação era a *ubá*, edificada com a casca ou cortiça das árvores. Afirmo o padre José de Anchieta que as *ubás* acolhiam “vinte e vinte e cinco e mais pessoas, com suas armas e vitualhas” e “algumas mais de trinta”, podendo *atravessar ondas e mares tão bravos que era coisa espantosa e inacreditável*. À maneira dos oiampis, os tupinambás assim construíam esse outro tipo de barco: “No país há uma espécie de árvore... cuja casca os selvagens destacam de cima para baixo, fazendo uma armação especial em redor da árvore para tirá-la inteira. Depois, tomam a casca e a transportam da serra até o mar; aquecem-na ao centro para que se não achate, e fazem assim uma

(1) *Vida do venerável padre José de Anchieta da Companhia de Jesu taumaturgo do Novo-Mundo da Província do Brasil*, 68, Lisboa, 1672 (in António Alves Câmara, *Ensaio sobre as construções navais indígenas do Brasil*, 59 e 60, Rio, 1888: “faziam embarcações fortíssimas, capazes as maiores de cento e cinquenta guerreiros”.

(2) *Cartas Avulsas*, cit., nota de A. do Vale Cabral à p. 64. — Quando o cacique conduzia o seu chocalho sagrado á proa, a igara chamava-se *maracatin* (E'vereux, l. c., nota de F. Denis á p. 362), ou *igaratim* (Gonçalves Dias, l. c., 179; Trajano de Moura, l. c., 787).

(3) E'vereux, l. c., 21. — Os repos construíam-se, geralmente, com a árvore do genipapo. A huacá era madeira menos duradoura (G. S. de Sousa, l. c., 218 e 219).

canoa, na qual cabem trinta pessoas, para irem à guerra. A casca tem a grossura de um dedo polegar, mais ou menos quatro pés de largura e quarenta de comprimento... Não vão mais de duas milhas, mar afora; mas, ao longo da terra, navegam muito longe" (1). Quando a canoa fazia água, as mulheres encarregavam-se de esvaziá-la (2). Gabriel Soares de Sousa informa que os remadores se conservavam em pé (3), — observação exata, confirmada por J. de Léry (4). As ubás eram empregadas pelos tupinambás, chipaias, auctós, apiacás, mundurucús, maués, parintintins e oiampis.

Uma descrição da técnica empregada pelos bacairis na fabricação desse tipo de barco encontra-se na obra do tenente-coronel A. A. Botelho de Magalhães, *Pelos Sertões do Brasil*.

Uma terceira espécie de embarcação usada pelos tupi-guaranis era a jangada, mais empregada na pesca. "Também penetram no mar e rios de água doce em jangada, denominada *piperi* (diz Léry) e composta de cinco ou seis paus redondos mais grossos do que o braço de um homem, juntos e bem ligados com vergõntes retorcidas. Sentados nesta armadilha com as pernas estendidas, dirigem-se para onde querem com um pequeno bastão chato, que lhes serve de remo". Os caetés do litoral da antiga capitania de Pernambuco usavam jangadas feitas de molhos de *periperis*, atados com *timbós* (5). Informa Capristano de Abreu que, ainda hoje, os naturais do

(1) Staden, *l. c.*, 156; Léry, *l. c.*, 254 e 255.

(2) Thevet, *Les Singularitez*, ctt., 194.

(3) *L. c.* 321.

(4) *L. c.*, 254.

(5) G. S. de Sousa, *l. c.*, 38 e 39; Jabotam, *l. c.*, I, 16.

Maranhão, fabricam, pelo mesmo processo, balsas de buriti (1). Entre as tribus tupi-guaranis que usavam a jangada, encontram-se os tupinambás, os guaranis, os chiriguanos, os tapirapés, os omáguas e os oiâmpis. Os *ajoujos* eram "moles flutuantes, feitos de duas ou três canoas unidas por hastes e amarradas por bêtas de cipó ou por tiras de couro cru". Observa Porto-Seguro que a ubá foi o modelo que sugeriu a invenção da peleta, balsa de couro de tapir, ainda hoje usada no Rio-Grande-do-Sul e no Mato-Grosso.

Servindo-se do estudo do p. Schmidt, Métraux assim classifica os tipos de remos empregados pelos tupi-guaranis: *) pá em forma de lanceta (tupinambás, omáguas); **) pá redonda ou oval (jurunas, chipaias, parintintins); ***) pá de bordos paralelos (aetós, camaiürás). O remo de pá dupla, usado pelos tupinambás do Rio-de-Janeiro, de que há notícias em Léry, é elemento cultural muito raro na América-do-Sul.

Quasi tudo o que dissemos relativamente ao comércio dos tupi-guaranis pode ser aplicado aos gês e aos cariris. Já tivemos mesmo ocasião de observar que os tapuias faziam do jade trabalhado uma espécie de tráfico.

A rêde era um meio de transporte destinado aos anciãos, isso tanto entre os gês como entre os cariris. A coifa de carregar objetos e mantimentos constituia uma indústria caracteristicamente tapuia. Todos os gês, em geral, conduziam seus filhos às costas, em rêdes especiais, ou tipóias de cascas de árvores (2), cujas faixas se sustentavam

(1) Nota à p. 38 da *História Geral de Porto Seguro*, I, ed. cit.

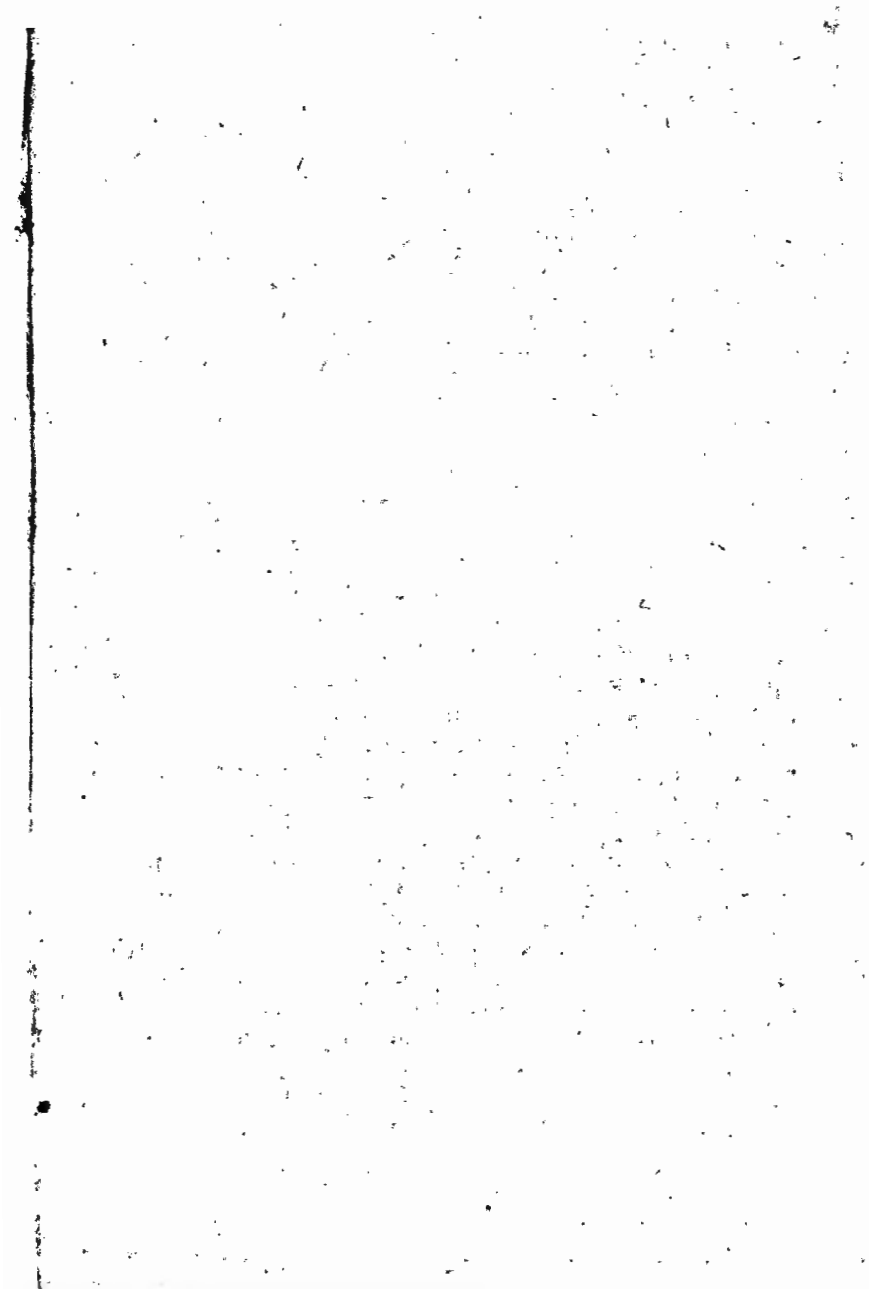
(2) Manizer, *l. c.*, 249; H. v. Ihering, "Os botucudos do Rio Doce", *cit.*, est. V, fig. 8; Wied-Neuwied, *l. c.*, I, 137; J. M. de Paula, *l. c.*, 125.

com a cabeça ou com as espáduas. As charpas dos craôs do rio Preto são tecidas com folhas de biriti. Os fardos, ou quaisquer utensílios, conduziam-se do mesmo geito, sustentados por alças ou faixas cingidas à frente, pois, conforme já observou Gastão Cruls, o transporte na cabeça seria, nas matas, absurdo ou impossível.

Se é certo que os gês habitaram, outrora, o litoral, seu longo *habitat* no planalto oriental do Brasil tornou-os ignorantes da arte de navegar. Os aimorés, diz o padre Fernão Cardim, “não usam de embarcações, nem são dados a pescar” (1). Atualmente, todavia, algumas tribus desse grupo cultural-lingüístico já constroem canoas (os botocudos, os caingangues, etc.). Na travessia dos cursos de água os botocudos servem-se de pontes formadas por cipós ou raízes aéreas (2).

(1) *L. cr* 199.

(2) Wied-Neuwied, *l. c.*, II, 37.





Guerreiro tupinambá, estendido na rede, a saborear carne humana (segundo H. Staden).

IV. AS CRENÇAS RELIGIOSAS

1. Os deuses criadores e civilizadores

FOI o ingênuo cosmógrafo André Thevet quem nos deixou a mais completa notícia histórica dos deuses criadores e civilizadores dos tupinambás. Tais mitos, com poucas variantes, eram comuns a quasi todas as tribus tópicas, sobretudo às da costa do Brasil (oriental e nordestina).

Eis como aquele frade relata a vida aventureira desses deuses ameríndios (1):

Munhã (Thevet escreve "Monan") criou o céu, a terra, os pássaros, os bichos e demais coisas, exceção do mar e das nuvens de água (*"sans toutefois faire mention de la mer, ne d'Aman Atouppane, qui sont les nuees d'eau*

(1) Os trechos da *Cosmographie universelle* de Thevet (Paris, 1575), relativos às crenças religiosas dos tupinambás, foram transcritos por Métraux, em vista da raridade da mesma obra, em *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*, cit., 225/239.

en leur langue”). Como os homens se tornassem ingratos, o seu criador enviou ao mundo Tata, o fogo celeste, que destruiu os seres viventes e revolucionou a crosta terrestre (daí os vales e montes). Salvou-se apenas Irin-Magé, o qual, transportado ao céu, conseguiu abrandar a cólera de Munhã: éste, já compadecido, enviou copiosa chuva à terra, que de novo refloriu.

Normalizadas as coisas, Irin-Magé, a quem foi dado uma companheira, repovoou a terra e veio a chamar-se de Mair-munhã em virtude de usar as mesmas transformações e poderes mágicos de Munhã (de quem era familiar) e de ter ensinado aos tupinambás a cultura da mandioca. Apesar disso, recaíram os homens no pecado da ingratidão e decidiram aniquilar seu benfeitor. Com êsse objetivo, ofereceram-lhe uma festa, à qual Mair-munhã não tardou a comparecer, embora suspeito da intenção do convite (*“quoy qu’il cogneust la haine que le peuple luy portoit; toutefois il estimoit tant de soy et de la crainte que le commun avoit de sa puissance, qu’il alla avec eux sans compagnie aucune des siens”*). Lá chegado, sujeitaram-no a determinada prova, qual foi a de transpor, sem queimar-se, três fogueiras acesas. Mair-munhã consumiu-se, ao saltar o segundo obstáculo, e, nesse momento, a cabeça abriu-se com tal impetuosidade que o fragor chegou até o céu e originou o relâmpago e o trovão (*“la teste luy fendit, avec une si grande impetuosité et bruit si hideux, que le son monta jusques au Ciel, et à Toupan, et de là disent, que s’engendent*

les tonnerres dès le commencement, et que l'esclair qui précède l'esclat du tonnerre, n'est que la signification du feu, par lequel ce Maire fut consommé. Pour la mort duquel s'ensuyvit quelque temps apres la ruyne de la terre").

Entre os filhos de Mair-munhã, um havia que se chamava de Sumé ("*Sommay, grand Pagé, et Caraibe*", o qual "*eut deux enfans, l'un nommé Tamendonare, et l'autre Aricoute*"), homem de vida solitária e abstêmia. Sumé mostrou aos selvagens em que consistia a grandeza celeste, descreveu o curso da lua e do sol; ensinou-lhes, ainda, a distinguir os frutos venenosos e os salutaes, assim como outras práticas úteis ("*Leur montra aussi l'usage de ce qui est profitable, et comme il se falloît gouverner, leur defendant certaines bestes, comme nuisibles à leur santé, si comme sont bestes pesantes et lourdes à la course... De luy ils apprirent aussi à ne porter aucun poil sur eux, que celui de la teste*").

Munhã tinha um servo e familiar, de feição deformada e feia, que acudia pelo nome de Mair-puxí ("*Maire Pochy*", no texto). Tornando um dia da pesca, trouxe Mair-puxí certo peixe, do qual se serviu a filha de seu amo, vindo, por isso, a donzela a parir um menino, mais cedo do que era de esperar. O pai da moça, então, mandou desfilar todos os varões da aldeia diante da criança recém-nascida afim de identificar o culpado, pois acreditava-se que esta tomaria o arco daquele que fôsse seu pai. A criança, de-fato, tomou o arco de Mair-puxí, o qual foi, dêsse modo,

repudiado por todos. Tempos depois, Mair-puxí vingou-se da injúria, mudando em animais a todos os que tiveram a má sorte de cair-lhe às mãos. À vingança não escapou sequer o próprio pai e a própria mãe da moça, convertidos, respetivamente, em jacaré e em tartaruga. Depois do que subiu ao céu.

Ficou na terra o filho miraculoso. Este quis seguir as pègadas do pai, sendo, por isso, transformado em pedra (*"une grande pierre laquelle separoit la mer d'avec la terre"*). Tornando, em seguida, à sua primitiva forma, o filho de Mair-puxí conviveu alguns tempos entre os tupinambás, distinguindo-se entre êles em virtude de usar uma acanitara flamejante (*"quoy qu'il apparust de pennage, si estoit il fait de flambes de feu"*). Não tardou, todavia, que êsse caraíba fôsse também para o céu, deixando, por sua vez, um filho em companhia dos selvícolas.

O neto de Mair-puxí chamou-se Mair-atá. Casou com uma nativa da terra dos tupinambás, e, quando sua mulher ainda se achava pejada, deu-se à fantasia de sair em busca de longínquas regiões. Acompanhou-o a esposa, mas, em virtude de seu estado, atrasou-se na jornada. Em caminho, já abandonada pelo marido, pernitoou em casa de um certo homem, que dela abusou, ficando, por tal motivo, *novamente grávida* (*"si bien qu'il l'engrossit encor d'un autre fils, lequel tint au ventre compaignie au premier"*). Em consequência de seu crime, o homem transformou-se em sariguê. Não terminou, porém, a desdita da pobre mãe: caiu em poder de um

canibal, que a fez em pedaços, devorando-a. As duas crianças, atiradas ao lixo ("*jettez comes excremens au lieu où l'on jette les balieures et ordures des maisons*"), foram, logo após, recolhidas, e, assim que se tornaram adultas, vingaram a morte da mãe, transformando os antropófagos em animais. Em seguida, saíram em busca do pai, o qual afinal encontraram entregue à sua vida de solitário e caça. Ainda assim não terminaram as aventuras dos últimos descendentes da dinastia maíriana. Mair-atá, antes de reconhecê-los, sujeitou-os a várias provas, sendo o filho bastardo auxiliado pelo legítimo em todas as experiências.

No estudo dos mitos ameríndios devemos ter em vista que os processos lógicos da mentalidade elementar possuem leis próprias e diferentes das nossas. Ao passo que a representação é para o homem civilizado um fenômeno sobremodo cognitivo, êssa atividade mental, pouco diferenciada no homem selvagem, está muito impregnada de elementos emocionais e motores (1). Lévy-Bruhl chamou a essas representações de *coletivas* (porque transmitem-se, independentemente do indivíduo, de geração em geração) e propôs dar o nome de *mística* à tendência do espírito "primitivo" no sentido de acreditar em influências invisíveis. Ou no sentido de atribuir a forças sobrenaturais os acontecimentos insólitos e aparentemente incoerentes. De modo diverso do nosso vêem os selvícolas os

(1) Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales*, cit. 28 e 29. — Na realidade, a tendência filosófica moderna propende a mostrar que não existe diferença irreductível entre o selvagem e o homem civilizado. Cf. Raoul Allier, *Le non-civilisé et nous*, Paris, 1927.

fatos. A própria realidade em que se movem é mística. Suas funções mentais são impermeáveis à experimentação do homem civilizado. Não distinguem o *espírito* e a *matéria*. E, assim, graças a êsse *continuum* a um tempo moral e físico, percebe-se a relação que o pensamento do homem elementar acredita existir entre fenômenos considerados parcialmente idênticos, embora não haja entre os mesmos contato espacial ou conexão causal inteligível (*lei de participação*). A lei de participação, observa Artur Ramos, “apresenta várias formas como o *contato*, a *transferência*, a *simpatia*, a *ação à distância*, etc., que vieram trazer uma luz nova aos fenômenos do totemismo, da magia, do tabú, de todos os componentes, enfim, das religiões primitivas” (1).

Nas sociedades em que ainda *se sente imediatamente* a participação dos indivíduos com o grupo, ou do grupo com o grupo, isto é, enquanto dura o período da simbiose mística, os mitos (di-lo Lévy-Bruhl) tornam-se raros e pobres; nas comunhões, porém, de tipo mais avançado (os iroqueses, os polinésios) a florescência mitológica surge cada vez mais rica. E indaga o sociólogo francês se os mitos não seriam produtos mentais que afloram quando o selvícola se esforça por conseguir realizar uma representação *que já não pode ser vivida imediatamente, recorrendo, por isso, no momento de pretender assegurá-la, ao auxílio de intermediários ou medianeiros* (2).

A psicologia profunda, sem contrariar as teorias de Lévy-Bruhl, veio antes estudar essas ques-

(1) *L. c.*, 207.

(2) Uma teoria moderna sobre os mitos vê-se em B. Malinowski, *Mœurs et coutumes des mélanésiens*, 97 e seg., Paris, 1933.

tões sob aspetos mais amplos. Freud, p. e., retomou a noção da percepção mística do selvagem descobrindo um princípio inteiramente semelhante à lei de participação, com todas as suas formas (contacto, transferência, simpatia, ação à distância). Através do estudo dos neuróticos, o criador da psicanálise chegou à conclusão de que a magia é uma resultante do *narcisismo*, utilização do *eu*, como o primeiro objetivo da libido (*libido narcísica*), de onde essa energia sexual, no sentido psicanalítico, pode, depois, buscar os objetos (*libido objetal*). Seria errôneo supor — acrescenta Freud — que os homens se vissem, por mera curiosidade intelectual, impulsionados a criar os seus primeiros sistemas cósmicos. O mais certo é que, na essência dessas criações, houvesse a necessidade prática de submeter o mundo, ou participar de seus esforços. E, por isso, se observa que o sistema animista surge sempre em companhia de uma série de indicações a propósito do modo com que devemos proceder para dominar o *espírito dos homens, dos animais e das coisas*. A tal sistema de práticas dá-se o nome de *magia*.

Freud rejeita o princípio que situa a associação de idéias na base da magia (Frazer). A teoria da associação não explica a essência, que impulsiona o homem selvagem a substituir as leis naturais pelas leis psicológicas. Em suma, o princípio que rege a magia, ou seja, a técnica do pensamento animista é, para os psicanalistas, a *onipotência das idéias* (*Allmacht der Gedanken*), que é o predomínio concedido aos processos psíquicos em relação aos fatos da vida real. Quando se submete um neurótico ao tratamento, observa-se que o doente teme manifestar o menor

desejo, como se a exteriorização do mesmo acarretasse, fatalmente, a sua realização. Essa atitude mostra quanto o neurótico se acha próximo do selvagem, que acredita poder transformar o mundo exterior apenas à custa de suas idéias. Só o narcisismo, que atribue aos atos um exagêro idêntico ao do neurótico e ao do selvagem, é a situação afetiva capaz de produzir tais crenças. O pensamento do homem elementar acha-se fortemente sexualizado, e, dessa circunstância, derivou a crença, não só na onipotência das ideias, como na possibilidade de dominar o mundo (1).

Psicaliticamente, o mito, tal como o sonho, é uma espécie de válvula que permite liberar os impulsos mal contidos (2). “Karl Abraham e Otto Rank — escreve Artur Ramos — traçaram os primeiros paralelos entre o sonho e esta criação mágico-religiosa do primitivo: o mito. O sonho, no sentido individual, representa o mito, no sentido filogenético. Os mitos, para Jung, são os sonhos seculares da humanidade, fórmula que Abraham inverteu dizendo que o sonho é o mito do indivíduo. Abraham, estudando a saga de Prometeu, denunciou as fantasias sexuais nos mitos, descobrindo as mesmas leis que Freud havia aplicado ao sonho: *condensações, disfarces, transferências, simbolismos, elaborações secundárias*, etc., leis que também Riklin aplicou ao conto popular,

(1) S. Freud, *Totem y Tabú*, 130 e 133, Madrid, 1923. — Theodor Reik acrescentou um *addendum* à teoria freudeana da origem da magia. Acredita que, se a magia repousa na onipotência dos pensamentos, *dever-se-ia* pressupor uma base anterior, na qual a força do desejo do homem primitivo realizasse experiências no próprio ego. “Esta fase inicial *ter-se-ia* caracterizado, portanto, pelo fato de que as modificações desejadas se operaram no ego... Eu designaria esta fase inicial a da magia reflexiva, da qual, por vias mais curtas, se pôde desenvolver a magia imitativa” (*Religião e Psicandlise*, 183 e seg., Rio, 1934).

(2) J. P. Porto-Carrero, *A psicologia profunda ou psicandlise*, 135, Rio, s/d.

esta sobrevivência mítica do folclore de todos os povos" (1).

Feitas essas considerações preliminares, passaremos, em seguida, ao exame psicanalítico dos mitos referentes aos deuses criadores e civilizadores dos tupis.

a) *Munhã*. — *Munhã* é o iavé da mitologia tupica. É o criador (*munhã* = criar; *munham-gara* = criador) (2). Como tal, é o pai, é o velho, é o antigo. *Munhã* "signifie autant que vieil et ancien", anota Thevet. Sabemos que há, nos povos primitivos, estreita relação entre as idéias de deus e de pai (3). O deus civilizador dos apapocuvás-guaranis designa-se pelo nome de *Nhanderuvucú* ou *Nhandejara*, isto é, respetivamente, *nosso pai grande* e *nossa avô* (4). *Tamóio*, o avô, é entre os guaranis, a divindade inventora da mandioca, do milho, das bananas e de outros alimentos (5). Os sacerdotes iorubanos chamam-se *babalaôs* (do radical *babá*, pai); nos "terreiros" afro-brasileiros os feiticeiros tomam o nome de *pai de santo*. "As raízes *ma*, *pa*, e derivados designam mãe e pai em quasi todas as linguas e servem para denominar os grãos-sacerdotes, reis e imperadores e outros altos dignitá-

(1) L. c., 209. — Os mitos têm sido ainda objeto de estudos de Ferenczi, Putnam, Lorenz, Jones, Storfer Silberer, Porto-Carrero, Artur Ramos e numerosos outros psicanalistas.

(2) Stradelli, l. c., 163 e 552. — *Munhang* — obrar, fazer, criar, em *Dicionário português-brasiliano e brasileiro-português* (edição integral da edição de 1795... por Plínio Airosa, 242, São-Paulo, 1934).

(3) Ernst Jones, *Psicanálise da religião cristã*, 21, Rio, 1934. — No campo político, também o estado é para os psicanalistas o *super-ego*, formado à imagem do pai ancestral. Os craós, diz Teodoro Sampaio, "apreciaram muito o mecanismo de um relógio, objeto este que muito desejavam obter do *ipama*, isto é, do governo, ou pai, que tudo é o mesmo em sua lingua" ("Os craós do rio Preto", cit., 149). À exemplo do pai, o estado dita normas e exerce coação.

(4) Telêmaco M. Borba, *Atualidade indígena*, 63 e seg., Curitiba. 1908.

(5) José Cardús, l. c., 76 e seg.

rios sociais: *padres, papas, patriarcas, popes, babás, tatás . . . mamás, madres, na, ama*" (1). Entre os mainas, *Yñerre* significa *nosso pai*; *Yñerre* era o demiurgo desses índios (2). A circunstância de Munhã dispor do fogo (*tata*) para castigar os homens é mais uma prova da qualidade paternal desse deus. O homem elementar "concebe a produção do fogo como uma atividade sexual". Frazer observou quanto é comum nas lendas a idéia de que o sol pode ser causa da fecundação. Por isso mesmo Ehrenreich teimava em ver nos deuses civilizadores personagens solares ou lunares. Entre os macuxís, no mito da origem do mundo, o sol aparece como um símbolo reconhecidamente fálico: "No princípio, contam, havia só água, céu. Tudo era vazio, tudo noite grande. Um dia, cantam, Tupana desceu de cima no meio de vento grande; quando já queria encostar na água, saiu do fundo uma terra pequena: pisou nela. Nesse momento, sol apareceu no troco do céu; Tupana olhou para êle. Quando sol chegou no meio do céu seu calor rachou a pele de Tupana, que começou logo a escorregar pelas pernas dele abaixo. Quando sol ia desaparecer para o outro lado do céu, a pele de Tupana caiu do corpo dele, estendeu-se por cima da água para já ficar terra grande. No outro sol já havia terra, ainda não havia gente. Quando sol chegou no

(1) A. Ramos, *l. c.*, 42 e 43. Cf. ainda p. 218.

(2) Rudolph R. Schuller, "Yñerre, o *Stamwater* dos Índios Mainos", em *An. da Bib. Nac. do Rio-de-Jan.*, XXX, 171, 1912.

meio do céu, Tupana pegou em uma mão cheia de terra, amassou-a bem; depois fez uma figura de gente, soprou-lhe no nariz, deixou no chão. Essa figura de gente começou a engatinhar, não comia, não chorava, rolava a tôa pelo chão. Ela não sabia falar. Tupana ao vê-lo já grande soprou fumaça dentro da boca dele; êle então começou já querendo falar" (1). Observe-se que *munhã sacisaua rupi* significa "obrar com dor", "violentar", "deflorar" (2); a *rachadura da pele* pode ser incorporada ao conjunto das fantasias infantis da geração.

b) *Irin-Magé* = *Mair-Munhã*. — Irin-magé, de posse dos poderes mágicos de Munhã, de quem era *familiar*, substitue o pai no trono celeste. As duas personagens estão de tal modo identificadas que Ehrenreich supunha tratar-se de uma só e mesma pessoa. *Magé*, como se sabe, é corruptela de *pagé* (3) e *irin*, provavelmente, uma alteração de *erí* (o velho, o antigo). Bacairí chama-se a tribo caraiba do alto Xingú, visitada pelo etnógrafo K. v. d. Steinen; *tiuerí*, no idioma bacairí, equivale a "seus netos" e *nacoerí* a "luz-deus" (4) *Inrí niñ*, em acuen ou cherente, significa "senhor grande, governador" (5). *Erimbaê* (*erí* = antigo, *embaê* = coisa) quer dizer "antigamente" na língua tupí. E já vimos que

(1) Antônio Brandão de Amorim, "Lendas em Nheengatú e em português", em R. T., t. C., vol. CLIV, 201, 1928.

(2) Stradelli, l. c., 552.

(3) Cf. Teodoro Sampalo, *O tupí na geografia nacional*, cit., 242.

(4) R. R. Schuler, l. c., 172.

(5) Urbino Viana, l. c., 64.

“Yñerre” era o pai ou demiurgo dos mainas. Substituindo o deus-criador dos tupinambás, Irin-magé toma mesmo o seu nome. Torna-se Mair-munhá. Thevet explica que *Mair* quer dizer “*transformateur*”, um dos atributos do ancestral destronado. Com o aparecimento de Mair-munhá, surge a água vivificadora, que não passa de um símbolo do nascimento.

É evidente que a situação edipiana, no mito de Mair-munhá, encontra-se mais clara. Mair-munhá, tendo roubado os poderes mágicos do pai, conquista a divindade. Substitue-o. Mas o super-ego coletivo reclama a punição. O herói vai ao encontro do castigo, reconhece-se culpado e, por isso, deixa consumir-se pelo fogo (auto-punição). Uma vez sacrificado, ei-lo redimido e novamente com os atributos paternos. A cabeça fendida, da qual sai “*un bruit si hideux, que le son monta jusques au Ciel*”, engendrando o relâmpago e o trovão, é apenas um disfarce do complexo: Mair-munhá transfigura-se em Tupã.

c) *Tupã*. — Nenhum mito tem sido objeto de tanta confusão quanto Tupã. Para alguns, Tupã significa a “excelência superior”, ou “espantosa” (1); para outros o autor dos raios e relâmpagos (2), ou uma espécie de *nature-god*, “*génie habitant l'air et dont chaque déplacement causait une tempête*” (3).

(1) Loreto Couto, l. c. 63; S. de Vasconcelos, l. c., p. 71 do *Liv. Prim. das Notícias*.

(2) Thevet, *Les Singularitez*, cit. 138; Abbeville, l. c., 372; Anchieta, l. c., 331; E'vreux, l. c., 248.

(3) Métraux, *La religion des Tupinamba*, cit., 55. Cf. E'vreux, l. c., 248 e 249.

Tupã, todavia, simboliza simplesmente a *imago* paterna, o demiurgo, o ancestral, o antepassado (*tup*, pai e *ang*, alma, conforme a lição de Batista Caitano de A. Nogueira) (1). Sua semelhança com Mair-munhã denuncia-se nos predicados sexuais a que se acha ligado (nuvens, água, som, fogo). *Tupã* "*sont les nuees d'eau*", formadas quando a cabeça de Mair-munhã fende-se "*avec une grande impetuosité et bruit si hideux, que le son monta jusques au ciel*". A idéia de ascensão acha-se sempre associada à de ereção (2). Os falos votivos do Museu Secreto de Nápoles são, geralmente, providos de asas (3). A água, do mesmo modo, é um emblema sexual característico. O som desempenha, quasi sempre, o papel de princípio fecundante. Em um mito do Ucaiarí, os tárias originam-se do trovão (4). Os macuxis do mesmo modo. Entre os apapocuva-guaranis Tupã é o filho mais moço de Nhanreruvuçu e sua mulher Nhandeci; o cadete era muito apegado à mãe (5). E, com razão, lembra, Porto-Carrero que o caçula é sempre o que melhor se sai, quer nos mitos, quer nos contos de fadas, sendo de notar que o nome de Pequeno-Polegar inclui o símbolo *dedo*, de significação fálica

(1) Em Cardim, *l. c.*, 269. Cf. notas de Capistrano de Abreu à p. 43 da *História Geral* de P. Seguro, *cit.*, I, e Eloy Fariña Nuñez, "Los mitos guaranies" em R. T., tomo especial, v. II, 315, 1925. — *Tupã*, primitivamente, diz Teodoro Sampalo, significava o "pai alto, o pai que está no alto" (*O tupi na geografia nacional*, *cit.*, 9 e 276).

(2) E. Jones *l. c.*, 153.

(3) M. L. Barre & C. Farnin, *Museu Secreto de Nápoles*, 244, 267, 269, 272 275, Leipzig, 1935.

(4) A. B. de Amorim, *l. c.*, 181.

(5) Cf. Nimuendajú (em Métraux, *La religion des Tupinambá*, *cit.*, 55).

para os exegetas da psicanálise (1). Saintyves, afinal, nota que as proczas do Pequeno-Polegar exprimem o tema da iniciação do adolescente (2) da qual fazem parte as incisões, os jejuns e os tabús alimentares.

Tupã, na mítica apapocuva, abandona o oeste para ir habitar no este, onde se encontra sua mãe. (anseio de voltar ao seio materno). Nessa viagem provoca tempestades (protesto do super-ego, advertência, censura). O botoque de resina, que leva aos lábios, lança raios; acompanham-no dois servidores, transformados, muitas vezes, em pássaros (símbolos sexuais). Quando sobrevinha alguma tempestade, os tupinambás acreditavam que "*cela vienne des ames de leurs parens et amis*".

Cumprе notar, ainda, que foi Tupã, no dizer do padre Fernão Cardim, quem deu aos tupis as "enxadas, e mantimentos" (3), circunstância que põe essa personagem na série dos deuses civilizadores. Marcgrav atribue a "Tuperaba" o nascimento da agricultura (4). Os omáguas identificam Tupã com *Zumé* (Somé) (5). Os mundurucús acreditam que, após a morte, vão para uma espécie de mansão celestial (*cabí*), de onde, se precisam tornar à terra, tomam a forma de trovão (6).

(1) L. c., 141. Cf. Otto Rank, *O traumatismo do nascimento*, 59 e 146, Rio, 1934.

(2) A. Ramos, *O folclore negro do Brasil*, 232, Rio, 1935.

(3) L. c., 163.

(4) L. c., 278.

(5) Métraux, *La religion des Tupinamba*, cit., 23.

(6) Gonçalves Tocantins, l. c., 117.

Sumé. — Sumé, filho de Mair-munhã, representa outro símbolo da *imago* ancestral. O caráter paterno torna-se evidente quando observamos sua conduta de deus-civilizador; foi Sumé quem forneceu os alimentos e ensinou aos tupís as primeiras noções agrárias (1). Com o advento dos europeus na América, vemo-lo identificado com os padrões da crença cristã (Santo-Tomé, por exemplo) (2). Em Sumé encontramos vestígios da palavra *pai* (*Sumé = Tumé = Tub = Tup*). Note-se que Sumé, ao andar pela terra, deixou, em certa rocha, sinais de seu pé (3) (símbolo sexual: Sacaebê, deus-civilizador dos mundurucús, bate com o pé no solo e da fenda aberta com o golpe retira um casal humano).

Vivia êsse mago ou caraíba à maneira dos monges, em lugares ermos, entregue ao jejum e ao ascetismo (“*solitaire, vivant de peu, et faisant grande abstinence*”). Lembremo-nos que Sumé era filho de Mair e *Mair* significa “solitário”, “coisa apartada”, “ente separado” (4). Entre as manifestações do exibicionismo narcísico, ligado à crença no poder sobrenatural de sua própria pessoa, encontra-se o instinto de separar-se, de *tornar-se inacessível, de ser invisível*. O insulamento físico, como notou Ernst Jones, está, em relação com

(1) Nóbrega, l. c., 78 e 91; *Diálogos*, cit., 266; A. R. de Monteja, *Conquista espiritual hecha per los religiosos de la Compañia de Jesús*, etc., 44, Bilbao, 1892; João Daniel, l. c., 335.

(2) Nóbrega, l. c., 91 e 101; Anchieta, l. c., 332; *Cartas Avulsas*, cit., 130 e 135; S. de Vasconcelos, l. c., p. 74 do *Liv. Seg. Noticias*; *A Nova Gazeta Alemã. Com o valor etnografico de Newen Zeitung auss Presillg Landt*, por Joaquim Ribeiro, bibliografia de Rodolfo R. Schuller, tradução de Clemente Brandenburger e notas críticas de F. M. Esteves Ribeiro, 45 e 46, Rio, s/d.

(3) Anchieta, l. c., 332; S. de Vasconcelos, p. 74 do *Liv. Prim. das Noticias*; Nóbrega, l. c., 101; N. del Techo (*apud Métraux*, *La religion des Tupinamba*, cit., 23); *A Nova Gazeta Alemã*, cit., 45.

(4) T. Sampaio, *O tupi na geografia nacional*, cit., 242.

o *misterioso*. A segregação é comum a numerosos ritos mágicos dos tupís da costa. Entre os tupinambás, o doente deve afastar-se do convívio da família e a ninguém se permite dirigir-lhe a palavra. Quando as moças guaranis tornavam-se púberes "*devaint éviter... la vue des hommes et de certains animaux tels que des perroquets sous peine de devenir bavardes*". O mesmo ocorre no seio dos aruntas (Austrália), dos "Kai" (Nova-Guiné) e dos "Tlinkit" (Colômbia-Britânica) (1). Ao pescar a tartaruga ou o dugongo, o indígena da Nova-Guiné (*Wanigela River*) concentra suas operações místicas em um dos membros da comunidade, que se torna, por assim dizer, o veículo da ligação mágica estabelecida entre o grupo humano e o grupo dos animais. Outra manifestação de significado narcísico é o uso das práticas de magia, que Sumé introduz entre os tupís (evitar comer carne de certos animais tardos; epilação). E os psicanalistas acreditam que a magia resulta da crença, em virtude da qual o selvagem pensa poder influenciar o mundo exterior à custa de suas idéias (*Allmacht der Gedanken*).

A abstinência de Sumé, por sua vez, não está isenta de significação. Trata-se de uma auto-punição. É uma situação própria de todos os povos em estado elementar. Quando um tupinambá feria seu companheiro, devia observar determinados tabús. Os indígenas de Nootka Sound (Colômbia Britânica), às vésperas da pesca da baleia, jejuam por uma semana, durante a qual se banham freqüentemente. O mesmo acontece

(1) Lévy-Bruhl. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. cit.. 376/379.

no Canadá com os caçadores. Outros muitos casos de abstinência foram mencionados neste livro, quando nos referimos aos caçadores do Ugogo, aos coroados e aos "Tlingit".

Sumé, em conclusão, não passa de um desdobramento dos demais deuses civilizadores da mitologia indígena do litoral brasileiro (lembramos que Mair-atá, neto de Mair-puxi, é encontrado entregue a uma vida de solitário e caraíba). Sua atitude mostra-se *ambivalente*: por um lado, procura apoderar-se dos atributos paternos e com o pai identificar-se (introdução da agricultura, fato também atribuído ao ancestral; narcisismo, ligado ao desejo de tornar-se inacessível; magia); por outro lado, leva a existência de asceta (libertação do sentimento de culpa).

e) *Mair-puxi e seus descendentes*. — Não insistiremos na significação sexual da mítica de Mair-poxi e seus descendentes, pois essa significação muitas vezes é falha e os exageros da psicanálise vêm sendo, hoje em dia, vantajosamente combatidos. Apenas será bom chamar a atenção do leitor para alguns aspetos dos complexos ligados à vida aventureira desses heróis.

Mair-puxi significa "feio" e *feio*, na mentalidade dos nossos índios, tem o sentido de "mau" (1). Os discípulos de Freud estariam inclinados a ver na figura de Mair-puxi um fragmento da *dupla personalidade*, estudada por Otto Rank. Quando, na mentalidade do homem elementar, começa a formação do super-ego, os complexos são recalçados e, da sua projeção, surgem os deuses e demônios, acusadores do

(1) Stradelli, "Vocabulários da língua geral português-nheengatú", cit., 209 e 232.

conflito entre o sentimento narcísico de querer igualar-se ao deus-pai e o sentimento incoercível ou inexorável da culpabilidade. Puxí, o *mau*, representaria, portanto, uma das faces da alma duplice. O culto dos gêmeos, segundo os psicanalistas, acha-se ligado ao tema do ego desdobrado. É crença entre muitos povos que os partos duplos não ocorreriam sem quebra da fidelidade conjugal. Havia quem sustentasse que a parturiente “teria tido relações com um animal” (1). Entre os “Ba-ronga” os gêmeos acarretam infelicidade e impedem a chuva. Recordemo-nos que o neto de Mair-puxí, de nome Mair-atá, casa com uma nativa da terra dos tupinambás. Esta, já prenhe, é violada, *concebendo novamente*. Os gêmeos passam a mais atribulada das provas, nas quais o filho bastardo sempre sucumbe, só conseguindo retornar à vida graças às faculdades mágicas do mano. Os gêmeos dos mitos apapocuvás, recolhidos por Nimuendajú, têm pais diferentes. O mesmo ocorre entre os tembés e os chipaiás. Os gêmeos míticos “dependem apenas de si mesmos”. “As suas vidas estão tão intimamente ligadas, que o fim trágico de um significa a morte do outro... Um deles sabe que o outro está em perigo ou ameaçado de morte, e procura salvá-lo, convencido de que, procedendo dessa forma, salva-se a si mesmo”.

Anchieta, referindo-se aos tupís do litoral, escreve: “Também lhes ficou dos antigos notícias de uns dois homens que andavam entre eles, um bom e outro mau; ao bom chamavam *Çumé*... O outro homem chamavam *Maira*” (2). Na versão do pa-

(1) O. Rank, *A dupla personalidade*, cit., 171.

(2) *L. c.*, 332.

dre M. da Nóbrega o mito é assim narrado: "Têm notícia igualmente de S. Tomé e de um seu companheiro e mostram certos vestígios em uma rocha... Dele contam que lhes dera os alimentos que ainda hoje usam, que são raízes e ervas e com isso vivem; não obstante dizem mal de seu companheiro, e não sei por que, senão que, como soube, as frechas que contra êle atiravam voltavam sobre si e os matavam" (1). Thevet diz que "*Sommay, grand Pagé, et Caraibe... eut deux enfans, l'un nommé Tamendonare, et l'autre Aricoute*". O primeiro era um bom chefe de família, que vivia entregue a seus labores agrários; o segundo "*seulement estoit ententif à la guerre, ne desirant qu'à subjuguier par sa puissance toutes les nations voisines, et mesmement son frère*". O bom irmão, arrastado à cólera por uma ofensa praticada pelo mano guerreiro, "*frappa si rudement la terre, que de là sourdit une grande source d'eau, si hault, que en peu de temps elle atteignoit par dessus les collines et costaux, et sembloit surpasser la hauteur des nues, et laquelle persevera jusques à ce que la terre en fust couverte*". Com o dilúvio, ambos subiram ao cimo de duas árvores e assim foram salvos. Thevet não explica se êsses dois irmãos eram gêmeos (também entre os mundurucús, Carutaú aparece como "companheiro" de Rairú) (2), mas o fato depreende-se quando temos em vista que assim acontece nos mitos análogos dos apapocuvás, dos chipais e dos tembés. Já vimos, por outro lado, que os filhos de Mair-atá eram gêmeos.

Em resumo, Mair-puxí seria um dos aspetos do conflito entre o sentimento narcísico (aspiração à

(1) L. c., 91.

(2) G. Tocantins, l. c., 86.

imortalidade) e o sentimento da culpa (ou criminoso e demoníaco, que lembra constantemente a morte). O mito sofreu degradação, ou fragmentou-se (disfarce, enfraquecimento); encontramos-lo, todavia, mais unificado na saga de Maír-atá e seus similares e entre as demais tribus guaranis (apapocuvás, tembés, chipaias).

O peixe, que aparece no drama-neurótico de Maír-puxí, é um emblema reconhecimento fálico. Em certo mito baré, Poronominare está a pescar em companhia de Amau quando, repentinamente, um peixe, fígado pelo anzol do moço, *enterra-se* entre as coxas da donzela. Algumas luas após, Amau dava à luz três crianças (1).

O símbolo do crocodilo foi objeto de estudo por parte de Ernst Jones (2). Parece ter havido associações importantes entre o crocodilo e a idéia de divindade. O crocodilo tem os olhos recobertos por fina membrana, sendo no Egito o símbolo do *olho sempre existente*; era tido, demais, como a expressão do silêncio, por ser o *único animal sem língua*, no dizer de Plutarco. Em um texto funerário do Egito, referido por Budge, existe expresso o desejo de que o morto alcance a força viril do crocodilo e, dêse modo, venha a tornar-se poderoso junto às mulheres. Bousfield (3) afirma que no Sudão egípcio ainda hoje se acredita no poder afrodisíaco do penis do crocodilo, "comido juntamente com especiarias". Os tupinambás do Maranhão, diz o padre Évieux, julgavam que os "lagartos atiram-se às mulheres, ador-

(1) Amorim, l. c., 131 e 132.

(2) L. c., 183 e seg.

(3) Em E. Jones, l. c., 186 e 187.

mecem-nas, e gozam-nas”, ficando as mesmas grávidas (1). Lévy-Bruhl colecionou numerosos casos de associação entre os crocodilos e os feiticeiros, recolhidos por W. H. Bentley (Congo), John Matthews (Serra-Leoa), E. Jacottet (Zambeze), etc. (2).

A tartaruga, como se sabe, exerceu notável influência no ciclo dos contos totêmicos, tanto ameríndios como africanos. As histórias de tartarugas (tracajás, cágados, jabutis) foram recolhidas por C. Fred. Hartt, Constantino Tastevin, Couto de Magalhães e C. Estêvão de Oliveira, para citarmos apenas as coleções mais conhecidas. “O jabuti vence pela astúcia, pela finura, e os seus contos possuem aquele fundo prático e educativo que Couto de Magalhães já havia assinalado para as narrações do ciclo ameríndio. A proteção do pai-totem, a sua intervenção na vida do clan aparece desta maneira disfarçada, em lições morais que visam a sublimação de tendências e complexos primitivos, simbolizados nos outros animais, que atuam no conto com um conjunto de qualidades más. O cágado põe a brida no teiú, no conto brasileiro; a tartaruga monta no elefante, no *alô* africano. O simbolismo é claro: as paixões devem ser *reprimidas, refreadas, cavalgadas*. O bem triunfa por fim (3).

A dinastia dos deuses criadores e civilizados dos tupis do litoral brasileiro (tupinambás em particular) pode ser delineada no seguinte esquema, que mostra, com mais clareza, os disfarces e enfraquecimento do mito:

(1) L. c., 273.

(2) *La mentalité primitive*, cit., 38 e seg.

(3) A. Ramos, *O folclore negro do Brasil*, cit., 224 e 225.

E. Malinowski opôs algumas reservas à exegese psicanalítica dos mitos. Embora reconheça a existência de complexos familiares na constituição da mitologia indígena, acha que, nas comunidades do tipo matriarcal, as concepções míticas originam-se do ódio recalcado ao tio paterno. As teorias de Malinowski foram contrariadas por Ernst Jones, para quem o ódio recalcado ao tio paterno não passa de um *disfarce* do complexo edipiano. E Artur Ramos, ao criticá-las, chega à conclusão de que não existe antagonismo fundamental entre os culturalistas e psicanalistas: apenas os culturalistas “se colocam no plano descritivo e falham quando passam à interpretação genética, que é a grande obra da psicanálise, em hipóteses que ainda não foram destruídas em seus fundamentos” (1).

Pouco sabemos da proto-religião dos gês e dos cariris.

Graças às observações de Manizer (2), possuímos, não obstante, algumas noções a respeito dos deuses criadores e civilizadores dos botocudos. Maré, o *Antigo* (“Maret-Khmakniam”) tem cabeleira ruiva e estatura maior que a dos demais homens. Anda à tona das águas, ou por de sobre as nuvens. Com invisível flecha fere o coração de seus inimigos ou desafeiçoados. É esse deus quem envia o sol, as chuvas, as tormentas e determina as fases lunares. Atribua-se-lhe o uso do botoque e a invenção das dansas.

(1) *O folclore negro do Brasil*, cit., 30.

(2) *L. c.*, 267 e seg.

O explorador francês J. B. Douville deixou-nos uma importante relação dos costumes dos camacãs, pataxós e cutaxós, manuscrito inédito pertencente à Biblioteca de Santa-Genoveva (Paris), que Métraux acaba de vulgarizar na *Rev. del Inst. de Etn. de la Univ. Nac. de Tucumán* (1). Por esse documento, sabemos que os camacãs adoravam o sol e, ao mesmo tempo, temiam-no. O sol é um mau gênio, que se nutre dos homens. Seus raios provocam a morte; à noite, desce à terra e vai cevar-se no cadáver. A fumaça do incêndio, na mata, irrita-o: daí a vermelhidão que o cobre nesses momentos. A lua, ao contrário, representa uma divindade benfazeja, que lhes adverte a respeito da época das plantações, anuncia o retôrno das chuvas, guia-os na floresta. Os pataxós temem a tempestade. Os cutaxós, por outro lado, consideram a lua e o sol como seres superiores; a lua regulariza suas atividades e o sol aquece, alumia, assim como amadurece os frutos. Quando a lua está cheia é que a mesma se encontra grávida: as estrelas são a prole dêsse par sideral.

Caiürucré e Camé são os deuses civilizados dos caingangues. O primeiro criou os animais úteis; o segundo os seres prejudiciais ou perigosos. Foi Caiürucré, ainda, quem ensinou as danças aos homens (2). Estando a caçar, percebeu ao pé de uma árvore alguns ramos que dansavam. Um dos ramos, terminado por uma cabaça, tilintava e marcava o ritmo da dança, ao som de

(1) I, 239 e seg., Tucumán, 1930. — Os pataxós viviam a este dos camacãs (entre o médio rio das Contas e o médio rio Pardo). Os cutaxós entre os rios Ilhéus e Pardo (norte da serra dos Almorés).

(2) Cf. Telêmaco M. Borba, "Observações sôbre os índigenas do Estado do Paraná", em *Rev. do Mus. Paul.*, VI, 57 e seg. e J. B. Ambrosetti, "Los indios Kaingángues", cit., 237 e seg.

melodias entoadas por um ser invisível. Cariürucré apoderou-se da cabaça (maracá) e seus companheiros dos ramos (bordões de compasso). Alguns dias após, êsse deus encontrou o tamanduá, o qual cantava, erecto nas patas traseiras, a mesma melodia ouvida por ocasião do encontro dos bastões de compasso. Soube-se, então, que o cantor misterioso era o tamanduá. Característicos são os mitos da origem do fogo e da agricultura. Os caingangues obtiveram o fogo, graças às sutilezas de Tejetó, o qual, transformando-se em pássaro, conseguiu ser recolhido pela filha do Senhor-do-fogo. A um dado momento, Tejetó voou, roubando uma brasa da fornalha divina.

Os apinigês do Alto-Tocantins acreditam que a humanidade foi feita por Mebapame (o sol) e Bruburé (a lua). A festa do fogo, que celebram anualmente êsses indígenas, parece ter ligação com tais crenças (1). Entre os cherentes, ou acuens (2), o sol é o "deus criador" e a lua a "mãe de tudo". O sol deu a fala aos bichos, "que sabiam tanto ou mais que o homem"; "isso era castigo, porque o homem desconheceu o sol como pai e criador". O castigo, todavia, foi inútil, pois os animais lhe ensinaram a usar das plantas, a empregar a coivara e a cozer a carne ou as raízes comestíveis; a anta instruiu-o no uso do inhame, a perdiz no do mendobí, o cão no da taioba, a onça no da mandioca, o rato no do milho. Os craôds do rio Preto (3) não rendem homenagem ao sol e à lua; crêem, entretanto, em um "gênio bom" (Ipa-

(1) Estêvão de Oliveira. *l. c.*, 65 e 66.

(2) Urbino Viana, *l. c.*, 45 e 46.

(3) T. Sampaio, *l. c.*, 156 e 157.

ma), oposto a Om'tuí (o "gênio mau"). Os cariris deviam ter, também, seus deuses criadores, porquanto Badzé era, ao mesmo tempo, o nome do fumo e uma das suas entidades superiores.

Da obra de Barlaeus, depreende-se que havia relações religiosas entre os tapuias do nordeste brasileiro e a constelação da Ursa-Maior. O dilúvio fazia parte das tradições tapuias. Entre os apinagês, a legenda aproxima-se do texto bíblico (os índios salvam-se em uma jangada); entre os caingangues (Santa-Catarina) a história tem muita identidade com as narrações transmitidas pelos tupi-guaranis (os sobreviventes escapam no cimo das árvores das mais altas montanhas) (2).

2. O mito das águas

Devemos a Artur Ramos um dos mais notáveis estudos sôbre as crenças e mitos hidrolátricos (*ciclo da mãe*) (3). Muitas de suas considerações, embora particularmente referentes aos afro-brasileiros,

(2) Simoens da Silva. *A tribo caingangue*, cit., 21 e seg. — Entre os caingangues ocorre também a seguinte variante: "Em tempos inenarráveis deu-se um dilúvio... Sômente o cume da serra Crinjinjimbé sobressaía... Os caingangues, caíurucrés e camés nadavam na direção dela, cada um com um luminoso tição entre os dentes. Os caíurucrés e os camés cansaram, afundaram-se e pereceram; suas almas foram habitar o interior da montanha. Os caingangues e seus poucos curutons atingiram com dificuldade o cume da serra Crinjinjimbé, onde permaneceram, uns no chão, outros nos ramos das árvores, porque não acharam mais lugar... Já esperavam a morte, quando ouviram o canto de saracuras, que traziam cestinhos de terra, que deitavam nas águas; estas começavam a recuar devagar. Os caingangues clamavam às saracuras que se apressassem; estas redobravam suas vozes e convidavam os patos que as ajudassem. Em pouco tempo conseguiram formar uma planície espaçosa no monte, que dava bastante campo aos caningangues com exceção daqueles que se tinham refugiado às árvores; estes foram transformados em monitós ou macacos e os curutons em caroiás, macacos urradores" (Teschauer, *Poranduba riograndense*, 363 e 364, Porto-Alegre, 1929).

(3) *O negro brasileiro*, cit., 215 e seg.

podem ser aproveitadas no desenvolvimento do presente capítulo.

As lendas aquáticas dos tupí-guaranis participam do período inicial do *ctonismo*. “A teogonia dos índios (escreve Couto de Magalhães) assenta-se sobre esta idéia capital: todas as coisas criadas têm mãe... O sol é a mãe dos viventes, todos que habitam a terra: a lua é a mãe de todos os vegetais... Não tinham (refere-se o autor aos tupís) termos abstratos para exprimi-los; diziam simplesmente: *mãe dos viventes*, *mãe dos vegetais*. É sabido que a palavra sol é *guaraci*, de *guara*, vivente, e *ci*, mãe. Lua é *jaci*, de *já*, vegetal, *ci*, mãe”. (1). Nina Rodrigues considera que essa concepção indica um período anterior ao da diferenciação genital, no qual dominava “a ignorância das condições da reprodução sexuada” (2). José Veríssimo, de-fato, observa que os caboclos amazônicos conservam a crença, oriunda dos tupí-guaranis, de que “tudo tem uma mãe, o *ci* do selvagem”. “Em uma ocasião, tendo eu indagado donde provinha o estranho rumor que me chegava aos ouvidos, respondeu-me uma velha mameluca: — É a mãe da mamorana. A mamorana (*Carica*) é uma planta que cresce em extensas toijas à beira da água” (3).

No dizer do padre Nóbrega (carta de 1549), os tupís tinham conhecimento do dilúvio universal, mas acreditavam que todos tinham perecido, “exce-

(1) *O selvagem*, cit., 158 e 159. — Cf. um interessante estudo de H. Baldus, “La mère commune dans la mythologie de deux tribus sudaméricaines”, em *Rev. del Inst. de Etn. de la Univ. Nac. de Tuc.*, II, 471/479, Tucumán, 1932.

(2) *Os africanos no Brasil*, 329, São-Paulo, 1935.

(3) “As populações indígenas e mestiças da Amazônia”, em *R. T.*, L. 359, 1887.

to uma velha, que escapou em uma árvore” (1). Em sua viagem ao Cuminá, Gastão Cruls conheceu certo caboclo paraense, de nome Pedro. Como os companheiros da jornada estranhassem a sua inabilidade na caça às covas dos tracajás, desculpou-se o mestiço: — *Não sou filho da água...* (2) Devemos notar, todavia, que numerosas tribus tupi-guaraní já tinham ultrapassado o período pre-genital: se os mitos aquáticos persistem é que se *fixaram*, mesmo depois da evolução libidinal.

A água é um conhecido símbolo da geração. Os nativos amazonenses estão convencidos de que das águas estagnadas “nascem, espontaneamente, rãs, peixes e outros bichos”. E. Jones (3) e Otto Rank (4) estudaram exaustivamente êsse *leitmotiv*.

A figura primordial dos mitos aquáticos é a *iara* ou *mãe-da-água*. Vive no fundo dos rios. Cativa os moços, sob o aspeto de sedutora mulher; as moças sob a de mancebo. Seu canto é fascinante. Quem tem a desdita de avistá-la, cedo ou tarde será atraído ao pélagó. Joaquim Ribeiro identificou-a com *igpupiara* (5), o “demônio da água” de que nos falam Gandavo, frei Vicente do Salvador, G. Soares de Sousa e Barlaeus. A Léry contou certo índio que, estando a pescar, na canoa, apareceu-lhe enorme peixe. Como o monstro se agarrasse ao costado do barco, o pescador, sem demora, decepou-lhe a mão, que tinha

(1) L. c., 91.

(2) L. c., 129.

(3) L. c., 115 e seg.

(4) *Der mythus von der geburt des Helden*, Leipzig, 1908 (*apud* A. Ramos, *O negro brasileiro*, cit., 223).

(5) *A tradição e as lendas*, 46, Rio, 1929.

cinco dedos. O peixe, com o golpe, fugiu, mas não tão rapidamente que não mostrasse à tona da água a cabeça de forma humana (1). Do seguinte modo abatia a igpupiara as suas vítimas: “abraçam-se com a pessoa tão fortemente, beijando-a, e apertando-a consigo que a deixam feita toda em pedaços, ficando inteira, e como a sentem morta dão alguns gemidos como de sentimento, e largando-a fogem; e se levam alguns comem-lhes somente os olhos, narizes, e pontas dos dedos dos pés e mãos, e as genitálias”. Iara, ou aiara, também é o nome que se dá à “cobra grande”. A serpente é um conhecido símbolo sexual: “quando a mulher não tem filhos tomam esta cobra (refere-se Cardim (2) à “boitiapoa”, cobra de sipó, *Herpetodryas fuscus*, L.), dando-lhe com ela nas cadeiras e dizem que logo há de parir”. A iara, com o poder de transformar-se em ser masculino, torna-se, segundo a interpretação de Artur Ramos, o símbolo psicanalítico da *mãe-fálica*. A mãe-fálica pune os filhos, devorando-lhes, como na versão do padre Cardim, os olhos, o nariz, os dedos, etc. A megera ceva-se nos pimpolhos. A madrasta maltrata as enteadas.

O culto das águas exprime, segundo os adeptos da psicanálise, o desejo inconciente do retôrno ao seio materno. Em última instância, êsse anseio revela-se na aspiração humana de terminar o último sono no regaço do país natal (*Mãe-Terra*).

No limiar do século XIX, os apapocuvás e tahniguás iniciaram uma longa migração em busca da “Terra-sem-mal”, onde estariam ao abrigo de

(1) L. c., 90.

(2) L. c., 46

qualquer perigo ou desdita. A crença na existência da "Terra-sem-mal" acha-se relacionada aos antigos mitos apapocuvás. Nhanderuvuçú, que já conhecemos, resolvido a destruir o mundo, provocou vasto incêndio. Ciente do cataclismo, o pagé Guiraipati retirou-se em direção ao mar, acompanhado de toda a família. Logo que os fugitivos arribaram às costas do Atlântico, erigiram uma tacana, ou casa de dansas, na qual noite e dia cantavam e bailavam, batendo no solo com seus porretes de marcar compasso. Quando a morte se tornava iminente, — pois o mar ameaçava submergir a superfície terrestre afim de extinguir o incêndio, — a tacana elevou-se, transpôs a porta celeste e só foi estacionar ao pé da oca de Nhandeci, a *Mãe-Grande*. A mansão astral, onde passou a viver o pagé milagrosamente salvo, veio a chamar-se de "Terra-sem-mal". Nela o mel corre em abundância e as plantas comestíveis brotam espontaneamente do solo. Os atuais guaranis acham-se tão persuadidos da repetição do fenômeno que a todo o momento estão a pressentir a catástrofe. Quando o aviso lhes chega através dos sonhos, visões ou outros acontecimentos insólitos, êsses indígenas entregam-se às dansas e abstinências. Os guaranis localizam o paraíso quer no seio da terra, quer além-mar (este) (1). Com algumas variantes, o mito da "Terra-sem-mal" ocorre entre os guaraiús (itatins) (2) e numerosas outras tribus. Qualquer pessoa, mesmo desacompanhada, podia obter a graça divina: bastava entregar-se à abstinência e à solidão.

(1) Nimuendajú (*apud Métraux, La religion des Tupinamba, cit., 202 e seg.*)

(2) Alcide d'Orbigny, *L'homme américain, II, 329 e seg., Paris, 1839.*

O guaraiús cobriam-se com seus ornamentos plumários, fumigavam os bambús de marcar o ritmo das dansas e, reunidos na tacana, iniciavam o ritual coreográfico. O objetivo de tais práticas, de acôrdo com o testemunho do padre José Cardús, era o de reunir-se ao *Pai-Grande* (1).

Wahl dá o nome de *delírios arcaicos* a essas psicoses gregárias, tão freqüentes nas populações incultas (2). E Arthur Ramos inclue na série dos delírios arcaicos a epidemia da astasia-abasia co-reiforme de 1882 (Baía), assim como as manifestações místicas de Canudos, do Contestado e do Joazeiro (3).

Nas obras e notícias dos cronistas clássicos vamos encontrar numerosas notícias da "histeria coletiva", segundo a expressão usada por Afrânio Peixoto. "Pelo sertão anda agora um (refere-se Anchieta aos pagés), ao qual todos seguem e veneram como a um grande santo. Dão-lhe quanto têm, porque se isto não fazem crêem que êle com seus espíritos os matará logo...; aonde quer que vai o seguem todos, e andam de cá para lá, deixando suas próprias casas". Pertence ainda a Anchieta o seguinte trecho: "O que mais crêem e de que lhes nasce muito mal é que em alguns tempos alguns de seus feiticeiros, que chamam pagés, inventam uns bailes e cantares novos, de que êstes índios são mui amigos, e entram com êles por toda a terra, e fazem ocupar os índios em beber e bailar todo o dia e noite, sem cuidado de fazerem

(1) *L. c.*, 78 e seg.

(2) *Apud* A. Ramos, *O negro brasileiro*, cit., 183.

(3) Entre os delírios arcaicos podemos incluir a hecatombe de Pedra-Bonita, em Pernambuco (1838) (Cf. "Memória sôbre a Pedra-Bonita na comarca de Vila-Bela", em *R. P.*, LX, 217/248, 1904).

mantimentos, e com isto se tem destruído muita gente desta. Cada um dêstes feiticeiros (a quem também chamam santidade) busca uma invenção com que lhe parece que ganhará mais, porque todo êste é seu intento, e assim um vem dizendo que o mantimento há de crescer por si, sem fazerem plantados, e juntamente com as caças do mato se lhes hão de vir a meter em casa. Outros dizem que as velhas se hão de tornar moças e para isso fazem lavatórios de algumas ervas com que lavam; outros dizem que os que os não receberem se hão de tornar em pássaros e outras invenções semelhantes" (1). As informações do jesuíta M. da Nóbrega coincidem com as de seu companheiro: "De certos em certos anos vêm uns feiticeiros de mui longes terras, fingindo trazer santidade e ao tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebê-los com dansas e festas, segundo seu costume; e antes que cheguem ao lugar andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo públicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas às outras, e pedindo perdão delas. Em chegando o feiticeiro com muita festa ao lugar, entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz em figura humana, em parte mais conveniente para seus enganos e mudando sua própria voz em a de menino junto da cabaça, lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá a casa... e que os velhos se hão de tornar moços... Acabando de falar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mu-

(1) L. c., 99 e 331. Cf.: *Cartas Avulsas*, cit., 122 e 382; Staden, l. c., 153 e 154; Léry, l. c., 278; *Diálogos*, cit., 274.

lheres, com grandes tremores em seu corpo, que parecem endemoninhadas (como de-certo o são), deitando-se em terra, e escumando pelas bocas, e nisto lhes persuade o feiticeiro que então lhes entra a santidade” (1).

Cardim traz novos elementos de informação a respeito das psicoses coletivas dos tupís litorâneos. Assim, segundo êsse autor, o caraíba *re-suscitava a algum vivo que se fazia de morto* e mantinha os índios “embebidos e encantados”, até que os mesmos, apertados pela fome, abandonavam a “santidade” ou punham-lhe fim à vida (2). Nas relações jesuíticas deparamos numerosos elementos constitutivos do mito da “Terra-sem-mal”: a) “bailes e cantares novos”, isto é, estranhos ao ritual de todos os dias, ou a êle pouco comuns, os quais duravam indefinidamente; b) abandono dos lazeres quotidianos (“aonde quer que vai o seguem todos, e andam de cá para lá, deixando suas próprias casas”, “sem cuidado de fazerem mantimentos”); c) abolição do trabalho, em virtude do aparecimento mágico da caça e da pesca (“não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá”, “e juntamente com as caças do mato se lhes hão de vir a meter em casa”); d) rejuvenescimento (“os velhos se hão de tornar moços”) e) periodicidade da crise (“de certos em certos anos vêm uns feiticeiros”); f) contrição das faltas (“andam as mulheres... dizendo públicamente as faltas que fizeram a seus maridos”) g) ressurreição (“ressuscita a algum vivo que se faz morto”); h) possessão

(1) L. c., 99 e 100.

(2) L. c., 162 e 163.

fetichista (“começam a tremer... deitando-se em terra, e escumando pelas bocas”). A propósito da possessão, convém consignar que, na região amazônica, alguns autores registaram os sintomas de uma doença produzida pelos espíritos que habitam o fundo das águas (*oiaras*). Artur Ramos salienta a importância desse fenômeno para as proto-religiões do homem elementar, nas quais o essencial é a fusão mística com as divindades.

Referimo-nos, linhas atrás, às propriedades mágicas do bordão de compasso dos tupinambás maranhenses. Se a lua, na quadra invernososa, surgia coberta de nuvens sanguíneas, advinham às tribus crises místicas, nas quais os cacetes exerciam importante papel. Os homens batiam com o bastão no solo, ao passo que choravam as mulheres, de mãos erguidas para os céus, rolando no solo, e nele tocando com a cabeça. A Abbeville explicou certo indígena a razão de tanto desespero: a lua rubra significava o anúncio da morte e do “momento de ir ter com o seu Pai-Grande” (1). Gandavo informa que alguns índios da costa se haviam entranhado de sertão a dentro, alcançando uma terra, “onde havia algumas povoações mui grandes, e de muitos vizinhos, os quais possuíam tanta riqueza que afirmaram haver ruas mui compridas entre êles, nas quais se não fazia outra coisa senão lavar peças de ouro e pedrarias”. Daí partiram os índios ao encontro do rio Amazonas, cujo leito subiram, em canoas, até a “Província do Quito, terra do Perú”. A finalidade desse movimento deambulatório (observa o referido escritor) era encontrar nas terras novas

(1) L. c., 365 e 366.

“imortalidade e descanso perpétuo” (1). Nos fins do século XVI, “oito a dez mil índios” (número que parece exagerado) abandonaram Pernambuco e, após penosa viagem, atingiram a serra de Ibiapaba, onde pereceram às mãos de seus contrários. Abbeville, a quem se deve a narrativa da longa expedição, afirma que a fadiga parecia não existir para os retirantes, tanto era a admiração tributada ao condutor e “profeta” da caravana. O profeta dava-lhes a entender “não ser homem nascido de pai e de mãe como os outros, e sim haver saído da boca de deus, o pai, e que êste lhe mandara baixar do céu para vir anunciar a sua palavra”. Afirmava, também, ser o autor da vegetação e quem “mandava sol e chuva”. “Quando se lhe pedia para comer ou beber, dizia não ter necessidade, como os outros homens, de alimentar o corpo para viver, pois se nutria de um licor, por deus mandado do céu, passando como certo nunca índio algum tê-lo visto comer ou beber”.

Abbeville fornece ainda notícia de outro movimento migratório, originário também de Pernambuco e ocorrido na mesma época, em virtude da guerra de extermínio movida contra os indígenas pelos colonos portugueses. “Depois da destruição dos índios pelos *peros* (narra o referido capuchinho) (2), muitos deles foram maltratados pelo diabo, que lhes apareceu em figura de um dos seus antepassados, falando de suas misérias, e dos meios de se livrarem delas, como êle fez depois de as sofrer também, pois quando lhe pa-

(1) L. c., 148.

(2) L. c., 373 e 374. Cf. E'vreux, l. c., 313.

receu, transformou-se em espírito, e que se quisessem crê-lo e seguí-lo lhes aconteceria o mesmo indo todos para o paraíso terrestre, onde moram os caraibas ou profetas. Dando crédito às sugestões do diabo, sob forma humana, seguiu-o imediatamente este povo em número superior a sessenta mil (?). Como o diabo só desejava a perda deste povo, quando passava o primeiro rio morreu afogada grande parte dele, e o resto foi morto pelos seus inimigos, escapando apenas poucos, que se refugiaram nos desertos dansando sempre em honra de *jurupari*. Por aí semeavam muito, e nada colhiam, e depois de muito tempo assim perdido, sem saberem aos menos onde estavam, acharam-se afinal nas proximidades do rio Turí, em distância maior de seiscentas léguas de Pernambuco, donde haviam partido". A tradição da "Terra sem-mal" existe, também, segundo Métraux, entre tribus alheias à família linguística tupí-guaraní (1).

Os mitos aquáticos, em suma, fazem parte das concepções pre-genitais dos tupí-guaranis. O tema da *iara*, mais comum entre os grupos do vale amazônico, persistia, diferenciado, entre os tupís do litoral brasileiro (oriental, nordestino), na figura de *igpupiara*. Observe-se que, ainda hoje, nos candomblés dos caboclos, *iemanjá*, a "mãe-da-água", a "mãe-do-peixe", a "mãe-dos-negros", no culto iorubano, é representada pela sereia (metade mulher, metade peixe). Nesse complexo, o anseio de retornar ao seio materno adquire o seu mais vivo e flagrante aspeto no mito da "Terra-sem-mal".

(1) *La religion des Tupinamba*, cit., 220.

3. O reino encantado

Numerosos gêniozinhos, demônios e duendes cercavam o selvícola. Escondiam-se nos iguaçús, povoavam as catanduvras. Tentemos sondar-lhes os desígnios, ou surpreendê-los em suas manifestações insólitas, muitas vezes refratárias à nossa razão e entendimento.

a) *Jurupari*. — Os tupís do litoral, inclusive os do nordeste, conheciam uma entidade demoníaca a que chamavam de *jurupari* (1). Informa Yves d'Évreux que *jurupari*, por causa de suas "maldades", tinha sido expulso por deus, de quem era "criado", passando, daí avante, a retardar as chuvas e a incentivar a guerra entre os homens, "habitando ordinariamente as aldeias abandonadas" e, em especial, os lugares próximos às sepulturas. "Dizem também que *jurupari* (acrescenta o citado missionário) e os seus têm certos animais, que nunca se vêem, que só andam à noite, soltando gritos horríveis", os quais ora servem de homem (incubo), ora de mulher (súcubo).

A versão do padre Évreux acha-se adulterada e incompleta. A história do demo é a seguinte. *Jurupari* nasceu de uma rapariga virgem, fecundada, por intermédio do sol, em "virtude do sumo da cucura do mato". Veio a mandado dêsse astro para reformar os costumes da terra, afim de poder encontrar nela uma donzela perfeita. Até então, as mulheres governavam e os homens obedeciam, o que era contrário às leis sola-

(1) Marcgrav, l. c., 279; *Diálogos*, cit., 266; Thevet, *ms.* inédito (*apud Métraux, La religion des Tupinamba*, cit., 57); Loreto Couto, l. c., 64; Abbeville, l. c., 373.

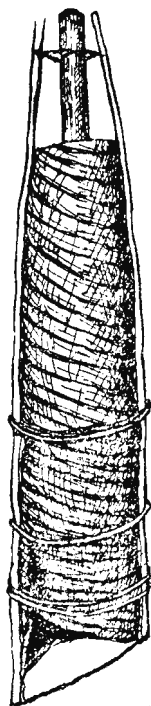
res. Juruparí retirou o poder das mãos dessas amazonas e instituiu as festas da emancipação ou independência masculina: as mulheres que surpreendessem os segredos confiados aos homens deviam morrer, como aconteceu à própria mãe de juruparí (Ceüci) (1). As cerimônias peculiares a juruparí têm lugar, geralmente, na época do aparecimento de certas frutas (assais, miritis, ingás, etc.) e são precedidas de jejuns. Após o jejum, todos os indivíduos púberes da aldeia, de ambos os sexos, pintam-se de urucú e de genipapo e, ao som de uma cantiga melancólica, celebram-se os casamentos. Em seguida, afastam-se as mulheres e os rapazes profanos ao culto e começam os toques e as dansas. A trombeta sagrada, defesa às mulheres, é um tubo constituído pelo líber da paxiúba.

Em meio do ritual, irrompem alguns homens, tendo o rosto coberto por máscaras de pêlo de macaco, andando de gatinhas e batendo com varas. Terminados os bailes, segue-se uma cena de flagelação, da qual podem tomar parte as mulheres e os menores. O juruparí, diz Raimundo Lopes, "é o gênio da fertilidade, quer natural, quer humana; êle ensinou, como todos os heróis civilizadores dos índios, a fazer a farinha, e outros processos úteis e mágicos; deu às tribus uma lei severa e cerimônias coincidentes com a frutificação de plantas como a bacaba e o assai" (2).

A escola culturalista veria no mito de juruparí o reflexo da luta contra o matriarcado e conseqüente emancipação do homem, com o advento das associações extra-familiares (*classes de idade*,

(1) Jorge Hurlley, *Itaraã*, 99, Belém, 1934; Stradelli, l. c., 497.

(2) "Juruparí", em *Revista da Semana*, 24/8/935, Rio.



Trombeta de jurupari, tubo constituído pelo liber da paxiúba, palmeira sagrada (segundo Ral-mundo Lopes).

festas de iniciação). Os psicanalistas, entretanto, encontrariam nesse mito alguns temas de conteúdo sexual.

A principal atribuição de jurupari consiste em presidir às *ceremônias* da iniciação. E E. Jones acredita que tais práticas se acham estreitamente ligadas aos “desejos de castração”. Jurupari toma a atitude de um trasgo ou duende e também se acredita que os demônios são projeções das tendências afetivas do homem. O homem elementar personifica essas tendências, transforma-as em encarnações, com que povoa o mundo, projetando assim, no exterior, os processos psíquicos individuais. Agora bem: quais seriam esas tendências? Para os discípulos de Freud, o sentimento de auto-punição pelo crime de incesto. Ceüci (*ci-mãe*), a virgem, é fecundada, sob a influência do sol, pelo suco da cucura. Encontramos no folclore de todos os povos numerosos exemplos de virgens fecundadas pelo sol, — lendas reveladoras dos “característicos habituais do nascimento sobrenatural”. Realizada a falta, segue-se a expiação. Jurupari, desdobramento do sol, passa a dirigir os ritos da iniciação, cujas práticas (circuncisão, tatuagens, etc.) in-

dicam que ao jovem iniciado ficou franqueado o caminho legal para a mulher. A flagelação, que se segue às cerimônias iniciadoras, constitui um processo mágico destinado a provocar a fecundidade (1).

(1) O. Rank, *O traumatismo do nascimento*, cit., 54.

E eis aí porque as mulheres não devem pôr os olhos no apito de jurupari, justamente como sucedia com o *bull-roarer*, ou *diable* dos bororos (1).

b) *Curupira*. — O *curupira*, segundo a descrição do conde E. Stradelli (2) é a “mãe-do-mato, o gênio tutelar da floresta”. É um menino veludo, de cabelos vermelhos, privado de órgãos sexuais (3), com os pés às avessas (4). A mata acha-se sob sua proteção. Prenuncia a tormenta, batendo nas raízes das samaúneiras. Ai de alguém que, por simples prazer, fere o animal, ou persegue as fêmeas pejadas! O *curupira* transmuta-se em caça, que o homem persegue inútilmente até desgarrar-se, desorientado, do verdadeiro caminho. Outras vezes, a embiara deixa-se apanhar, mas o frecheiro, aterrorizado, verifica que não alvejou nenhum animal, senão seu próprio filho, ou mulher, ou companheiro. Na qualidade de mãe da floresta era conhecido dos “tupinambás do Maranhão”, dos “parangabas do Ceará”, dos “potiguaras do Rio-Grande-do-Norte e da Paraíba”, dos “caetés e tabajaras de Pernambuco, Alagoas e Baía”, muitas vezes com o nome de *caapora*, o morador do mato. “Ainda hoje os caabas da Amazônia acreditam no poder superior de *curupira*, que dizem usar machado de casco de jaboti” e “cavalgar, nas suas correrias vertiginosas, o dorso macio e rechonchudo do tapir”. “É *curupira* quem nos mostra ou esconde a caça; quem nos revela os segredos da floresta, as

(1) K. v. d. Steinen, “Entre os bororos”, cit., 462.

(2) L. c., 434.

(3) Daí dizer “a gente do Pará que ãe é mussiço” (C. de Magalhães, *O selvagem*, cit., 170).

(4) Origem, talvez, da crença na existência dos índios motiús, os quais possuíam “pés virados” (Gonçalves Dias, l. c., 47).

virtudes medicinais das plantas e nos dá os produtos destas, etc., ficando furioso sempre que sente o pichê do couro queimado da alma da caça" (1).

Acomete os selvícolas e açoita-os. "Por isso, costumam os índios deixar em certo caminho, que por ásperas brenhas vai ter ao interior das terras, no cume da mais alta montanha, quando por cá passam, penas de aves, abanadores, flechas e outras coisas semelhantes, como uma espécie de oblação".

A magia, segundo a psicanálise, é uma resultante da superestimação do eu (narcisismo), fôrça inconciente por meio da qual pensa o individuo poder dominar ou transformar o mundo exterior (onipotência das idéias). Ou, por outras palavras, o selvagem crê existir uma relação mística entre fenômenos, mesmo separados por qualquer conexão causal inteligível (lei de participação). Mesmo os sonhos, *v. g.*, não escapam ao processo perceptivo do selvagem, que lhes empresta absoluta confiança. As revelações oníricas são, para o homem elementar, a mais pura realidade. Lévy-Bruhl dá-nos vários exemplos, nos quais os indígenas acreditavam conseguir os seus objetivos apenas à custa da virtude mística do desejo.

Também já vimos que os mitos aparecem quando o homem chamado primitivo já não consegue sentir ou viver a representação, recorrendo, conseqüentemente, no momento de pensar em

(1) Cf. J. Hurley, *l. c.*, 79 e seg.; J. Barbosa Rodrigues, "Poranduba amazonense ou Kochiima-uara porandub", em *An. da Bib. Nac. do Rio-de-Janeiro*, XIV, fasc. n. 2, p. 3 e seg., 1890; J. Daniel, *l. c.*, II, 435, 1840; Anchieta, *l. c.*, 128; *Cartas Avulsas*, cit., 485; G. S. de Sousa, *l. c.*, 323 (o "diabo" de que fala o autor é incontestavelmente curupira).

realizá-la, ao auxílio de encarnações. "*La mentalité primitive sous sa forme la plus pure implique la participation sentie et vécue, à la fois des individus avec le groupe social, et du groupe social avec les groupes ambiants. Ces deux participations sont solidaires. Les modifications de l'une retentissent donc sur l'autre. Au fur et à mesure que la conscience individuelle de chacun des membres du groupe tend à s'affirmer, le sentiment de symbiose mystique du groupe social avec les groupes ambiants d'êtres e d'objets devient moins intime, moins immédiat, moins constant. Ici comme là, des liens plus ou moins explicites tendent à se substituer au sentiment immédiat de communion. En un mot, la participation tend à être représentée*" (1). Foi o que aconteceu a curupira, o gnomo silvestre, o tapuiozinho florestal. Curupira é um mito posterior ao enfraquecimento da simbiose mística existente entre o selvícola e a mata. Mesmo assim, não perdeu inteiramente os vestígios de sua origem mágica, uma vez que o vemos, em alguns casos, associado ao "pesadelo" e aos "maus sonhos" (2).

Os elementos que, por assim dizer, servem de ligação entre a participação e as encarnações são os *espíritos* (formas ainda vagas e mal delineadas), alguns bons, outros maus (*anhangueras*). Os bons — diziam os tupinambás — traziam "chuva em tempo próprio", não prejudicavam as

(1) Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales*, cit., 430 e 431.

(2) Anchieta, l. c., nota à p. 143. — Curupira "*significat numen mentium*", diz Marcgrav, l. c., 276 e 279. Cf. S. de Vasconcelos, l. c., p. 72 do *Liv. Seg. das Notícias*: "Crêem que há uma espíritos malignos, de que têm grandíssimo medo: a estes chamam por vários nomes: Curupira, aos espíritos dos pensamentos". Veja-se, ainda, Loreto Couto, l. c., 64.

roças, não os castigavam, não lhes metiam medo (1). Nóbrega, como já vimos, diz que os pagés, quando tinham de falar em nome dos espíritos, metiam-se em “uma casa escura” e dali faziam as suas revelações, “mudando sua própria voz em a de menino”. Provavelmente, era êsse um modo de identificar os espíritos, que também podiam surgir, a chamado dos feiticeiros, “*sifflant, comme ils disent, et flustant*” (2). Para afugentá-los, à noite, os tupinambás acendiam fogueiras ao pé da rêde, ou não saíam ao mato, nesses momentos, sem um tição aceso; se desejavam propiciá-los, ofertavam-lhes algum objeto (3). Os tupis maranhenses fincavam à entrada das tabas “um madeiro muito alto, com outro atravessado na sua extremidade superior”, onde colocavam cofinhos feitos de folhas de pindoba. “Se lhes perguntardes (acrescenta C. d’Abbeville) a razão disto dirão que o fazem por conselhos de seus pagés para livrarem-se dos maus ares” (4).

c) *Anhanga*. — *Anhanga*, mito comum aos tupis do nordeste brasileiro, tem sido, como tupã, objeto de várias interpretações. Métraux encontra em anhangá natureza idêntica à de jurupari. Segundo a maioria dos autores, anhangá é um espírito mau, temido pelos indígenas (5) (*ãnang-*

(1) E'vreux, l. c., 249.

(2) Thevet, *Les Singularitez*, cit., 176.

(3) Anchieta, l. c., 331; Marcgrav, l. c., 279; Cardim, l. c., 162; Thevet, *Les Singularitez*, cit., 195.

(4) L. c., 375. Cf. Marcgrav, l. c., 279 e E'vreux, l. c., 123. — No “terreiro” de Adão, *pai de santo*, ou babalorixá do culto iorubano no Recife, existe uma gameleira, a qual se venera. É o “pau encantado” (Gonçalves Fernandes, “Investigações sobre os cultos negro-feticistas do Recife”, em *Arq. da Assist. a Psicopat. de Pernambuco*, ano V, 1935, n. 1 e 2, p. 105).

(5) S. de Vasconcelos, l. c., p. 72 do *Liv. Seg. das Noticias*; Thevet, *Les Singularitez*, cit., 168; Cardim, l. c., 162; Lery, l. c., 274; Staden, l. c., 138; Gonçalves Dias, l. c., 100 e seg).

alma do mal). Luís da Câmara Cascudo considera-o um “mito de confusão verbal”: o *anga*, alma dos mortos, é o espírito errante, o malefício, a diabrura, o pesadelo, “o mêdo sem forma e sem nome possível”; o *anhanga* “um nume protetor da espécie, superstição indígena, mito local”. “O anga assombrador, tido como jurupari, como o pesadelo, parece-me ser o ur-mythus, a credence inicial” (1). A exemplo do mito do *batatão*, suposto errôneamente de origem ameríndia, L. da C. Cascudo aventa a possibilidade de ser anhangá voz de procedência africana (do idioma “n'bunda”, onde encontramos *n'hangá* com o significado de caça).

Que o mito de anhangá tem conexão com a *alma dos antepassados*, não resta dúvida. Mas não se trata de nenhuma *confusão* verbal, como mostraremos em seguida. Os atuais chiriguanos temem sair à noite, receosos dos maus espíritos, que afugentavam à maneira dos tupinambás, por meio do fogo. “*Les chiriguano appellent précisément les âmes des morts aña et ce sont elles qu'ils redoutent*” (2). Os tupinambás acreditavam que anhangá devoraria o cadáver, se não encontrasse êste, na cova, alimentos adrede preparados; “e por isso, não só na primeira noite depois de sepultado põem sobre a cova grandes alguidares de barro cheios de farinha, aves, peixes e outras viandas bem assadas, com a bebida chamada *cauim*, mas também continuavam a prestar êste serviço verdadeiramente diabólico, enquanto o corpo não apodrecia” (3). Quando os tupís morriam, as almas dos guerreiros voa-

(1) Art. pub. no *Diário da Manhã*, 15-4-934 (Recife).

(2) Métraux, *La religion des Tupinamba*, cit., 62.

(3) Léry, l. c., 319.

vam para as altas montanhas, ao passo que as almas dos poltrões partiam para a companhia de anhangá, junto ao qual eram constantemente atormentadas (1). A alma ligada ao corpo é "an"; fora dele transforma-se em "anguere" (explica Évreur). Recordemo-nos de que, nos mitos recolhidos por Thevet entre os tupinambás da costa central do Brasil (2), trata-se da existência de dois gêmeos, um filho de Mair-atá (identificado com Mair-puxi, isto é, o mau, talvez o duplo de tupã, a *imago* paterno) e outro bastardo e incestuoso. Pretendendo os gêmeos reünir-se ao pai, que se encontrava em um lugar ermo e distante, êste, antes de reconhecê-los, submeteu-os a três provas, uma das quais, a última, consistia no seguinte: "*Toutefois voul faire un troisième et grand essay sur eux: pour ce leur comanda, qu'ils s'en alassent en un lieu nommé Agnen pinaiticane qui est où ils disent que les morts bruslent et font seicher le poisson nommé Alain: enjoignant à iceux de luy apporter l'amorce de laquelle Agnen (qui est le maling esprit en leur langue, qui souvent les tourmente, comme j'ay veu) prenoit le poisson Alain... ils se plongerent tous deux en l'eau et allerent jusques au*

(1) Léry, l. c., 274. Cf. Barbosa Rodrigues, "Poranduba amazonense", cit., 94 e seg.

(2) Os mitos recolhidos por Thevet nos meados do séc. XVI atestam uma prolongada elaboração mental por parte dos seus criadores (os tupís). Os primeiros negros aportaram no Brasil em 1538, trazidos por um navio pertencente a Jorge Lopes Bixorda (Renato Mendonça, *A influência africana no português do Brasil*, 52 e 53, São-Paulo, 1935; cf. Pandiá Calógeras, *Formação histórica do Brasil*, 27, São-Paulo, 1935). Nina Rodrigues, todavia, afirma que o tráfico propriamente dito só teve início "uns cincoenta anos após a descoberta do Brasil" (*Os africanos no Brasil*, cit., 32): em 1548, diz Pedro Calmon (*Espírito da sociedade colonial*, 170, São-Paulo, 1935). Os negros destinavam-se à cultura da cana-de-açúcar realizada em alguns pontos do trato costeiro do Brasil; na baía de Guanabara, onde Thevet, pouco depois de 1850, colhia os mitos tupís ainda não existia essa cultura. Esse fato invalida a tese africanista aventada por L. da C. Cascudo, segundo a qual anhangá provém da voz africana n'hangá = caça.

fond, en tirant ce qu'ils cherchoient à sçavoir l'amorce d'Agnen, avec laquelle il prenoit le poisson Alain, et ostant le hamesson, et tout le reste audit esprit Agnen, l'apportèrent à leur père" (1).

L. da C. Cascudo refere-se à lenda registada por Fred. Hartt, na qual certo caçador da serra do Ereré encontrou uma veada, que era "uiara"; após numerosos incidentes, terminou casando com o bicho. Também nas lendas da mãe-da-agua (*iara*) do folclore sincrético dos afro-brasileiros, o animal fantástico sempre casa com o pescador. L. da C. Cascudo refere-se ainda a um caçador profissional dos sertões do Ceará e do Rio Grande-do-Norte, que não ia ao campo nas noites de sexta-feira, quando havia luar, com receio de um veado branco, com olhos de fogo, que enlouqueceria o caçador e mastigaria a espingarda como se a arma fôsse um toro de cana-de-açúcar. "Não é preciso raciocínio (acrescenta o citado escritor) para mostrar que o suaçú-ananga ou anhangá protetor está definitivamente identificado no espírito da população do nordeste brasileiro". Anhangá, diz J. Barbosa Rodrigues, aparece comumente ao homem sob a forma de um veado avermelhado, de cornos de veludos, de olhos de fogo, de cruz na testa, conhecido pelo nome de *suaçú-anhangá*, ou *suaçú-caatingá*, ou, ainda, veado catingueiro. *Anhangá* (ensina E. Stradelli) é o espectro, o fantasma, o duende, a visagem: "Ha *mira-anhangá*, *tatú-anhangá*, *suaçú-anhangá*, *tapiira-anhangá*, — isto é, visagem de gente, de tatú, de veado, de boi" (2). Conhecida é a seguinte lenda de Couto de Magalhães,

(1) Em *La religion des Tupinamba*, cit., 238 e 239.

(2) *L. c.*, 370.

na qual um índio tupinambá, perseguindo uma veada, que ainda amamentava, acabou sofrendo o mais negro castigo. Nessa lenda, quando o caçador vai apanhar o animal abatido, tem a desdita de deparar com a própria mãe, “que jazia morta no chão varada com a flecha e toda dilacerada pelos espinhos” (1). Tinha sido vítima de anhangá. “O destino da caça (acrescenta o referido autor) parece estar afeto ao *anhangá*. A palavra *anhangá* quer dizer sombra, espírito. A figura com que as tradições o representam é a de um veado branco, com olhos de fogo. Todo aquele que persegue um animal que amamenta corre o risco de ver *anhangá*, e a sua vista traz febre e às vezes a loucura. Os bororos, no dizer de K. v. d. Steinen, não “matavam nem comiam veados campeiros”, exceto quando estavam bentos. Certo caçador bororo comeu carne de um veado morto pelo cão: “adoeceu no mesmo dia e morreu dentro em pouco” (2). Também os tupinambás, antes de levar às cabanas os cervos abatidos, cortavam a êsses animais as pernas traseiras, “*estimans que s’ils les portoyent avec leurs quatre membres, cela leur osteroit le moyen à eux et à leurs enfans de pouuoir prendre leurs ennemis à la course*” (3). Entre os chiriguanas, em contraposição, os homens reservavam para si o uso da carne de veado (4). Osvaldo Orico (5) assinala a história de Ponain, “a rosa dos campeiros”, por quem se apaixonou Camaco, “o mais

(1) *O selvagem*, cit., 162 e 163.

(2) “Entre os bororos”, cit., 454, 482 e 483.

(3) Thevet, *Les Singularitez*, cit., 252.

(4) Métraux, “Études sur la civilisation des Indiens Chiriguano”, cit., 335.

(5) *Contos e lendas do Brasil*, 55 e seg., São-Paulo, s/d.

valente dos peledores de sua tribo". A virgem, estando certa vez à margem da lagoa de Parobé (Rio-Grande-do-Sul), avistou um veado "de pêlo reluzente, que esplendia ao sol". Era o *cervo-berá*, cuja pele a moça exigiu imediatamente de seu adorador. Camaco não hesitou. Caçador e animal voavam "como o pampeiro solto sôbre o vargado". Afinal, o cervo, desesperado, atirou-se à lagoa, arrastando o homem ao pélagó mortal. Em uma lenda recolhida por A. Brandão de Amorim (1), dois veados costumavam comer a roça dos indígenas do aldeamento de Iauaraté-Cachoeira. Os índios, à vista disso, mataram-nos, transportando os animais para as ocas. Quando, porém, moquearam a carne, os veados se tinham transformado em gente. Duas luas após êsse fato, apareceram no Iauaraté alguns moradores das vizinhanças; procuravam os avós, que andavam sumidos. Só então descobriu-se a origem dos veados.

Estamos de posse, enfim, dos elementos principais do mito.

E' bem possível que anhangá fôsse um mito ligado primordialmente ao *ciclo da mãe*, do qual se destacou por degradação progressiva do motivo original. O conteúdo sexual encontra-se na *água*, em cujo fundo habitava anhangá, segundo Thevet, assim como na *isca de apanhar peixe*, — elementos comprobantes dos atributos genetrizes do suposto demo.

Alguns elementos maternos do mito persistiram mesmo através de todos os disfarces e degradações. Assim o mostra a identificação de anhan-

(1) L. c., 463 e seg.

ga com a veada do conto registado por Fred. Hartt (a veada era a iara = mãe-da-água). A veada, em que se encarna anhangá, tem o pêlo avermelhado, as pontas veludas, os olhos ígneos. A corça da lenda de Couto de Magalhães virá-se na própria mãe do caçador. O suaçu-anhangá protege as fêmeas lactentes. Na história recolhida por A. Brandão de Amorim os veados mortos eram os avós de um povo vizinho da fonte do Iauaraté. O veado, demais, é um animal de vida muito chegada à água (lenda do cervo-berá). O cervo (*Dorcelaphus dichotomus*) "vive nos lugares húmidos e paúes; vagueia às horas do crepúsculo, indo pastar nos pântanos com água à altura do lombo" (1).

O salto inopinado desse animal devia, aliás, causar profunda impressão na mente dos nossos ameríndios e era, em geral, prenúncio de graves acontecimentos. "Essa superstição (nota L. da C. Cascudo) se mantém mesmo entre a população mestiçada que trabalha na extração da borracha". A figura dos cervídeos ocorre nas inscrições lapidares do Brasil (Areão, Mato-Grosso). Na cova de Trois-Frères (Ariège, França) existe uma pintura rupestre, que representa um veado, quasi eréctil, de cabeça e de pés humanos (2). Na concepção mística do homem elementar, nada é fortuito ou casual e todo acidente encerra uma revelação.

Outras numerosas entidades povoavam o reino encantado dos tupí-guaraní (a *caapora*,

(1) Alípio de Miranda Ribeiro, "Esboço geral da fauna brasileira", em *Rec. do Brasil*, I, Int., 264, Rio, 1922; R. v. Ihering, *Fauna do Brasil*, 113, São Paulo 1917.

(2) Obermaier, l. c., 89, lam. V.

p. e.). Não eram senão desdobramentos ou formas disfarçados dos demais mitos, que a análise acurada facilmente revelaria.

* * *

Pouco sabemos a propósito dos duendes ou outras entidades semelhantes dos gês e cariris. Herckmans fala-nos de um diabinho pernetá, de voz afeminada, que *apareceu* aos soldados neerlandeses da expedição de Cunhaú (Rio-Grande-do-Norte) (1). "*Animas mortuorum* (diz Barlaeus) *in regnum dæmonis transire perhibent, quod ad Occidentem est ubi ad paludem, qualia de inferno fabulantur poëtæ, illas convenire & à dæmonio in ulteriorem ripam transvectari, narrant: postquam sciscitatus fuit de mortis genere, an fato suo an violentiâ perierint, translatas in locum deliciarum, velut Elysios campos, deduci, ubi mellis, ubi piscium abunde sit. cic animarum immortalitati consuli*" (2). Os caingangues temiam a alma dos inimigos mortos, a quem atribuíam todos os malefícios; costumavam acalmá-los à custa de "pequenas dádivas, particularmente com pedaços de fumo". Os camacãs, segundo Douville, acreditavam na reencarnação das almas; eram estas que produziam os relâmpagos, quando irritadas. Os pataxós consideravam também o trovão um espírito maligno, desejoso de apoderar-se de algum ente mortal. Os caiapós julgam que a alma dos maus se reencarnam nos animais ferozes (3). Como

(1) L. c., 280.

(2) L. c., 256 e 257.

(3) R. H. Desgenettes l. c., 223.

se vê, a concepção mítica dos gês em relação às almas e espíritos sobrenaturais era paupérrima em face da exuberância do folclore tupi-guaraní.

4. As sobrevivências totêmicas

Já observou Artur Ramos que o homem elementar, quer esteja ou não em pleno regime totêmico, não vê os animais como seres diferentes dos homens (donde a origem da palavra *fábula* de *fabulare*, falar, porque na época das fábulas falavam os animais). O totemismo tem, assim, uma vasta distribuição geográfica (1), embora nem todos os seus caraterísticos mostrem a mesma universalidade. Um exemplo disso são as cerimônias mágicas destinadas a multiplicar ou revigorar os totens, que ocorrem quasi que exclusivamente no centro da Austrália. Elementos mais generalizados são o *tabú*, a *exogamia* e a circunstância de o *totem ser sempre uma espécie de animal ou vegetal* (ou, mais raramente, uma classe de objetos inanimados). A êsses elementos podemos ainda acrescentar um novo traço comum em relação a tal sistema social, que Galdenweiser encontrou, a saber: "*totems are not worshipped*" (2). Desde que se preste culto ao objeto-totem, desde que a veneração ou o respeito se transmute em adoração, — deixa de haver totemismo.

Freud acredita que o totem representa o pai primitivo (*Urvater*), o antepassado mítico, eli-

(1) Só entre os aruaques, Everhard im Thurn contou quarenta e sete famílias totêmicas (*Among the Indians of Guiana*, 175 e seg., Londres, 1883).

(2) *L. c.*, 287.

minado pela horda ciumenta. Mas os filhos rebeldes abrigavam a respeito da vítima os mesmos sentimentos ambivalentes, que formam o conteúdo do complexo paterno existente nas crianças e nos neuróticos. Odiavam o pai, porque este lhes interdita a posse das mulheres ou constituía uma barreira aos instintos autoritários dos jovens varões, mas admiravam e amavam o senhor. Satisfeito o desejo, que se refletiu em festas ou alegrias transbordantes, adveio o remorso e a consciência da culpabilidade, — origem do tabú (proibição de matar o pai, depois o totem) e da exogamia (renúncia aos frutos do crime, isto é, a posse das mulheres agora acessíveis ao grupo insurgente). Essa concepção totêmica tem sido muito refutada e é atualmente aceita com restrições.

Já salientamos, por diversas vezes, a relação mística, a fraternidade íntima, a comunhão estreita existente entre o ameríndio e o animal. Não se abatiam os animais domésticos; evitava também o caçador, não raras vezes, comer o animal morto por suas próprias mãos. Os apinagês, p. e., acreditam que os urubús se alegram, quando nasce alguma criança do sexo masculino. O menino será mais tarde um caçador e os caçadores deixam no mato caça para essas aves. Se o recém-nascido, porém, é uma criança do sexo feminino, a alegria cabe às lagartixas, pois são as mulheres que se encarregam de preparar o *berubú*, cujos fragmentos, caindo no chão, constituem o alimento de tais bichinhos (1). Foram os caracarás que doaram aos

(1) Estevão de Oliveira, l. c., 67.

guaicurús o porrete, a lança, o arco e a flecha (1). A série dos animais ancestrais, dos animais pouco diferentes dos homens, dos animais que vivem à maneira de gente, etc., forma o mais rico conteúdo da proto-religião dos selvícolas. O arú, ou seja, o bicho que vira gente, era uma personagem familiar ao folclore tupí-guaraní. Quando os nossos índios se referiam aos animais, diziam frequentemente: a *gente-anta*, a *gente-abelha*, etc. (2). Ou então: "O jabuti é gente boa, não é gente má" (3).

As sobrevivências totêmicas são comuns a todos os grupos cultural-lingüísticos do Brasil. Os guaicurús acreditavam ter nascido dos caracará (*Milgavo chimachima*, Vieillot) e os apinagês dos jamurús (*Cucurbita legendaria*, L.). O totem dos caxinauás é o morcego (4). Os coatás-tapuias provinham do "ajuntamento das mulheres com os macacos". Quando nascia um bororo, davam-lhe os parentes nomes designativos de animais ou de plantas (5). Esse costume era também comum aos tupí-guaranis (6). Daí provém, talvez, o fato observado por Whiffen entre as tribus do noroeste brasileiro, a saber, os nomes das pessoas só se pronunciavam em voz baixa, como que religiosamente (7). Vestígios totêmicos eram, pre-

(1) F. R. do Prado, *l. c.*, 35.

(2) Amorim, *l. c.*, 12 e 14.

(3) C. de Magalhães, *O selvagem*, cit., 236.

(4) João Braulino de Carvalho, "Breve notícia sobre os Indígenas que habitavam a fronteira do Brasil com o Perú", em *Bol. do Mus. Nac.* VII. 225, Rio. 1931.

(5) K. v. d. Steinen, "Entre os bororos", cit., 470.

(6) H. Staden, *l. c.*, 149; C. d'Abbeville, *l. c.*, 213 e seg.; G. S. de Sousa, *l. c.*, 314; Teodoro Sampalo, "Os naturalistas viajantes dos séculos XVIII e XIX", etc., cit., 574; Raimundo Lopes, *Pais das pedras verdes*, 270, Manaus, 1930.

(7) *Apud* Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*, 161, Rio, 1933.

sumivelmente, as pinturas corporais imitativas dos animais. Os astros mesmo não escapavam à influência desse sistema social-religioso. Outras vezes, o totemismo evidencia-se do hábito da *razzia*, o costume de guerrear inimigos com o fim de raptar-lhes as mulheres (como sucedia com os mundurucús).

Os tupinambás estimavam muito certos pássaros de plumagem cinzenta e “voz penetrante”, “ainda mais plangente do que a da coruja”. Não consentiam que ninguém lhes fizesse mal, porquanto julgavam que essas aves eram mensageiras de “seus parentes e amigos finados” (1). Os espíritos dos mundurucús, quando desciam à terra, tomavam a forma do “*matin tapirera*” (2). O padre José Cardús afirma que os guaraiús julgavam que certas aves provinham das regiões em que habitavam seus avós mortos (3).

Diz Gilberto Freire que dos nossos indígenas ficaria no brasileiro, sobretudo quando menino, uma atitude totêmica em face das plantas e dos animais. “E” o folclore, são os contos populares, as superstições, as tradições que o indicam. São as muitas histórias, de sabor tão brasileiro, de casamento de gente com animais, de compadrismo ou amor entre os homens e bichos, no gosto das que Hartland filia às culturas totêmicas”.

* * *

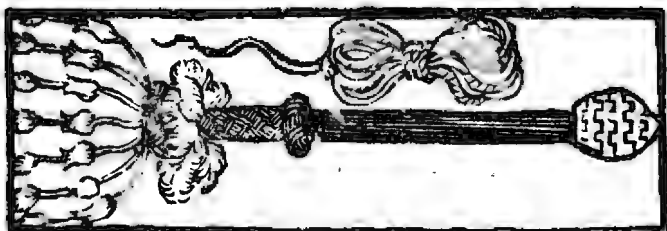
As sobrevivências totêmicas dos gês e cariris não eram menos abundantes. Foi um tamandú

(1) Léry, l. c., 222. Cf. *Diálogos*, cit., 275.

(2) G. Tocantins, l. c., 116.

(3) L. c., 75.

quem ensinou aos caingangues a dansar e a cantar. Os apinagês, como já vimos, pensam descender de jamarú e, por isso, não consentem que as crianças utilizem essa cucurbitácea como alvo nos exercícios de arco. Aos animais devem os cherentes várias praticas útcis. Entre os carnijós de Águas-Belas, "cada parte do tolê assenta na fauna brasileira: ora é o passo da asa-branca (ave columbiforme), ora o passo do urubú, ora o peixe no curral". O mesmo acontece entre os caiapós, que imitam, em seus bailados, o urubú e a onça.



A tangapema, ou tacapema dos tupinambás (segundo H. Staden).

V. AS CRENÇAS RELIGIOSAS

(conclusão)

5. O ritual mágico

COMO ficou esclarecido linhas atrás, a magia repousa na onipotência das idéias: o selvagem acredita poder influenciar o mundo ambiente apenas com o pensamento. Essa técnica do pensamento primitivo é responsável por numerosos atos, práticas e cerimônias do ritual proto-religioso dos tupi-guaranis.

Em diversos trechos dos escritos antigos a respeito dos tupinambás deparamos exemplos do poder mágico da palavra ou mesmo da intenção. Um cacique tupinambá queixou-se, cheio de aflição, a Hans Staden. Este, em sonho, anunciara a sua morte, e, para o sonhador, um aviso de tal ordem constituía a mais séria das ameaças. O beneditino Loreto Couto, referindo-se provavelmente aos tupis do nordeste, consigna essa força misteriosa atribuída pelos índios às idéias: chamam "mara-

guigna aos espiritos, ou almas separadas, que denunciavam a morte, a quem davam tanto crédito, que bastava imaginarem que lhes anunciava a morte, para logo se entregarem a ela" (1). "Muitas vezes (observa Gandavo) pode deles tanto a imaginação que, se alguém deseja a morte, ou alguém lhe mete em cabeça que há de morrer tal dia ou tal noite não passa daquele termo que não morra" (2). Os tupís afastavam-se, receosos, da pessoa encolerizada. Quando dois tupinambás se maltratavam reciprocamente, punham fogo às suas próprias casas e ninguém se atrevia a meter-se na questão (3).

A fôrça marcísica do indivíduo pode projetar-se nas plantas, no ar, na água, nas coisas inanimadas. Circula, como uma onda, por todos os seres. E' o *mana* do selvícola (*Lebenskraft* de Speiser; *Seelensstoff* de Neuhauss, *Potenz* de Pechuël-Loesche, etc.) (4). Se o *mana* impregna um objeto qualquer, temos, então, o *fetiché*. Do fígado e da pele do cururú serviam-se os tupís quando pretendiam matar alguém (5). Referências a objeto enfeitiçados, ou mágicos, encontramos constantemente nas relações sôbre os índios tupí-guaranis (rêdes, colares de dentes de capivara, garras de jaguar, plumas, etc.).

Ritos mágicos existem ainda, que dizem respeito particularmente ao nascimento, à puberdade, ao casamento, à cura dos doentes, etc. Vejamos em que consistem.

(1) L. c., 64.

(2) L. c., 124. Cf. G. S. de Sousa, l. c., 322 e 323; Fr. V. do Salvador, l. c., 61; Cardim, l. c., 162; *Cartas Avulsas*, cit., 313.

(3) E'vreux, l. c., 91 e 92.

(4) Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, cit., 3.

(5) G. S. de Sousa, l. c., 266.

a) *Ritos do nascimento.* — A mulher tupi-nambá (1) (e assim acontecia a qualquer outra cunhã tupí do litoral brasileiro), quando sentia as dôres do parto, estendia-se no chão, quasi sempre em uma táboa, rodeada por suas parentas e companheiras. Quando a *délivrance* era laboriosa, o marido comprimia o ventre da parturiente. Cabia-lhe ainda partir com os dentes, e, algumas vezes, com duas pedras, o cordão umbilical e levantar a criança (*mitanga*) (quando se tratava de uma criança do sexo feminino, a mãe ou qualquer outra parenta cortava a vide). Também, na ausência do pai, cumpria ao tio materno levantar o recém-nascido. Isso feito, banhava-se o pimpolho no riacho, achatava-se-lhe o nariz e pintavam-se-lhe o corpo de urucú e de genipapo, após o que se punha o menino em uma rédezinha suspensa entre duas estacas, nas quais, se era macho, penduravam-se molhos de ervas, garras de onça, plumas de aves de rapina, arcos e flechas, e, se era fêmea, uma cabacinha e uma roça de algodão, ou cingiam-se-lhe os punhos e tornozelos com tapacuras. O pai (diz ainda Thevet) "*mect aussi par chacun jour, au matin, à midy, et au soir, le pied sur le ventre de sa femme, faisant plusieurs ceremonies presageuses comme de petites attrapes feintes à prendre beste, ausquelles il mect le portenfant en guise d'une beste, et le fait tomber dessus, comme si une souris se prenoit tomber dessus, comme si une souris se prenoit au tresbuchet. Ce fait, il prend le petit arc... et les*

(1) Cf. Cardim, l. c., 169/171; Thevet, *La Cosmographia universelle* (apud Métraux, *La religion des Tupinamba*, cit., 96 e seg.); Léry, l. c., 294 e seg.; Abbeville, l. c., 311; G. S. de Sousa, l. c., 313 e seg.; Cardús, l. c., 74; Staden, l. c., 150 e 151; fr. V. de Salvador, l. c., 58; E'vreux, l. c., 81 e seg.

flesches qu'on à pendues au lict de l'enfant, et on tire contre ce portenfant et avec un petit fillé à pescher le prend en guise d'un poisson; le tout à fin qu'à l'advenir (disent-ils) l'enfant prenne et tues bestes, oyseaux, et pesche du poisson... Quand le nombril de l'enfant est sec et tombé, le pere le prend et en fait de petits morceaux, lesquels il attache au front d'autant de petits pilliers qu'il y en a en la maison, à fin que l'enfant susdit soit grand pere de famille et qu'il entretienne maison et mesnage".

Terminadas as cerimônias preliminares, bebia-se cauim e tinha lugar a escolha do nome da criança. Na escolha do nome tomavam parte as pessoas mais notáveis da tribu. "A mulher de um selvagem (narra H. Staden) ... tinha dado à luz um filho. Alguns dias depois, convidou o marido os seus vizinhos das cabanas próximas e com êles conferenciou a respeito do nome que havia de dar à criança, para que esta fôsse valente e temível. Deram-lhe muitos nomes, que não lhe agradaram. Deliberou então dar-lhe o nome dos seus quatro antepassados". Esse costume, observa Métraux, talvez se prenda à crença na reencarnação da alma dos avós.

Logo que paria, a mulher cuidava de banhar-se no mais próximo ribeiro, ao passo que o marido se punha de resguardo, ao abrigo do vento, estendido na rêde, onde era visitado "por todas as mulheres da aldeia", que lhe dirigiam "palavras cheias de consolação pelo trabalho e dor"

da *delivrance*. Era o *choco*, ou *covada* (1), costume cuja distribuição é tão vasta, e, sobretudo, tão *característica da civilização indígena do Brasil*, segundo uma frase de R. R. Schuller (2). O pai não devia tocar em carne, peixe e sal. Apenas lhe era permitido provar um mingauzinho de farinha e beber água pura: "porque o filho lhe saiu dos lombos" e a mulher não fez mais do que guardar "a semente no ventre" (3). O sobreparto durava até a cicatrização do umbigo.

Gilberto Freire interpreta a covada "pelo critério da bi-sexualidade". "Parece, com efeito, haver na covada muito daquele desejo que Faithful salienta no homem introvertido de obter pela identificação com a mulher a alegria da maternidade" (4). Por outros caminhos, chegou Ernst Jones quasi aos mesmos fins do autor da *Casa-Grande & Senzala*: "Em suas importantes investigações sobre os ritos da puberdade e as cerimônias do sobre-parto masculino... mostrou Reik que a tendência principal que os impregna é obviar ao complexo de Édipo, isto é, ao desejo do

(1) Cf. Gandavo, *l. c.*, 128; S. de Vasconcelos, *l. c.*, p. 56 do *Lt. Pri. das Notícias*; G. S. de Sousa, *l. c.*, 313 e 314; fr. V. do Salvador, *l. c.*, 51; Montoya, *l. c.*, 51; Cardim, *l. c.*, 170; Loreto Couto, *l. c.*, 62; *Diálogos*, cit., 267; E'vreux, *l. c.*, 82. — Sobre a covada entre os índios das regiões guianenses, cf. E. im Thurn, *l. c.*, 217. — L. da Câmara Cascudo fez, recentemente, um dos mais interessantes estudos sobre a covada, que esse escritor considera a exibição dos direitos exclusivos da paternidade, de acordo com a epigênese. "O rigor de seu rito seria formal e o progenitor, jejuando e abstenendo-se de todo esforço, estaria em condições excepcionais de pureza para transmitir ao filho a força espiritual necessária à vida futura". (*Uma interpretação da covada* — Separata do vol. XXIX da *Rev. do Arg. Mun.*, São Paulo, 1936). Raglan (*Le tabou de l'inceste*, 207 e 208, Paris, 1935) acredita que a covada está ligada à comunicação da essência vital: é o preço que paga o pai pela imortalidade. Cumpre notar, entretanto, que a covada foi observada entre povos onde a criança é um membro do clan maternal (Cf. Westermarck, *L'origine et le développement des idées morales*, II, 199, Paris, 1929).

(2) "A covada", em *Revista Americana*, I, nº 12, p. 368. Rio, 1910.

(3) G. S. de Sousa, *l. c.*, 314. — Cf. Anchieta, *l. c.*, 329 e 452; Nóbrega, *l. c.*, 90; Teschauer, *l. c.*, 198.

(4) Gilberto Freire, *l. c.*, 128.

parricídio e do incesto com a mãe, por um meio muito esquisito, que todavia é bastante lógico. Os homens primitivos partem da crença profundamente arraigada de que o fundamento da infeliz atração para a mãe é o fato físico de ter o indivíduo nascido dela, crença esta que possui alguma base real. Iniciam então diversos processos complicados, cujo objetivo principal é anular tanto quanto possível este fato físico e criar a ficção de ao menos ter o menino renascido do pai. Dêste modo espera o pai duma parte sustar os desejos incestuosos e doutra prender mais o filho a si; ambos êstes objetivos diminuem o perigo do parricídio. Isto expresso em termos que têm relação com os instintos quer dizer que uma fixação incestuosa heterossexual foi substituída por uma homossexualidade sublimada. Mas se refletimos sôbre a grande difusão desta tendência... não parece demasiada ousadia atribuir também, no caso em discussão, a tendência a substituição da mulher pelo homem" (1).

Essa ficção toma uma tal sentido na mentalidade do homem elementar que, mesmo alguns dias após o parto, o marido se convence de que o recém-nascido, como um duplo, está ao seu lado e acompanha-o por toda a parte, conforme observações de W. E. Roth, W. Ahlbrinck e E. Nordenskiöld. Entre os bororos, *v. g.*, os pais tomavam os medicamentos destinados aos filhos doentes (2).

Ao parto, afinal, estavam adicionadas operações mágicas, imprescindíveis ao seu bom êxito. O exemplo clássico é o dos guaicurús: na hora laboriosa os circunstantes faziam soar os maracás na

(1) *L. c.*, 218 e 219.

(2) K. v. d. Steinen, "Entre os bororos", *cit.*, 469 e 470.

cabeça da pobre mãe. Cumpre observar que, em alguns casos, as abstinências e jejuns também atingiam as parturientes. Os cainguás do Paraná (Missões) encerravam-nas no interior das ocas, medidas, muitas vezes, em cestos suspensos na cumieira da habitação.

* * *

Parece que se tratava de um ritual mágico o fato de a cunhã botocuda dar à luz, sòzinha, na mata ou floresta. O mesmo acontecia com a mulher camacã, exceto quanto à primípara: nesse caso assistia-a uma das velhas da taba. Internando-se pela mata a dentro, a mulher camacã só tornava após banhar-se no rio. Paria em um buraco que fazia no solo. O marido recolhia-se ao catre e evitava comer carne de veação (anta, porco, macaco e cervo), assim como tocar em banana e milho; seu alimento era o inhame e carne de pássaros. O explorador Douville (1), a quem devemos a maior parte dessas informações, afirma que a covada existia também entre os pataxós. E a proposito do chôco, lembraremos que tal costume ocorre entre os cainganges (Rio-Grande-do-Sul), os apinagês (entre os quais há o costume de o marido comer apenas beijús), os craôs de Indianópolis (que, no próprio dia do parto, tatuavam a criança como precaução contra os malefícios) e os coroados.

A mulher coroadada paria nos bosques ou matas, evitando o luar e, alguns dias após o nascimento, parturiente e criança eram fumigadas em meio de uma festa regada a cauim. Com os tapuias do nordeste, o parto tinha lugar também nos bos-

(1) *Ib.*, 265 e 266.

ques (“*parituræ in silvas & latebras secedunt, si serenius cœlum*”). Isso vem confirmar a nossa suspeita a propósito do caráter místico dos partos sucedidos no ermo das matas.

b) *Ritos do crescimento e da puberdade.* — Linhas atrás anotámos que as cerimônias iniciais prenunciadoras da puberdade tinham lugar no verdor da idade (aos quatro, cinco ou seis anos) (1). Nessa ocasião, com chifrezinhos ou ossos de veado, perfuravam os tupis o lábio inferior do menino e no orifício introduziam o rolete de pau, a pedrinha ou o caracol. A operação era acompanhada de unção. O paciente devia suportar heróicamente a perfuração, afim de não dar mostras de pouco valor. Ao ceremonial precediam libações de cauim, por dois ou três dias, às quais compareciam os parentes e amigos, cobertos com seus adornos de plumas. Thevet explica os motivos por que os índios empregavam preferentemente chifrezinhos de veado na operação: “*Et ont les cerfs fort petites cornes, auprès de ceux qui sont entre nous. Les Sauvages en font grand compte et en usent à l'endroit de leurs enfans, apres leur avoir parcé les lèvres ou oreilles; car ils mettent cette corne dedans le pertuuy et incision pour le croistre ayans opinion qu'elle empeche que aucun mal ne s'engendre en ceste place*” (2).

Para auxiliar o crescimento das crianças, os nossos indígenas usavam numerosas magias: pôr-

(1) Abbeville, l. c., 313 e 318; Léry, l. c., 180 e 181; Staden, l. c., 148; G. S. de Sousa, l. c., 314; Barlaeus, l. c., 252; Thevet, *Les Singularitez*, cit., 163 e 164; E'vreux, l. c., 72 e seg.

(2) *La Cosmographie universelle* (apud Métraux, *La religion des Tupinamba*, cit., 106). — Cf. o que escrevemos a propósito do veado.

lhes algodão na cabeça ou roçar-lhes “penas de pássaros e paus” nas palmas das mãos (1).

A. B. de Amorim assim descreve as cerimônias de iniciação dos mancebos uananas:

“A *camuano nindé*, ou iniciação dos rapazes... é feita em duas épocas. Quando êles chegam à idade dos oito anos, os pais e parentes os encerram todos em um compartimento da casa, onde os fazem jejuar durante uma lua a juquitaia e beijú. No dia marcado para a festa, logo de manhã cedo, todos os pagés e velhos do conselho começam a asso-prá-los, aplicando-lhes de tempo a tempo algumas cipoadas precedidas de conselhos. Ao desaparecer do sol dêsse dia, já reunidos e munidos cada um de um adabí, todos os homens fazem na sala grande uma roda. A um sinal convencionado os meninos, carregados cada qual por um homem, são trazidos para dentro da roda. A um novo sinal fazem-se ouvir imediatamente, do lado de fora, os instrumentos de juruparí. O pagé... adianta-se, então, coloca-se em frente dos meninos e assim lhes fala:

— Vocês vão principiar a entrar no conhecimento dos costumes de juruparí. Êle há de um dia aparecer para vocês. Êle sabe de tudo quanto se passa em cima da terra e por nossa mão matará quem tiver coração fraco para as mulheres...

Ditas estas palavras êle os vai açoitando a todos, cada um por sua vez, conservando-

(1) Cardim, l. c., 170.

se eles de pé, com os braços levantados. A êle se seguem os outros velhos do conselho, repetindo as mesmas palavras e findando também por açoitá-los. A meia noite entram os instrumentos de jurupari. Cada menino é levado então perante os instrumentos pelo padrinho, que o havia trazido nos braços para o meio da roda. Aí, açoitando-o com o adabi..., lhe vai êle mostrando todos os instrumentos. Vem logo depois disso a dança da flagelação final, que termina as cerimônias. Consiste ela em dansarem os assistentes em tórno dos iniciandos, já reunidos outra vez no meio da roda grande, açoitando-os a compasso conforme a cadência do maracá, até o romper do dia. Os iniciandos vão então banhar-se e lavar no rio o sangue que lhes corre do corpo... Esta primeira iniciação exerce uma grande influência nos iniciandos. Tornam-se graves, parecendo haverem-se para sempre despedido da infância" (1).

Na puberdade, quando chegava a idade de casar, o mancebo tupí substituiu a metara inicial pela pedra verde simbólica. Entre os maués e os amajés, os iniciandos punham a mão em um saco cheio de formigas *tocandeiras*.

O advento da menstruação era um fato a que se achavam ligados numerosos ritos mágicos. Cortava-se a cabeleira da moça, praticavam-se-lhe várias incisões nas costas, e, em seguida, cobriam-se de cinza as feridas. Ao pescoço, punham-se colares de dentes de capivara e nos braços e na

(1) L. c., 52 e 53.

cintura axorcas de fios de algodão (1). Seguia-se, então, o recolhimento: durante três dias a donzela jejuava, metida na rêde, ao abrigo do olhar profano. O jejum, um pouco atenuado, perdurava até a vinda do segundo fluxo, com o que se praticavam novas incisões. As abstinências ainda se prolongavam por algum tempo e só ao terceiro mês podia a moça ir ao campo, mesmo assim pintada de genipapo (2). Com poucas variantes, os ritos da puberdade feminina existiam em quasi todas as tribus tupi-guaranis.

No período que decorre entre o nascimento e a puberdade, observa Lévy-Bruhl que a criança, segundo a mentalidade do homem selvagem, ainda não está *definitivamente nascida*. E' uma personalidade incompleta. Para tornar-se um ente perfeito, não basta, todavia, a condição de ser púbere. O que importa são os elementos místicos, as operações, os ritos, as práticas mágicas (abstinências, jejuns, incisões, tabús, apartamento, etc.) (3). Para A. Winterstein (4) essas cerimônias, em relação ao sexo feminino, constituem uma espécie de aprendizado das futuras dôres do parto.

* * *

Afirma Douville que os cutaxós aproveitavam a lua minguante para "*faire des sacrifices à Venus*"

(1) Que deviam romper quando perdiam a virgindade (G. S. de Sousa, l. c., 312).

(2) *La Cosmographie universelle* (apud Métraux, *La religion des Tupinamba*, cit., 107 e seg).

(3) *Les fonctions mentale*, cit., 409 e seg.

(4) Apud A. Ramos, *O folclore negro*, cit. 234.

e "*sevrer les enfants*". Tal costume era como que o prenúncio das festas de iniciação. Entre os botocudos, a perfuração das orelhas e dos lábios ocorria logo após a primeira infância (aos sete ou oito anos); em certos casos, todavia, a operação do lábio inferior era feita na época da puberdade e do casamento. Os aveicomas perfuravam os lábios dos meninos e praticavam incisões na rótula da perna esquerda das meninas; essa operação fazia-se no verdor dos anos e em meio de grandes festas.

Anualmente, em época determinada, os apinagês realizavam a *feira dos toros*, própria dos rapazes que atingiam a puberdade. Era uma espécie de justa, diz C. Estêvão de Oliveira (1), na qual os concorrentes venciam determinada distância com um toro de buriti aos ombros. O jogador que não alcançava a meta sofria dolorosas incisões, feitas com dentes de rato, cujo fim era torná-lo mais robusto na prova subsequente. Quando advinha o primeiro catamênio, a moça tapuia (nordeste brasileiro) era pintada de urucú e fumigada pelo cacique, o qual procurava, em seguida, tirar com a lança uma coroa posta na cabeça da mesma. Desusadas cerimônias presidiam a iniciação dos rapazes, a que assistia o próprio cacique; nessa ocasião perfuravam-se-lhe os lábios e as orelhas e nos orifícios introduziam-se ossinhos brancos (2). Herckmans repete as mesmas palavras

(1) L. c., 65 e 66. — O mesmo costume existia entre os tapuias do nordeste (Herckmans, l. c., 283) e os craós do rio Preto (T. Sampaio, l. c., 153). A festa do *zorá*, segundo Urbino Viana, realiza-se, também, por ocasião do casamento (l. c., 40).

(2) Barlaeus, l. c., 252 e 253.

de Barlaeus: "Quando êstes (refere-se aos meninos) atingem a idade de sete ou oito anos, os pais os fazem homens, como êles dizem, o que se passa assim. Reünem-se os amigos com a costumada gritaria e o mais velho deles levanta o menino e o mantém suspenso, de modo que os outros lhe abram um furo no lóbulo ou parte inferior de cada orelha, bem como no lábio inferior acima do queixo, onde introduzem uma pedrinha verde, branca, preta ou colorida, e nos buracos das orelhas pauzinhos ou ossinhos brancos adrede preparados. Êstes são os sinais de sua virilidade, e, em seguida, as mulheres fazem a festa com gritos e lamentações do costume" (1).

Os cherentes depilam-se na época da puberdade e por ocasião da lua minguante. O furo do lóbulo auricular é praticado quando o menino atinge a idade entre os seis e os sete anos e no mesmo introduz-se um botoque de madeira leve. O pauzinho tem o objetivo de dar sorte e atrair a caça. Provavelmente a festa do jurupari, praticada pelos carnijós, tem ligação com as cerimônias da iniciação ou puberdade.

c) *Ritos do casamento.* — Quasi todos os cronistas são acordes em que os tupís não celebravam cerimônias especiais por ocasião do casamento (2). Após a matrimônio, o marido deve partir as tapacuras de algodão, emblemas místicos da virgindade. Cardim, todavia, informa que nenhum mancebo contraía matrimônio an-

(1) L. c., 284 e 185. Cf. Z. Wagner, *ib.*, 189.

(2) Staden, l. c., 152; G. S. de Sousa, l. c., 311; Anchieta, l. c., 329; Léry, l. c., 292; Abbeville, l. c., 325; Gandava, l. c., 128; Teschauer, l. c., 197; Thevet, *Les Singularitez*, cit., 210; G. Tocantins, l. c., 113.

tes de aprisionar um inimigo (1) “e perseverava virgem até que o tomasse e matasse, correndo-lhe primeiro suas festas, por espaço de dois ou três anos”. Algumas vezes, a façanha guerreira podia ser substituída por algum outro esforço, ou labor: quando um rapaz se enamorava de qualquer donzela “o remédio mais certo de alcançá-la é ir-se ao mato com um machado e fazer lenha”, levando-a às costas “ao rancho onde habitam o pai e a mãe da sua afeiçoada” (2). São ainda de Cardim as informações de que os casamentos eram acompanhados de libações. Aos nubentes ofereciam, então, os velhos da tribo a primeira cuia de vinho, e, nesse momento, amparavam-lhes a cabeça “para que não arreesassem”.

* * *

Parece que entre os botocudos não havia cerimônias especiais para o casamento: algumas vezes o pretendente oferecia, em troca da noiva, um presente aos parentes (3), ou pagava-lhes uma espécie de tributo (4). Esse costume era peculiar, também, aos coroados e aos caingangues. Sobre os tapuias do nordeste, todavia, diz Herckmans (5): “Quando se celebra algum casamento, o rei se acha presente e há grandes demonstrações de pranto e gritaria por parte das mulheres e meninos, o que é sinal, como fica dito, do maior

(1) *L. c.*, 164. Ou feito de armas que o recomendasse (Gonçalves Dias, *l. c.*, 154 e 155).

(2) *Diálogos*, cit., 269.

(3) *Manizer*, *l. c.*, 260.

(4) *Tschudi*, *l. c.*, II, 283. — Saint-Hilaire, entretanto, afirma que o casamento dos botocudos era acompanhado de danças e caçadas (*l. c.*, II, 163).

(5) *L. c.*, 283 e 284.

júbilo e honra. Tendo essa festa durado quatro ou cinco dias com as costumadas lamentações e algazarra, é a noiva conduzida ao noivo à tarde em uma dança aparelhada, onde êles cantam a seu modo em voz mui alta, tendo as caras e os corpos ricamente pintados com tintas de urucú e genipapo. Além disso, arriam-se de toda a sorte de penas vistosas, com o que parecem mais um pássaro ou um monstro do que um ser humano. E se alguma coisa falta ainda a êsses ornatos, acrescentam mais os corais e os guizos, de sorte que o podem tomar as mulheres que quiserem; com tais cerimônias não desposam senão a primeira". Herckmans informa ainda que, por essa ocasião, havia também o costume de perfurar-se os lábios e as orelhas dos rapazes. "*Vbi vespera ingruit* (acrescenta Barlaeus, referindo-se certamente aos gêns do nordeste) *amoribus oportuna, juventus ætate florida & conjugia animo agitans, per castra & stationes ambulat, cui se virgines jungunt pari studio & affectu, tunc cantus inchoant & tripudia, stantibus à tergo amasiorum quellis hoc procanitium indicium est. Quoties poscitur in thori leges virgo, patri munera amator offert, non ad delicias muliebres quæsitæ, aut quibus nupturæ ornantur, sed feram & mella*" (1).

Quando um mancebo camacã deseja casa, deve obter o consentimento do cacique: "*celui-ci achète la jeune fille, si elle n'est pas du nombre de ses sujets et ensuite la donne au jeune homme... Ces gens ne sacrifient à Vénus que dans certains jours et alors ils quittent l'ekor (le village), vont dans la forêt, dans une cabane qu'ils font, là passent un*

(1) L. c., 251.

jour et une nuit, puis reviennent. Ces sacrifices se font à la nouvelle, à la pleine lune et à son dernier quartier; mais pour cela l'homme doit tuer un animal dont il mange les parties postérieures" (1). O ceremonial do casamento, entre os apinagês, só se realiza na fase do crescente lunar.

d) *Ritos da caça.* — Em vários trechos do presente trabalho mencionámos os principais ritos atinentes à caça.

e) *Ritos da pesca.* — Reportamos o leitor às páginas anteriores.

f) *Ritos da agricultura.* — Os apinagês, ao fazer suas plantações, pela manhã, em jejum, mostram as sementes ao sol e pedem-lhe que as faça vicejar e dar bons frutos. E, quando a fruta alcança certo desenvolvimento, dansam e cantam, ao nascer do dia e no momento de aparecer o crescente lunar: a dança tem por objetivo atrair as chuvas e evitar que os gafanhotos prejudiquem a lavoura (2).

Os tapuias do nordeste usavam a fumigação. Essas cerimônias eram realizadas pelos pagés. Barlaeus refere-se a vários rituais agrícolas, que os feiticeiros realizavam com penas, flôres de milho, pedras, etc.

g) *Ritos da navegação.* Thevet menciona alguns tabús relativos à fabricação das ubás: os homens encarregados da extração do córtex, com que se construiam as frágeis embarcações, deviam abster-se de comer e beber. Apaziguavam-se as tormentas com plumas de certas aves.

(1) Douville, *ib.*, 263 e 265.

(2) Estêvão de Oliveira, *l. c.*, 65.

h) *Ritos da guerra.* — Para o homem selvagem não há diferença essencial entre a caça e a guerra. Como as demais atividades sociais, a guerra exige dansas, jejuns, abstinências, purificações, amuletos, encantamentos, preces, conciliações e numerosos outros rituais mágicos. O arco, a flecha, o tacape, todas as armas, enfim, participam das forças místicas despertadas pelas operações religiosas.

Os sonhos exercem importante papel nas expedições bélicas do selvícola, para quem o mundo visível como que se identifica com o mundo invisível. O sonho é uma realidade; a *alma* deixa momentaneamente o corpo e vai aconselhar-se com os mortos.

Entre os tupinambás e demais fupis do litoral brasileiro, o sonho também ocupava notável função nessa ordem da vida coletiva do ameríndio. Thevet informa-nos que êsses aborígenes consultavam o pagé, o qual lhes recomendava prestar especial atenção aos sonhos. Se alguém, p. e., sonhava com a carne do inimigo estendida no moquém, podia partir confiadamente. Todo acontecimento insólito era pressago: o encontro do jaguar ou da cobra, o uivo dos animais, o pio dos pássaros agoureiros, uma flecha que tomba, uma corda que se rompe. “Já aconteceu (diz Gandavo, referindo-se aos nossos tupis) terem uma aldeia quasi rendida e por um papagaio que havia nela falar umas certas palavras que lhe êles tinham ensinado, levantaram o cerco, e fugiram sem esperarem o bom sucesso que o tempo lhes prometia, crendo sem dúvida que se assi o não fizeram morrerão todos a mãos de seus inimigos” (1). Thevet informa ainda que

(1) L. c., 133.



Recontro entre tupinambás e maracajás (segundo uma gravura da obra de Léry, edição princeps, de 1578).

os tupinambás, antes da partida, traçavam um caminho em linha reta dirigido à aldeia do inimigo. Não se pode duvidar da significação simbólica dessa prática (1).

A melhor descrição das operações bélicas dos tupis foi-nos deixada pelo alemão Hans Staden (2). O ato preliminar da guerra consistia em uma conferência entre os anciãos e chefes da tribo. Se os maiores manifestavam-se favoráveis à empresa, a ordem de mobilização era imediatamente levada a todas as ocas da aringa. Nessa ocasião também se determinava o tempo da partida, que coincidia com o da safra do cajú ou o da desova da tainha ou do paratí. Construídas as canoas, aceradas as flechas, cozida a farinha, consultava-se o pagé, que, como já se sabe, aguardava o desígnio dos sonhos. Mas os sonhos eram, em geral, favoráveis. E os guerreiros, após as dansas e libações rituais, partiam para o combate. "Tomei parte com eles (diz H. Staden) numa expedição. Ao chegarmos perto da terra dos seus contrários e, na noite anterior àquela em que a pretendiam invadir, o chefe percorreu o acampamento todo a dizer que atentassem bem nos sonhos que tivessem e ordenou mais que os moços, logo que raiasse o dia, fôssem caçar e pescar. Isso feito, mandou o chefe preparar tudo. Depois convidou aos outros chefes a que viessem para a cabana dele. Assentaram-se todos no chão e fizeram roda. Mandou-lhes servir a comida. Acabada esta, contaram-lhe os seus sonhos, mas somente os que lhes agradavam; depois dansaram de alegria com os maracás". Fazia-se o reconhecimento da aldeia durante a noite, reservando-se a

(1) Cf. *Diálogos*, cit., 274.

(2) *L. c.*, 157 e 158.



Ataque dos tupinambás a uma aldeia inimiga (segundo H. Staden).

investida para o raiar do dia. E então iniciavam o prélio, incitados pelo som das trompas e pelo fragor das imprecações e do solo rudemente pisado.

A propósito das operações bélicas dos tupis do litoral brasileiro podemos acrescentar as seguintes notas complementares (1):

1) Desde pequenos, os tupis eram adestrados no uso das armas.

(1) *Diálogos*, cit. 268 e seg.; fr. V. do Salvador. l. c. 64 e seg.; Léry. l. c. 249 e seg.; E'vreux. l. c. 21; G. S. de Sousa. l. c. 329 e seg.; Ganda-vo. l. c. 50; Anchieta. l. c. 329; *Cartas Avulsas*, cit., 265 e 485; Staden, l. c., 34, 35 e 159; Abbeville, l. c., 335 e seg.

2) No conselho de guerra, expressavam-se “os mais antigos cada um de per si, . . . brindando-se entretanto algumas vezes com o fumo da erva santa”, reunidos no forum central da aldeia (*carpe*, segundo o autor dos *Diálogos*; *carbet*, segundo Léry, C. d'Abbeville, etc.). Essa arenga durava, em alguns casos, “mais de seis horas”. Ao pagé cabia, nessa ocasião, aprovar ou desaprovar o projeto, praticando certos atos mágicos (mostrar, p. e, uma rêde, o que significava que o inimigo havia de ficar manietado).

3) “Tanto no ato da saída do seu país, como na ocasião da partida de cada lugar, onde param e demoram-se, aparecem sempre vários individuos, que, armados de cornetas, a que chamam *inubia*, da grossura e comprimento da metade de um dardo, mas com quasi pé e meio de largura na extremidade inferior, como um aboé troam no meio das tropas afim de as advertir e alvoroçar”.

4) As plumas e adornos em geral faziam parte do material bélico.

5) Cada guerreiro transportava suas armas (o pavez, o arco, as flechas, o tacape, o escudo), a rêde às costas e a “paquevira de farinha, que é um embrulho liado feito de umas folhas rijas que nem se rompem, nem a água as passa”. Os “roncadores” tinham ao seu cargo os tamboris e buzinas. Aos principais acompanhavam as mulheres, com os mantimentos.

6) Marchava um após outro, “porque não sabem andar de outra maneira”, os mais valentes na dianteira. No mar, não se afastavam muito da costa. Assim que se atingiam terras alheias, cabia ao espiã abrir caminho.

7) Duas jornadas antes da aldeia dos contrários, alojavam-se; mas não se fazia fogo, afim de evitar que os atacantes fôsem pressentidos.

8) Quando os tupís combatiam mexiam-se “duma parte para outra com muita ligeireza”; as mulheres apanhavam as flechas, que punham, em seguida, na mão dos combatentes.

9) Porfiavam os índios em *quebrar a cabeça* dos inimigos, ainda mesmo quando os encontravam já mortos, com o objetivo de conquistarem novos *nomes* (“posto que êste gentio pelo campo mate o inimigo às estocadas, ou com tão poderosos golpes que o partam pelo meio, como não o matem com lhe quebrar a cabeça, logo hão que o morto não é morto, nem o matador se pode jatar de lhe haver dado a morte”).

10) Se os mesmos encontravam as aldeias dos adversários protegidas por caiçaras, erigiam outra cêrca de ramos e espinhos, próxima do acampamento inimigo, e, de reconstrução em reconstrução, em breve estavam juntos sitiantes e sitiados. Ao lado dos redutos abriam buracos no chão e construíam estrepes.

11) Nos sítios ou cercos usavam-se flechas inflamadas e asfixiavam-se os contrários com fumo de pimenta.

12) O objetivo principal das guerras era a captura dos inimigos. Por isso, levavam os arqueiros cordas apropriadas, com que cingiam a cintura.

i) *Ritos do tratamento dos doentes.* — Nenhum estudioso da etnografia ou da sociologia ignora que o homem primitivo concebe a doença

como um produto da encantação ou do feitiço (1). A doença constitui sempre um fenômeno sobrenatural, que se pode anular com variadas operações mágicas. Ocupar-nos-emos das principais, a saber, a *sucção*, o *sôpro*, a *fumigação*, o *jejum* ou *abstinência*, as *incisões* e a *pintura* (2).

A sucção representava um papel importante na terapêutica tupí-guaraní. "Se acontece cair doente algum deles (diz Léry a propósito dos tupinambás), depois de mostrar e fazer conhecer onde sente o mal, ou nos braços ou nas pernas, ou em qualquer outra parte do corpo, é esse lugar chupado com a boca por algum amigo, e algumas vezes por uma espécie de embusteiros, que entre eles vivem com o nome de *pagé*... Estes pagés fazem crer não só que lhes arrancam as moléstias, mas também que lhes prolongam a vida" (3). Com mais vivacidade, descreve Évreux a cena da sucção: "vós os vêdes puxar pela boca, como podem, o mal... do paciente, fazendo-o passar para a boca e garganta dele, inchando muito as bochechas, e deixando delas sair de um jato o vento aí contido, causando estampido igual ao de um tiro de pistola, e escarrando com grande fôrça dizendo ser o mal, que haviam chupado e fazendo acreditar ao doente" (4). "*Les femmes* (acrescenta Thevet) (5) *en usent autrement. El-*

(1) Cf. Nina Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros baianos*, 92 e seg., Rio, 1935; Stradelli, l. c., 624; Gonçalves Fernandes, l. c., 134; Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature*, cit., 168 e seg.

(2) Sobre a classificação do ritual mágico, cf. Eugène Kagarov, "Essai de classification des rites populaires", em *Rev. del Inst. de Etn. de La Univ. Nac. de Tuc.*, II, 49/59, Tucumán, 1913.

(3) L. c., 316. Cf. Anchieta, l. c., 332; Cardim, l. c., 162; Thevet, *Les Singularitez*, cit., 234.

(4) L. c., 273 e 274.

(5) Mss. inédito (*apud Métraux, La religion des Tupinamba*, cit., 94 e 95),

les mettront un fil de coton long de deux pieds en la bouche du patient lequel apres elles sucent, estimant aussi avec ce fil humer de mal du malade". Algumas vezes, fingia o curandeiro extrair do corpo do doente pedacinhos de pau, espinhos, ossos, etc. (1). A cura tornava-se certa, observa Stradelli, se o "fôlego" do pagé era mais forte que o do paciente. A doença passava a ser, dêsse modo, alguma coisa susceptível de conversão e que se podia mesmo encerrar em receptáculos especiais (as caixinhas mágicas dos chipaias e curuais).

Se a cura, porém, parecia impossível, abandonava-se o doente (2), o qual, na concepção mística do selvagem, vinha a ser considerado impuro. Ninguém mais se preocupava com o miserável: era um condenado. Daí, talvez, o hábito peculiar aos omáguas de encerrar o doente em um recinto no interior da cabana (3).

Antes da sugação, separava-se preliminarmente a parte afetada. "O sôpro (afirma E. Stradelli) entra em todas as cerimônias e atos do pagé. Se o curandeiro sopra na parte lesada, expede o mal. E' soprando também na mão fechada, cujos dedos abre depois, lentamente, que espalha a infelicidade e a morte. Até as chuvas e as trovoadas estavam sujeitas à magia do sôpro.

No mito macuxí da origem do mundo, de que já falámos, "Tupana pegou em uma mão cheia de terra, amassou-a bem; depois fez uma figura

(1) G. S. de Sousa, *l. c.*, 328; Abbeville, *l. c.*, 374 e 375.

(2) Fr. V. do Salvador, *l. c.*, 61; S. de Vasconcelos, *l. c.*, p. 60 do *Liv. Prím. das Notícias*.

(3) F. de Figueroa, "Relación de las Misiones de la Compania de Jesus en el país de los Maynas", em *Col. de lib. y doc. ref. à la hist. de Amer.*, 245, Madrid, 1904.

de gente, soprou-lhe no nariz, deixou no chão". Daí avante a *figura de gente* começou a enganhar. Nas cerimônias de iniciação dos mancebos uananas, o sôpro constitue parte integrante do ritual. Quando nasce um bororozinho, o pai sopra fortemente nos olhos da criança. Cabe a Ernst Jones ter feito a exegese psicanalítica dêsse objeto simbólico (1). Também a fumigação fazia parte dos processos de cura dos tupi-guaranis. Curavam os tupinambás as feridas graves, "fazendo em cima do fogo um leito de varas largas umas das outras, sôbre as quais com a quentura se lhes sai todo o sângue que tem dentro e a humidade" (2). O tabaco, como se viu, estava ligado a vários procedimentos mágicos. Os nambiquaras afugentavam a tormenta soltando ao ar baforadas de fumo (3). Em diversos trechos das lendas recolhidas por A. Brandão de Amorim deparamos exemplos do poder místico da fumigação.

Ao adoecer, os tupinambás evitavam os alimentos (4). Ou, então, praticavam escorificações com dentes de cutia. "Curam êstes índios (escreve Gabriel Soares de Sousa) algumas postemas e bexigas com sumo de ervas... e quando se sentem carregados da cabeça, sarjam nas fontes, e aos meninos sarjam-nos nas pernas, suando têm febre, mas em sêco; o que fazem os velhos com um dente de cutia muito agudo" (5). Do mesmo modo que o tabú ali-

(1) L. c., 68 e seg.

(2) G. S. de Sousa, l. c., 327. Cf. Pero Lopes de Soosa, *ib.*, 143.

(3) Roquette-Pinto, *Rondônia*, cit., 256.

(4) Thevet, *La Cosmographie universelle* (apud Métraux, *La religion des Tupinamba*, cit., 95).

(5) L. c., 327; cf. Léry, l. c., 297 e 298 e F. de P. Ribeiro, l. c., 190.

mentar, as incisões faziam parte integrante das cerimônias da puberdade e do resguardo do matador.

Depois que o doente sofria as sucções, as sangrias, etc., pintava-se-lhe a parte molesta com tintura de genipapo (1). Segundo o explorador francês Douville, os camacãs abandonavam o doente considerado incurável: "*quand ils ne croient plus qu'il soit possible de les guérir, ils les portent fort loin dans les bois où ils les laissent jusqu'à ce qu'ils soient morts*" (2). M. de Wied-Neuwied acrescenta que a fumigação e as fórmulas mágicas também eram empregadas por êsses aborígenes (3). Entre os caingangues de Guarapuava, os enfermos são enlaçados e estendidos no catre. À sua volta, queimavam-se ervas (4). Afim de evitarem o cansaço, subsequente às grandes caminhadas, os tapuias do nordeste arranhavam a pele com dentes de peixe (5). Os cherentes usavam o urucú contra a tosse e as queimaduras; o pauzinho enfiado na orelha servia para livrá-los de várias molestias (6).

Aos cariris também não faltavam cerimônias e rituais mágicos, que ainda hoje fazem parte dos costumes ou crenças das populações nordestinas. Diz frei L. Vicenzio Mamiani que êsses aborígenes curavam o doente com palavras, cantigas ou sopros, ou pintavam-no de genipapo para que o mesmo não fôsse reconhecido pelo diabo. E, quando transportavam o doente para outros sítios,

(1) G. S. de Sousa, *l. c.*, 327 e 328.

(2) *Ib.*, 262.

(3) *L. c.*, II, 222.

(4) A. d'E. Taunay, *l. c.*, 581.

(5) Barlaeus, *l. c.*, 250.

(6) Urbino Viana, *l. c.*, 44 e 47.

punham cinza no caminho: o objetivo era idêntico, isto é, iludir os maus espíritos. Um meio de afugentar a varíola consistia em derramar vinho no chão ou varrer o adro da casa. As crianças lavadas com aloá tornavam-se, depois, excelentes caçadores (1).

6. A saudação lacrimosa

A saudação lacrimosa, de tão vasta distribuição da América Antártica, era um rito de polidez muito comum às tribus tupi-guaraní, inclusive às do nordeste brasileiro. O padre Fernão Cardim, que conhecia profundamente o gentio do nosso litoral, assim descreve êsse tão singular quanto desconcertante costume: "E' coisa não sòmente nova mas de grande espanto, ver o modo que têm em agasalhar os hóspedes... Entrando algum amigo, parente ou parenta pela porta, se é homem logo se vai deitar em uma rêde sem falar palavra, as parentas também sem falar o cercam, deitando-lhe os cabelos sôbre o rosto, e os braços ao pescoço, lhe tocam com a mão em alguma parte do corpo, como joelhos, ombro, pescoço, etc. Estando dêste modo tendo-o no meio cercado, começam de lhe fazer a festa (que é a maior e de maior honra que lhe podem fazer); choram tantas lágrimas a seus pés, correndo-lhe em fio, como se lhe morrera o marido, mãe ou pai; e juntamente dizem em trova de repente todos os trabalhos que no caminho poderia padecer tal hóspede, e os que elas padeceram em sua ausência. Nada se lhe enten-

(1) Em um livro recentemente aparecido na Argentina (*Medicina aborígen americana*, R. Pardal, Buenos-Aires, 1937), encontram-se numerosas informações a respeito das práticas medicinais dos guaraní do sul do Brasil.



A saudação lacrimosa (segundo Léry).

de mais que uns gemidos mui sentidos. E se o hóspede é algum principal, também lhes conta os trabalhos que padeceu, e se é mulher chora da mesma maneira que as que a recebem... Acabada a festa e recebimento alimpam as lágrimas com as mãos e cabelos, ficando tão alegres e se-

renas como se nunca choraram" (1). O choro era feito, de preferência, pelas mulheres, sobretudo as mais velhas, "não todas juntamente, mas uma depois da outra", diz frei Vicente do Salvador. Todo aquele que era objeto desse rito de polidez devia corresponder ao carpimento ("e se não pode chorar, pelo menos por cortesia é preciso que finja fazê-lo"). Terminada a cerimônia, o dono da casa permanecia algum tempo como que alheado da presença do hóspede, e, em seguida, iniciava o diálogo com a pergunta costumeira: — *Vieste?* Podiam seguir-se, depois, outras cerimônias. Quando o huguenote Jean de Léry visitou os tupinambás, lavaram-lhe os índios os pés e serviram-lhe farinha, peixe, aves, "carne de veações" e "saborosas frutas".

A saudação lacrimosa foi encontrada entre os charruas, os lênguas, os guaraní (itatins), os guaraiús, os jurunas, os carajás, os caiapós, os guatós, os purís, os chorotís, os coroados, e, fora da América Antártica, na Austrália, na Nova-Zelândia, nas ilhas andamanesas. Assinalaram-se vestígios do rito entre os apapocuvvas, os tembés,

(1) L. c., 308 e 309. Cf. também p. 171. E Anchieta, l. c., 435 e 436; *Diálogos*, cit., 270; Loreto Couto, l. c., 62; Gandavo l. c., 127; G. S. de Sousa, l. c., 323; Léry, l. c., 306 e 307; S. de Vasconcelos, l. c., p. 58 do *Liv. Pri. das Notícias*; Thevet, *Les Singularitez*, cit., 225 e 226; E'vereux, l. c., 34, 83 e 195; fr. V. do Salvador, l. c., 55; Abbeville, l. c., 331 e 332. A saudação lacrimosa foi objeto de estudo por parte de vários etnógrafos. Só em 1906 surgiram três trabalhos a respeito desse traço cultural: o de Georg Friederici ("Der Tränenruss der Indianer", em *Globus*, Braunschweig, LXXXIX), o de Rudolph R. Schuller ("El origen de los Charrúa", em *An. de la Univ. de Chile*, CXVIII, Santiago) e o de Alfredo de Carvalho ("A saudação lacrimosa dos índios", em R. P., XI). Uma revisão geral do problema realizou Métraux, *La religion des Tupinamba*, cit., 180/188, com uma carta da distribuição à p. 186. "Pero Lopes de Sousa (observa Rodolfo Garcia, notas à p. 395 e 396 da obra cit. de Cardim) foi talvez o primeiro europeu que o observou e dele nos deixou notícia mais ou menos circunstanciada, em seu *Diário da Navegação*. Ele e seus companheiros, durante quasi dois meses de reconhecimentos efetuados no estuário do rio da Prata, tiveram frequentes contactos com os charruas ou seus consanguíneos, os minuanos ou laros; ao desembarcarem nas imediações do cabo de Santa-Maria, foram os portugueses recebidos comprantos pelo s naturais, como se houvessem querido despedir-se deles".

os oiampis e os jívaros (assim como na América-Central, segundo G. Friederici). Métraux acredita que a difusão de tal prática na America-do-Sul deve-se à influência dos tupis e, em contradição às teorias correntes, associa-a ao culto dos mortos.

Sabemos que o mecanismo perceptivo, na mentalidade do homem selvagem, joga com elementos sobretudo emocionais e motores. À linguagem atribue-se também uma origem emotiva. “Na criança e no primitivo, a palavra está intimamente ligada à ação, a serviço da fase oral-sádica da libido (riqueza de labiais das línguas primitivas). Daí o motivo por que, entre as raças atrasadas, o gesto, a mímica, tão exuberantes, completam a expressão verbal. São as componentes agressivas da libido oral, que se exteriorizam, assim, nesta riqueza de gesticulação” (1). Nos contos divulgados por Couto de Magalhães, quando, p. e., os selvagens descreviam o coco da tucumã, em cujo âmago se ocultavam grilos e rãs, acompanhavam a narração com as onomatopéias próprias desses animais (2) (chiando como o grilo ou grasnando como a rã). Os tupinambás — di-lo G. Soares de Sousa — “têm muita graça quando falam, mormente as mulheres”, “copiosas no seu orar” (3). Observou Nina Rodrigues que, sem o gesto, sem a ação, sem a mímica, os negros dificilmente poderiam compreender-se (4). A linguagem gesticulada (*sign-language*) é a expressão mais viva da existência objetiva da pa-

(1) A. Ramos, *O negro brasileiro*, cit., 291 e 292.

(2) *O selvagem*, cit., 232.

(3) *L. c.*, 309. Cf. E'vreux, *l. c.*, 77 e 87.

(4) *Os africanos no Brasil*, cit., 230.

lavra. Lévy-Bruhl salientou a estreita conexão entre a linguagem oral e a de sinais. Falar com as mãos significa, até um certo ponto, *pensar com as mãos* (1). Só assim podemos agora compreender a importância que os sociólogos concedem às duas propriedades específicas e eminentes do homem, a saber, a de ser *homo faber* e a de ser *homo loquens* (2). Aplicadas as teorias ao caso em aprêço, chegamos à conclusão de que a saudação lacrimosa é um aspeto da necessidade de expressão concreta inerente à mentalidade do homem elementar: a idéia (tristeza oriunda dos “trabalhos que o hóspede padeceu pelo caminho”, lamentações dos infortúnios “que sucederam a seus pais e avó”) só se tornava completa quando a linguagem oral (sons articulados) se associava à linguagem gesticulada (lágrimas).

Ainda se pode dar outra explicação, dessa vez de ordem genética, a tão insólito costume.

Já tivemos ocasião de ver que o insulamento físico está em relação com o misterioso. A separação é uma prática associada à doença, à puberdade, ao parto, etc. Quem se afasta vem a tornar-se *inacessível, diferente, estranho*. Ora, entre a idéia de ser *estranho* e a idéia de ser *inimigo* há pouca diferença na mentalidade prelógica do selvagem (3). Por outro lado, sabemos que o selvagem não concebe a morte à nossa maneira. Em numerosas sociedades primitivas, a cessação das funções vitais explica-se pela partida de um *princípio* (*iningukua* na Austrália central, *krā* na Afri-

(1) *Les fonctions mentales*, cit., 178 e seg.

(2) Fernando de Azevedo, *Princípios de Sociologia*, 89, São-Paulo, 1935.

(3) Müller-Lyer, l. c., 55: “la ciencia del lenguaje nos da a conocer el hecho importante de que en los antiguos idiomas se usaba originariamente la mesma palabra para extraño y enemigo”

ca ocidental, *nyarong* na Malaia), que existe no indivíduo sem, todavia, identificar-se totalmente com êste. Desde que o principio mágico se acha presente, vive o indivíduo; logo que se ausenta, sobrevém a morte. O mesmo acontece com os seres humanos. O hóspede, o adventício, o estrangeiro é o ser que *morreu*, que veio do outro mundo, *portanto sagrado*. Numerosos exemplos de homens brancos considerados espíritos reincarnados (*revenants*) vamos encontrar, por isso mesmo, nas relações que dizem respeito às populações nativas da Nova-Caledônia (C. Turner), das ilhas Gambier (p. Caret), no Cap York (J. Macgillivray).

Em suma, os tupís mantinham a respeito dos hóspedes uma atitude ambivalente. Como estrangeiro (*inimigo*), desejariam eliminá-lo; mas a idéia é recalcada pelo sentimento de respeito ou temor em relação ao recém-chegado de longas terras (*espírito reincarnado*). E o choro representa, então, como que a expiação do sentimento de culpa. Quando os oiampís se encontram, após longa ausência (diz Henri Coudreau) "*se tournent le dos et restent environ dix minutes sans s'adresser la parole*" (1). Narra o jesuíta Fernão Cardim o seguinte fato ocorrido no Espírito-Santo: Viajava o padre-visitador por "um rio mui largo e formoso", quando vieram recebê-lo "alguns índios... principais, com muitos outros, em vinte canoas bem equipadas, e algumas pintadas, enramadas e embandeiradas, com seus tamborís, pífanos e frautas, providos de mui formosos arcos e frechas mui galantes; e faziam a modo de guerra naval muitas ciladas em o rio..., e perpassando pela canoa do

(1) *Chez nos Indiens*, 316, Paris, 1893.

padre lhe davam o *ereiupe*, fingindo que o cercavam e o cativavam. Neste tempo um menino, perpassando em uma canoa pelo padre-visitador, lhe disse em sua língua: — *Paí, marape guarinime nande popeçoari* (sc. em tempo de guerra e cerco como estás desarmado)? e meteu-lhe um arco e flechas na mão. O padre, assim armado, e êles dando seus alaridos e urros, tocando seus tambores, flautas e pífanos, levaram o padre até a aldeia, com algumas dansas, que tinham prestes” (1). Costumes semelhantes existem entre os jívaros e na Patagônia (2). Informa Léry, enfim, que o prisioneiro dos tupinambás, logo que o matador lhe deferia o golpe, “a mulher, se a tem (pois já disse que a concedem a alguns), coloca-se junto ao cadáver e levanta curto pranto”. “Digo propositadamente curto pranto (acrescenta o mesmo autor), porque essa mulher, imitando o crocodilo, que mata o homem e chora junto dele antes de comê-lo, lamenta-se e derrama fingidas lágrimas sôbre o marido morto; mas, se puder, será a primeira que dele comerá” (1).

Tudo está indicando a primitividade da saudação lacrimosa dos jívaros e dos oiampís, — o que vem invalidar, em parte, a teoria de Métraux.

* * *

A saudação lacrimosa existia entre os purís (4) e também, ao que parece, entre os tapuias do nordeste (5). “*Quand un étranger est en visite* (conta

(1) L. c., 339.

(2) Métraux, *La religion des Tupinamba*, cit., 188.

(3) L. c., 263.

(4) Eschwege, l. c., I, 107.

(5) Herckmans, l. c., 281.

Douville, referindo-se aos camacãs), *il doit s'en aller avant le commencement du dernier quartier de la lune, et avant de partir, il donne plusieurs coups de hache contre un tronc d'arbre. Un des habitants va en faire autant. C'est une espèce d'adieu et de désir de prospérité*" (1). É possível que êsse costume tenha alguma conexão com o rito da saudação lacrimosa. Pelo menos, assim acontece em relação aos caingangues.

Logo que um caingangue chegava a qualquer aldeia, após longa viagem, ia ocultar-se em algum sítio de passagem obrigatória para os moradores (a fonte de água, p. e.), e, sem sair do esconderijo, fazia-se anunciar ao primeiro que no lugar aparecia. Anunciada a visita, o parente mais próximo do hóspede deitava-se no solo, com o rosto coberto. Nessa ocasião surgia o visitante e, sem dizer palavra, ia deitar-se ao seu lado. Só depois desse ritual era-lhe permitido andar livremente pela aldeia.

7. Dansas, cantos, festas

Achava-se Léry em uma aldeia tupinambá, quando, já de partida, notou desusado movimento: de todas as tabas circunvizinhas chegavam selvagens. O visitante observou que eram cerca de seiscentos, entre os quais dez ou doze "caraíbas". Presentindo tratar-se de algum fato extraordinário, adiou a partida. Graças a essa resolução, possuímos hoje uma das mais flagrantes descrições das dansas usadas pelos tupís do litoral brasileiro,

(1) *Ib.*, 271.

destinadas, sobretudo, à celebração das façanhas dos avós, aos quais esperavam os índios juntar-se após a morte. Antes do início da festa, os selvícolas separaram-se em três grupos, o dos homens, o das mulheres e o das crianças. Cada grupo acolheu-se à sua maloca; proibiram os “caraibas” que as mulheres saíssem de seu apartamento e nele encerraram, também, o estrangeiro. Logo depois ouviu-se “um surdo murmúrio”, que pôs as mulheres em pé e atentas. Em seguida, “os homens pouco a pouco levantaram a voz” e percebeu-se que cantavam conjuntamente: — *Hê, hê, hê, hê*. Essa espécie de estribilho era repetido pelas mulheres, que começaram a gritar, a agitar as mamas e a escumar pela boca. Algumas vieram mesmo a cair desmaiadas, “como os pacientes de gota coral”. Ansioso por desvendar os segredos do rito masculino, o francês saiu da cabana das mulheres e aproximou-se do grupo dos dansarinos. “Unidos uns aos outros, sôltas as mãos, fixos no mesmo lugar, formados em roda, curvados para a frente, suspendendo algum tanto o corpo, movendo somente a perna e o pé direito, tendo cada um a dextra nos quadrís e o braço e a mão esquerda pendentes, assim cantavam e dansavam. Em razão do número das pessoas, formavam três rodas, no meio de cada um das quais estavam alguns dos tais *caraibas*, ricamente adornados de roupas, carapuças e braceletes feitos de lindas penas naturais, novas e de diversas côres; tinham em cada mão um maracá, que faziam ressoar em todô aquele âmbito... Os *caraibas*, avançando e saltando para diante, e depois recuando para trás, não se mantinham sempre no mesmo lugar, como faziam os outros assistentes; e observei (diz Léry) que êles

muitas vezes tomavam uma vara de madeira, do comprimento de quatro ou cinco pés, na extremidade da qual havia certa porção de erva *petim*... sêca e acesa, voltavam-se para os lados, e, soprando a fumaça sôbre os outros selvagens, diziam: — Para que vençais os vossos inimigos, recebei o espirito da fôrça” (1).

Léry ficou encantado com a melodia coral dos tupinambás: “quando disso me recordo (diz) palmita-me o coração”. Ao terminar a cerimônia, os indígenas “bateram com o pé direito no chão com mais fôrça, e, depois de cada um cuspir para a frente, todos, unânimemente, com voz rouca, pronunciaram duas ou três vezes: — “*Hê, huá, huá, huá*”. O mesmo autor informa ainda que os tupinambás costumavam dansar diâriamente: “Os mancebos casados têm a singularidade de adornarem-se com um dêsses grandes penachos, a que chamam *arasóia*. Atada a *arasóia* na cintura e empunhando algumas vezes o maracá e amarrados nas pernas os frutos secos..., quasi não fazem outra coisa todas as noites senão entrar e sair de casa em casa, dansando e saltando”. Quando as mulheres queriam dansar, faziam-no separadamente (2).

Segundo informações de outros autores (3):
a) as dansas estavam sempre associados à bebedeira, e, em determinadas épocas, duravam dois

(1) L. c., 278 e seg.

(2) Essa informação de Léry está em contradicção com o que afirma Cardim, à p. 176. Cf. G. S. de Sousa, l. c., 324. Segundo Abbeville, as mulheres só dansavam em companhia dos homens por ocasião das festas do cauim (l. c., 347).

(3) Fr. V. do Salvador, l. c., 53; Cardim, l. c., 165, 176, 305 e 306; *Cartas Avulsas* clt., 147; G. S. de Sousa, l. c., 324; Abbeville, l. c., 347 e seg; E'vreux, l. c., 120.

ou três dias; b) os dansarinos, nessas ocasiões, conservavam-se geralmente pintados; c) um dos circunstantes tangia o "tamboril", mas sem dobrar as pancadas; d) o compasso era também marcado com o maracá; e) algumas vezes dois dansarinos destacavam-se dos demais e bailavam sòzinhos no centro da roda; g) além do tamboril e do maracá, havia outros acessórios, como os arcos, as flechas e o bordão de compasso (1); i) os componentes colocavam-se sempre em círculo, sem tocar-se e mudar de lugar, exceto "no tempo do cauim", ou quando pretendiam imitar os tapuias. Quanto ao mais, sabemos o seguinte: a) os tupis guardavam "entre si diferenças de vozes em sua consonância", e, de ordinário, as mulheres levavam "os triplos, contraltos e tenores"; b) um dos cantores tirava a cantiga e os outros respondiam; c) as cantigas tinham por objetivo louvar "uma árvore, pássaro, peixe, ou outro qualquer animal", ou enaltecer o valor dos guerreiros e o triunfo de seus combates, ou, ainda, exaltar as façanhas de seus ancestrais; d) a voz dos cantores, a princípio baixa, elevava-se pouco a pouco (2).

Os apapocuvás classificavam os membros da comunidade de acôrdo com o número das canções mágicas conhecidas por cada um deles. Entre êses aborígenes era o feiticeiro quem entoava as

(1) As máscaras de dança, embora antigas na América-do-Sul, eram das conhecidas dos tupis-guaranis (exceção dos chiriguanos, auetós, camailirás e oiampís e tapirapés). O pancarús, índios degenerados, de cultura gê (Pernambuco) usam máscaras feitas de fibras de caracá.

(2) Segundo Flausino Rodrigues Vale (*Elementos de folclore musical brasileiro*, 30, São-Paulo, 1936), são os seguintes os característicos marcantes da música indígena: a) escala diferente da nossa, "talvez devido à remota origem oriental, empregando, possivelmente, terços e quartos de tom"; b) "como corolário, é diverso seu sistema harmônico"; c) quadratura rítmica completamente original.

cantigas (o conhecimento de numerosas canções dava-lhe, provavelmente, tal prerrogativa). O mesmo pensa Métraux que devia suceder entre os tupinambás: quando o prisioneiro tinha dom de cantador, os nossos índios poupavam-lhe a vida (1). A dança era uma das mais importantes instituições das sociedades inferiores. O porací fazia parte dos principais acontecimentos da vida tribal do indígena brasileiro (estações do ano; nascimento, imposição do nome, puberdade, casamento; comemoração dos mortos; guerras; etc.). Com os bailados, os índios participavam da essência mística dos avós e dos antepassados.

No homem elementar a dança é, sobretudo, *imitativa*: o selvagem procura reproduzir os movimentos do deus morto, ou do totem, e, por êsse meio, identificar-se com o mesmo. Ainda que melancólicos (observa Cardim), tinham os índios, principalmente os meninos, jogos vários e graciosos, em que arremedavam “muitos gêneros de pássaros”.

Já vimos em que consistia o fabrico das bebidas, importante indústria feminina de caráter religioso. O milho, por exemplo, era ansiosamente aguardado pelos tupis: a fruta, salivada pelas virgens da tribo (2), após complicado processo de cozimento, transformava-se no cauim, — a preciosa cidra imprescindível a toda atividade coletiva do grupo (nascimento, puberdade, ritos da iniciação, guerra, antropologia ritual, certos labores agrícolas de importância). O sim-

(1) Cardim, *l. c.*, 176.

(2) Quando as mulheres casadas tomavam parte na salvação, exigia-se-lhe abstinência sexual.



Dansa dos tapulas do nordeste brasileiro (segundo o pintor holandês Eckhout). Gravura reproduzida através de uma publicação de José Maria de Albuquerque Melo — Pernambuco, aspeto de sua cultura, p. 8, Recife, 1935.

ples fato de impor-se o uso do caim todas as vezes que se achava em jôgo a segurança ou o interesse da comunidade, é prova, segundo a observação de um autor, dos atributos místicos dessa bebida. No dizer do padre Anchieta, o consumo do cauim só era permitido aos individuos que atingiam a puberdade (1).

Os vizinhos, convidados para o festim, chegavam aos “magotes com mulheres e filhos”, ao som de suas cantigas e dansas (2), e, reunidos aos anfitriões, iniciavam as cerimônias: aparamentados com as mais belas plumagens, o maracá na mão, percorriam as malocas da aldeia, “cantando, dansando e pulando toda a noite” (3).

(1) *L. c.*, 330 e 331.

(2) Cardim, *l. c.*, 183.

(3) Abbeville, *l. c.*, 351.

No dia seguinte, tinha início o banquete, em que serviam as mulheres (1), sempre em meio dos cantos e dansas. — Ó, vinho! Ó, bom vinho! Ó, vinho sem igual (diziam, então)! As raparigas participavam das festas, entregues à mais louca alegria, ao passo que os anciãos, pachorrenitamente estendidos nas rêdes, eram servidos pelas moças pertencentes à família dos donos da festa (2). Dêsse modo decorria esta, por espaço de dois ou três dias, até que se esgotavam as cubas do liquido embriagante (“e revesando-se continuam êstes bailes e música todo o tempo dos vinhos, em o qual tempo não dormem... e de bêbados fazem muitos desmandos, e quebram as cabeças uns aos outros, e tomam as mulheres alheias”) (3).

Os tapuias do nordeste andavam quasi sempre nus, exceto por ocasião de suas festas, ou operações bélicas, quando, então, cobriam o corpo de plumas de arara, papagaios e maracanãs. Isso indica a importância que os nossos gêns atribuíam às suas festas rituais, nas quais não faltava o cauim. Os caingangues, nessas ocasiões, não dispensavam a tinta de genipapo, os diademas, os mantos de curú e os bastões de compasso (4) (lembremo-nos de que foi Caiürucré, deus-civilizador dos caingangues, quem lhes ensinou a dansa). As dansas dos tapuias exerceram mesmo notável influência nos tupís do nordeste brasileiro, como se deprende claramente de um trecho de Yves

(1) Léry, *l. c.*, 201.

(2) E'vreux, *l. c.*, 39 e 77.

(3) Cardim, *l. c.*, 140.

(4) Ambrosetti, “Los Índios Kaingángues”, *cit.*, 319.

d'Évreux (1). M. de Wied-Neuwied compara o canto dos botocudos a uma espécie de ulular, emitido, do fundo da garganta, em três ou quatro tons. Quando cantavam, punham a mão esquerda na cabeça ou tapavam as orelhas. Nas dansas, misturavam-se homens e mulheres, dispostos em semi-círculo e como que enlaçados pelos braços. Os dansarinos, percorriam uma roda e quasi não vergavam as pernas. "*Les danses, outre la ronde traditionnelle* (acrescenta Manizer) (2) *se montrent encore sous deux formes chez les Krenak: sous l'aspect de bonds en hauteur du soliste auquel d'autres viennent se joindre ensuite, et sous l'apparence d'une représentation dramatique à la chasse*". A dansa do caminho do céu era executada por uma marcha em fileira.

Os puris, por ocasião das safras, celebravam festas, em que as dansas exerciam importante papel; nelas tomavam parte as mulheres e as crianças. Parece, todavia, que, na época da visita de Spix e Martius (princípios do sec. XIX), já os negros tinham introduzido modificações nos bailados d'esses selvícolas.

Douville relata uma dansa bastante lasciva praticada pelos cutaxós.

Os camacãs bailavam muito semelhantemente aos coroados. No comêço, quatro homens avançavam e descreviam um círculo, ao passo que os demais cantavam ao som do maracá, tangido por alguém do grupo. Depois, alternativamente, homens e mulheres marchavam em tórno da cuba de cauim, ao ritmo de uma espécie de chapéu

(1) L. c., 120: "Chamam os tupinambás a esta dansa porasseú-tapuí, quer dizer dansa dos tapuias, porque era outra a dansa dos tupinambás, sempre em redor e nunca mudando de lugar".

(2) L. c., 273.

chinês de cascos de anta. Cada dansarino possuía a sua cuia, por meio da qual bebia o vinho sagrado (1).

A dança e canto dos craós do rio Preto são descritos por Teodoro Sampaio: "O seu cantar é em grandes vozes, ao som de buzinas, maracás e outros instrumentos toscos. A sua dança (*angré*) se faz em círculo, batendo o pé direito no chão e dando urros tão espantosos, que se podem ouvir à distância de légua. O cantar e o dansar são para êles uma coisa só; por isso se chamam em sua lingua pelo mesmo nome, exercício noturno, que mais intenso se torna depois da ceia e se prolonga quasi sempre até as cinco horas da manhã; e tão freqüente é êle, que raro é o dia em o que não praticam, isto é, quando estão de luto pela morte de algum maioral ou por derrota e perda em guerra com os seus contrários, caso em que cessa todo o arruído por cautela e pela necessidade de ocultarem-se" (2). Em suas festas, os cherentes não dispensam o maracá e a buzina "soltando de vez em vez gritos esridentes" (3).

Mário Melo presenciou a dança sagrada dos carijós, ou fulniós de Aguas-Belas: "À frente, braços esquerdos sôbre ombros direitos, os dois musicistas principais e únicos homens que participam da dança e dela são os marcadores... Sustentam na mão direita uma espécie de tuba de um metro ou mais de comprimento, a que chamam *iaquitxá*... A seguir, dois outros homens com maracás, isto é, dois cabaços com sementes de molungú, os quais são agitados aos primeiros tempos dos compassos, em sincronismo com o *iaquitxá*, que dá a

(1) Wied-Neuwied, l. c., II, 221 e Eschwege, l. c., I, 142.

(2) L. c., 155.

(3) Urbino Viana, l. c., 45.

nota da marcação... Por fim, as mulheres. A estas compete o canto, que os maracás e os iaquixás acompanham. A música é monótona, sem palavras, numa expressão dolente e quasi invariável. Marcham a dois de fundo até o terreiro previamente escolhido. Em chegando, sem mudança de ritmo, formam um semi-círculo. A circunferência é fechada pelos assistentes. Os musicistas dos iaquixás abandonam o ponto em que se achavam colocados e vêm para o centro, sempre abraçados em piruetas e sapateados... Movimentam-se como um só corpo de quatro pernas, fazem medidas com os iaquixás, numa espécie de cumprimento à assistência, saltam, rodopiam, e, por fim, baixam a tuba, cada um ao pé da mulher que escolhe. As duas *cetiçonquias* abandonam o lugar que guardavam, e, enquanto os dansarinos voltam para o centro do círculo, nos seus passos exóticos, ora baixando, ora levantando os instrumentos, as dansarinas rodopiam em tórno dos iaquixás em passos miúdiños, numa proficiência que dá idéia de estarem deslisando, sem, por qualquer circunstância, afastarem a vista dos iaquixás, que parece atraí-las como imã ao metal... E, enquanto dançam, as outras *cetiçonquias* cantam o canto monótono e dolente, os maracás caracaxam como cauda de crótalo e as tubas preenchem a esquisita harmonia. Ao fim de alguns minutos, os tocadores de iaquixás vão fazendo recuar as dansarinas até o ponto em que as foram buscar, renovam as medidas com as tubas, saracoteiam, atraem mais duas *cetiçonquias*, fazem-nas repetir os passos das primeiras e assim até terminar a parte, quando todas as caboclas, aos pares, tenham dansado" (1).

(1) L, c., 19 e 20.

8. A antropofagia

A antropofagia (1) dos tupis do litoral brasileiro constituia uma prática de significação incontestavelmente mística. Na refrega do combate, quando algum guerreiro inimigo deixava aprisionar-se, surgia, muitas vezes, a questão de saber a quem pertencia o cativo. No direito consuetudinário dos selvícolas, o cativo devia caber àquele que primeiro lhe pusesse a mão na espádua (2). Nem sempre, todavia, era fácil determinar o direito do vencedor, e, assim, muitas vezes executava-se o prisioneiro no próprio campo da batalha. Frequentemente, porém, os tupis reconduziam o prisioneiro à taba doméstica, "com uma corda pela garganta" (3), que atavam, de noite, a uma árvore, ou na rêde onde dormia o condenado.

Em caminho, procedia-se à depilação e tosquia do cativo, cujas partes assim tratadas recobriam-se de penas amarelas, e, em todas as aldeias por onde transitavam os vencedores, ba-

(1) Para o estudo do canibalismo dos tupi-guaranis, consultámos as seguintes obras: *Diálogos*, cit., 279 e seg.; Nóbrega, l. c., 100; Cardim, l. c., 181 e seg.; Léry, l. c. 259 e seg.; G. S. de Sousa, l. c., 331 e seg.; H. Staden, l. c., 60, 61, 67, 71, 78, 79, 149, 152, 160 e seg.; Gandavo, l. c., 51 e seg. e 128 e seg.; Anchieta, l. c., 46, 47, 161, 243 e 329; *Cartas Avulsas*, cit., 71, 98/100 e 485; Knivet, l. c., 247 e seg.; E'vreux, l. c., 42 e seg.; Abbeville, l. c., 328 e 337 e seg.; f. V. do Salvador, l. c., 67 e seg.; S. de Vasconcelos l. c., 53 e seg.; Pigafetta, *ib.*, 177; Pero Lopes de Sousa, *ib.*, 143; Fernandes Gama, l. c., I, 36 e seg.; Loreto Couto, l. c., 61 e seg.; Thevet, *Les Singularitez*, 193 e seg. e mss. inédito (*apud Métraux, La religion des Tupinamba*, cit., 239 e seg.), Comentando a obra de G. Friederici, "Über eine als Couvade Wiedergeburtzeremonie bei den Tupf", em *Globus*, LXXXIX, 59 e seg., Braunschweig, 1906 — Alfredo de Carvalho deixou-nos uma importante resenha sobre o "resguardo do matador" (*R. P.*, XII, 112 e seg., Recife, 1907). Deve-se a Métraux um dos mais eruditos estudos desse ritual mágico-religioso (*ib.*, 124 e seg.).

(2) Staden, l. c., 60; E'vreux, l. c. 42.

(3) Ou mais de uma, como se vê em Staden, l. c., 61 e *Cartas Avulsas*, cit. 98 (no pescoço e nas pernas); ou "a mão atada ao pescoço debaixo da barba" (Cardim, l. c., 181).

tiam-no e insultavam-no. Acontecia, também, que lhe untavam o corpo de almécega, polvilhando-o, depois, com plumas. Nas proximidades da aldeia, a tribo vitoriosa acampava. Ergiam-se algumas tejupabas provisórias, e, antes de entrar na aldeia, os guerreiros visitavam os túmulos de seus avós, *“lesquels ils font renouveler par le patient, come si c'esoit une victime qui deust être immolée à leur memoire”*.

Entrementes, o rumor da vitória chegava à aldeia pátria. Logo, batia-se um caminho, no extremo do qual parte da população ia aguardar os expedicionários, os quais eram recebidos festivamente, ao som de pífanos fabricados com a tibia dos inimigos. E, assim que os guerreiros tupis entravam na taba, as mulheres, “dando palmadas na boca”, conduziam triunfalmente o paciente a uma oca ordenada para receber o cativo; daí, algumas vezes, era êste arrastado à cabana onde se guardavam os maracás, e, em seguida, forçado a dansar, com um sombreiro à cabeça e axorcas de nozes aos pés.

Após essas explosões de ódio, o prisioneiro permanecia em relativa liberdade. Participava mesmo de algumas atividades sociais do grupo e apenas se distinguia dos demais membros da comunidade em virtude da gargantilha de algodão, de onde pendiam numerosos cordêzinhos, tão longos quanto um cabelo de mulher (1). Davam-lhe mesmo por esposa a moça “mais formosa e honrada da aldeia”, muitas vezes filha do prin-

(1) O nó da gargantilha era tão complicado que só o dono podia desfazê-lo. Segundo Thevet, os tupinambás enfiavam ossos ou coquinhos no colar; *“aucuns, en lieu de ces patenostres, leur mettent autant de petits colliers au col comme ils ont de lunes à vivre”*.

cipal, ou sua irmã (1), a qual, em alguns casos, tomava amor pelo marido e promovia-lhe a fuga. Na verdade, o prisioneiro raramente procurava fugir e como que passava a fazer parte integrante da nova sociedade: assim era que o escravo devia, logo que chegava à aldeia, dirigir-se à cabana daquele a quem limpava a tumba familiar e servir-se dos terens pertencentes ao morto (rêde, colares, plumas), tendo o cuidado, todavia, de livrá-los de toda corrupção (prática que consistia em lavar e limpar os objetos). Devia, entretanto, caçar e pescar para o seu dono e não podia dispor livremente de seus bens. Não lhe era permitido sair da oca atravessando a palha das paredes. E os donos passeavam-no, algumas vezes, pela taba, ornamentado, ou jogavam-lhe penas de papagaio, — costume a que Métraux concede significação simbólica (condenação à morte). Exibiam-no, ainda, nas festas do cauim, e, nessa ocasião, os assistentes escolhiam previamente as partes do corpo que esperavam devorar, assim como se distribuía a cada comparsa o papel que o mesmo teria de desempenhar no drama sangrento (um se encarregava da raspagem da cabeça, outro da pintura, etc.).

Ao prisioneiro era proibido ter relações sexuais com a mulher do seu senhor, sob pena de morte. Por influência das autoridades francesas, certo escravo, que incidira no referido crime, escapou da pena última, embora fôsse condenado a ser publicamente açoitado, juntamente com a adúltera. O próprio marido serviu de verdugo e, enquanto castigava a esposa, as demais mulheres

(1) *Diálogos*, cit., 279; "em tanto que, se desejar a mulher do principal, e a pedir, não se lhe nega".

da taba “choravam tanto por compaixão, como apreensivas de que para o futuro não lhes acontecesse o mesmo”. Os homens (conclue o padre Y. d'Évreux, que é o autor da anedota), mostravam-se, ao contrário, alegres diante de tão boa justiça, e, como em advertência, diziam para as esposas: — *Ah, se te pilho!* Se o prisioneiro adoecia gravemente, ou morria, arrastavam-no até a mata, onde lhe partiam o crâneo; o corpo não era inumado. A condição da mulher escrava não diferia muito da do homem. O filho, nascido do conúbio entre o prisioneiro e a esposa eleita, devia ser também devorado, sendo a mãe a primeira a tomar parte no festim.

A ceva, que podia durar uns seis meses, ou muito mais (menos para os velhos, que eram logo trucidados), seguia-se a fixação da lua em que teria lugar a cerimônia ritual: convocavam-se os parentes, os aliados, os vizinhos e começavam os preparativos iniciais (fabrico da louça e do vinho; tecelagem da muçurana, longa de trinta braças; adôrno da clava ou tacape; preparo das tintas e plumas). Abbeville afirma que, nessa época, o prisioneiro era novamente jungido às cordas: antes, todavia, permitia-se-lhe que destruísse as criações de aves ou praticasse quaisquer outros distúrbios, “sem oposição de pessoa alguma”. Afinal, chegavam os hóspedes, “em magotes com mulheres e filhos”. Ia começar o execrável repasto.

No primeiro dia do ritual, trazia-se ao forum da excução, em meio de “grande festa e alvorôço”, dentro de um alguidar, a muçurana, que era tingida com polme de certo “barro branco como cal”. Nessa corda praticavam-se, então, dois com-

plicados nós, de modo a formar uma espécie de laço central. Em seguida, transportava-se o condenado para determinado sítio, onde os executores o tonsuravam e pintavam de genipapo. Ao mesmo tempo, as mulheres também se tingiam de preto; os guerreiros que devriam tomar parte ativa no sacrifício, traçavam no corpo numerosos desenhos, pintavam as pernas de urucú e colavam na pele untada de almécega peninhas vermelhas e cascas de ovos pintadas de verde.

No dia seguinte, erguia-se a fogueira. Em tórno dela bailavam os indígenas, ao passo que o prisioneiro se esforçava por jogar nos assistentes tudo o que estivesse ao seu alcance. O terceiro dia era reservado a uma dança comum; os executores, munidos de "gaitas de canas", batiam no solo a um só tempo, ora com o pé direito, ora com o esquerdo. Ao raiar da manhã subsequente, tinha lugar a cerimônia do banho. Ao tornar do rio, o prisioneiro era quasi sempre acometido por algum dos seus contrários, com quem travava renhida luta. Terminado o prélio, algumas donzelas traziam cordas, com que os indígenas enlaçavam o pescoço do prisioneiro. Algumas vezes, segundo Abbeville, soltavam o escravo e diziam-lhe: — *Salva-te*. Este, então, começava a correr quanto podia e quem o apanhava se tinha por valoroso. Em algumas ocasiões, forneciam-lhe um arco e flechas de contusão, com o qual o misero atirava contra os circunstantes. Nessa mesma jornada, tão cheia de peripécias, ocorria a consagração mágica do tacape. Consistia tal cerimônia em ungir a macana de resina, que depois os canibais polvilhavam com cascas pardas ou verdes de ovos, ou fragmentos de conchas. Isso feito,



Pendurado o tacape (macana) ao teto de uma choça, em torno da arma sagrada bailavam e cantavam os canibais, ansiosos pela hora do banquete macabro (segundo H. Staden). O objetivo da cerimônia era adormecer a espada.

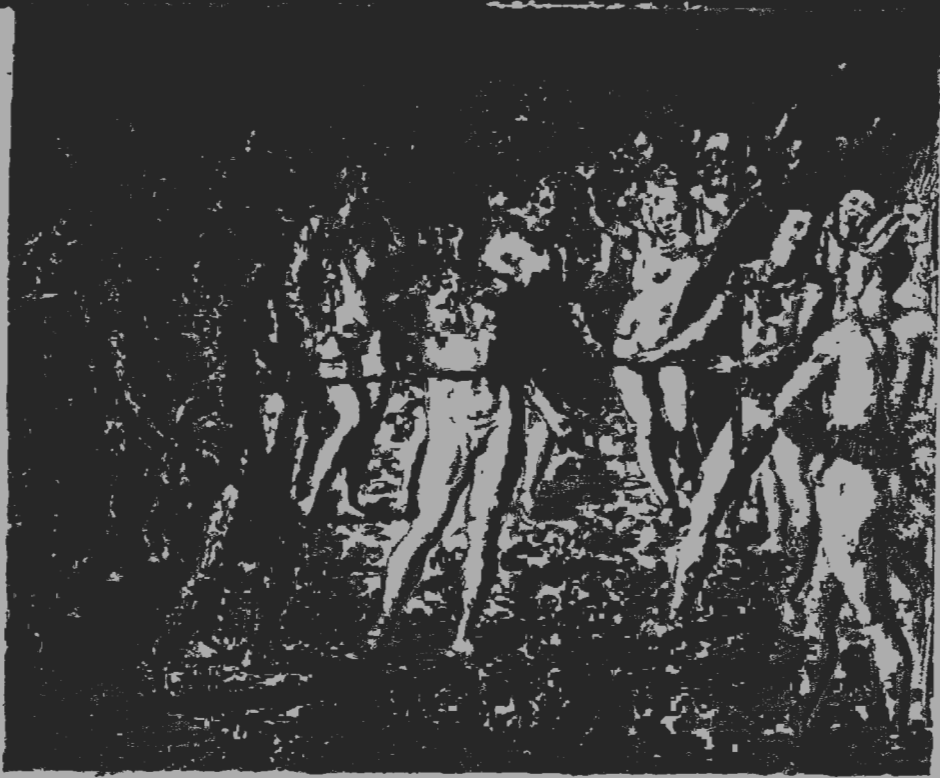
suspendia-se a arma em uma choça e em redor dela cantava-se e dansava-se durante toda a noite. As mulheres, que se tinham encarregado da pintura da clava, praticavam também uma cerimônia idêntica na pele do prisioneiro.

Essa solenidade mística decorria ao lado de uma festa tumultuosa, semelhante às que se celebravam por ocasião da fabricação do caim. A par-

tir dêsse momento, o escravo era encerrado em uma oca provisória, apenas alimentado com certa fruta de propriedade hemostática.

Raiava, por fim, o quinto dia. Conduzida a vítima ao paço da execução, desatavam-lhe os laços do pescoço e prendiam-lhe à cintura a muçurana, cujas extremidades ficavam a cargo de dois guerreiros, prudentemente resguardados por escudos de tapir; nesse momento, a esposa, banhada em lágrimas, despedia-se do prisioneiro. — *Vinga-te*, diziam-lhe então os antropófagos, e, ao seu alcance, punham frutas endurecidas e cacos de louça, que o infeliz lançava raivosamente nos assistentes. Pouco depois, surgiam no terreiro algumas megeras, tintas de urucú e de genipapo, com as vasilhas destinadas a recolher o sangue e as entranhas do morto. Acendia-se a fogueira. Trazia-se o tacape. E era nessa ocasião que entrava em cena o carrasco, seguido de numerosos guerreiros unguídos de uma substância branqueada.

Primeiramente contornava o matador a ocara em meio dos mais horríveis trejeitos, um dos quais consistia em imitar o gavião na iminência de lançar-se sôbre a presa. Depois, detinha-se diante do prisioneiro, e, então, um velho com fama de bravo, tomava da espada e maneava-a por entre as pernas do carrasco, fingindo lançá-la contra os olhos do condenado. Isso feito, cabia ao carrasco retomar o tacape e arengar ao prisioneiro, o qual respondia esperar que seus parentes o vingassem. Seguia-se, em muitos casos, uma luta desigual entre os dois, que terminava sempre pela derrota do condenado. Quando a maça se abatia sôbre a nuca do miserável, descarregada com ambas as mãos pelo matador, os canibais fa-



Execução de um prisioneiro, entre os tupinambás (gravura da obra de H.

Staden, 1582)

ziam enorme alarido. Se o sacrificado caía de costas, tirava-se disso um mau augúrio.

Mal se abatia o inimigo, corriam as velhas a beber-lhe o sangue ainda quente, que recolhiam, com o encéfalo, em cabaças. Chamuscava-se o cadáver, tirava-se-lhe a pele. Os quatro membros, amputados, eram assados na grelha (1). Extraíam-se as vísceras. Nada se perdia: "há alguns destes bárbaros tão carneiros que cortam aos vencidos, depois de mortos, suas naturas, assim aos machos como às fêmeas, as quais levam para darem a suas mulheres, que as guardam depois de mirradas no fogo, para nas suas festas as darem a comer aos maridos por relíquias, o que lhes dura muito tempo" (2). Presenteavam-se os hóspedes com as partes do corpo consideradas mais nobres. Ungiam-se as crianças com o sangue, esperando, desse modo, torná-las valente. Quando os despojos eram abundantes, guardava-se parte deles nas ocas para outra ocasião. Os próprios ossos não escapavam ao ritual canibalesco. Os crânios constituíam verdadeiros troféus: espetavam-no em lanças à entrada da aldeia. Assim que os portugueses começaram a impedir as guerras de conquista, os tupinambás exumavam as caveiras dos cemitérios, as quais quebravam solenemente no terreiro das tabas (3). Com as tíbias fabricavam os tupinambás suas flautas (justamente como ocorria entre os maués) e dos dentes teciam braceletes e colares.

(1) Nóbrega informa que em primeiro lugar se cortava o dedo polegar, "porque com aquele tirava as flechas" a vítima (l. c., 100).

(2) G. S. de Sousa, l. c., 330 e 331.

(3) G. S. de Sousa, l. c., 308.



A retalhadura da vítima (segundo Thevet).

A antropofagia existia entre os guaranis, os jurunas, os chiriguanos, os guaraiús, os chipais, os omáguas, os cocamas, os apiacás e os oiampis.

Terminado o seu "ofício", o carrasco abandonava a maça e os paramentos da cerimônia e recolhia-se à maloca. Era êsse o ritual, maravilhosamente descrito pelo padre Cardim, conhecido pelo nome de *resguardo do matador*.

A porta da oca do carrasco estava o velho, que lhe repusera a espada em mãos, o qual distendia um arco e, entre a corda e o pau, deslissava sutilmente o matador, sem tocar em nada, com fingido pesar do mesmo velho: essa cerimônia mágica destinava-se a tornar invulnerável o assassino. Logo, porém, que êste transpunha o limiar da porta,

saía novamente o matador, dessa vez a correr por todos as choças, ao passo que seus parentes repetiam a todos os ventos o seu *novo nome*. O costume da renominação era uma importante prática de magia e considerava-se honrado quem podia ter mais de um nome (1). Em muitos casos, também se rebatizavam os demais participantes diretos do drama sangrento.

Mas, o resguardo mal começara. Tornando à maloca, despojava-se o carrasco de todos os seus bens: êste só podia recolher-se à rêde depois que permanecia em pé, durante todo o dia, sôbre “certos paus de pilão”; nesse meio tempo, os parentes untavam-lhe os pulsos com o nervo ótico.

Era então que começava pròpriamente o resguardo do matador. Por quatro dias mantinha-se êle enleado; jejuava (abstinha-se de tocar na carne do morto, assim como em sal, peixe ou veação); deixava crescer o cabelo. O contato com a terra era-lhe proibido. Sua única distração consistia em atirar com um arcozinho “em alvo de cera”. Alguns tempos depois, sarjavam os tupis várias linhas “cruzadas” na pele do matador, e, nessas incisões, punham “carvão moído e sumo de erva moura”. Essa cerimônia fazia-se, também, na época de *tirar o dó* (uns sete meses decorridos após o morticínio). O ritual da antropofagia constituia uma espécie de investidura de cavaleiro.

A antropologia era pouco desenvolvida entre os gês, apesar das notícias em contrário de al-

(1) Anchieta, *l. c.*, 46 e 329; H. Staden, *l. c.*, 149 e 152; *Cartas Avulsas*, cit., 485; “e têm pósto sua felicidade, que tomam nisso nomes de cobras, e pássaros, e rãs, e baratas e outros peores”.

guns autores (1). Os maracás da Baía (índios desse grupo cultural-lingüístico) não possuíam tal costume (2), e, do mesmo modo, os tapuias do Maranhão (“em altura de dois graus pouco mais ou menos”) (3). Afirma Anchieta que entre os tapuias, havia “muitas nações” que não comiam carne humana (4). Os coroados, assim que executavam um inimigo, preparavam cauim e entregavam-se a dansas em tórno do braço do morto. Esse membro, depois de crivado de setas, era embebido no vinho.

Trata-se, como se vê, de uma antropofagia em estado primitivo, confirmada por um costume bem acentuado entre os gês, — o *endocanibalismo*. “Se morre algum deles, seja homem ou mulher (diz Herckmans (5), referindo-se aos tapuias do nordeste brasileiro),... comem-no, dizendo que o finado não pode ser melhor guardado ou enterrado do que em seus corpos, e isto fazem do seguinte modo. Tomam o cadáver, lavam-no e esfregam-no bem, fazem um grande fogo sôbre o chão, acima do qual põem o corpo e deixam-no assar bem. Logo que esteja bem assado, o comem com grande algazarra e lamúrias. As vezes

(1) Barlaeus, *l. c.*, 250; G. S. de Sousa, *l. c.*, 69 (quanto aos aimorés) e 348 (referentemente aos ibirajaras, bilreiros ou caceteiros, primitivo tronco dos caiapós); Wied-Neuwied, *l. c.*, II, 51 e 52 (sôbre os botocudos); Tschudi, *l. c.*, II, 280 (ainda sôbre os botocudos); Fernandes Gama, *l. c.*, I, 158 (quanto aos tapuias de Ibiapaba); Douville, *l. c.*, 286 287, 290 (trata dos pataxós e dos cutaxós). Gandavo (*l. c.*, 143) e Cardim (*l. c.*, 199) confirmam a existência da antropofagia entre os aimorés.

(2) G. S. de Sousa, *l. c.*, 350.

(3) Gandavo, *l. c.*, 144.

(4) *L. c.*, 329.

(5) *L. c.*, 285 e 286. Cf. Z. Wagner, *ib.*, 190; Barlaeus, *l. c.*, 254 e 256; Thevet, mss. inédito, *ib.*, 240; Loreto Couto, *l. c.*, 62. — No alto rio Negro, Koch-Grünberg encontrou uma forma de endocanibalismo religioso, praticado quinze anos após a inumação. Os ossos, com exceção do crâneo, são reduzidos a pó e ingeridos de mistura com o *cachiri* (Roquette-Pinto, *Seixos Rolados*, cit., 157).

não o podem comer todo, então guardam o resto para ocasião oportuna, especialmente os ossos que, depois de queimados, pisados e reduzidos a pó, misturam com a sua farinha e assim comem... Quando o rei ou *comatin*, isto é, o filho do rei, que é quem governa depois do rei, ou algum grão-senhor morre, êsses tais são comidos somente por suas mulheres, e nenhuma pessoa de baixa condição... é recebida para compartilhar dêsse manjar... Quando succede que alguma mulher dá à luz uma criança morta, êles comem igualmente o cadáver, dizendo que não lhe podem dar melhor sepultura do que o corpo donde veio". Um aspeto do endocanibalismo é o hábito tapuio a que se refere Barlaeus, de a parturicnte e seus convivas comerem as secundinas (1). Na lenda da mandioca devemos ver também uma reminicência do mesmo costume, de vasta distribuição no curso superior do Amazonas, no noroeste sul-americano e nas Antilhas (2).

Terminaremos o presente capítulo, chamando a atenção do leitor para a atitude *ambivalente* do matador, cujo resguardo seria uma espécie de autopunição. Um verdadeiro ceremonial espiatório (concretizado nas incisões, no jejum, na abstinência, nas purificações), em virtude das necessidades psíquicas impostas pela ação censora do super-ego contra os impulsos agressivos do assassino. G. Friederici interpreta o costume da reno-

(1) L. c., 253.

(2) Goldenweiser mostra-se ignorante do fenómeno do endocanibalismo, como se pode ver do seguinte trecho: "There has been some ceremonial eating of man, vi tims of a war raid were occasionally consumed (as in Polynesia), here and there human flesh was used in cases of severe famines. But we do not hear of the eating of relatives" (l. c., 396). — Sobre o canibalismo, cf., Westermarck, l. c., II, 537 e seg.

minação, inerente ao resguardo, como um meio empregado pelo matador para iludir a *vendetta* do morto (1). O receio do assassino era, de-fato grande. Quando os tupís matavam uma onça, praticavam as mesmas cerimônias de canibalismo usadas em relação aos seus contrários (2): só assim se poderia aplacar a cólera do animal. Quando os apapucvas adoeciam, mudavam de nome (3). Seria, conseqüentemente, a renominação o processo mais hábil de subtrair-se à revanche da vítima.

9. O pagé

O *pagé* ou *paie* (4) (mago, sacerdote, curandeiro) é uma remota instituição social. Surgiu com o *velho* (5), isto é, com a classe dos indivíduos experimentados nos segredos e vicissitudes da vida. E, embora comum a todos os grupos cultural-lingüísticos sul-americanos, em nenhum deles adquiriu essa entidade uma expressão tão original como entre os tupi-guaranis.

(1) Friederici alega em favor de sua teoria a identidade entre as cerimônias do resguardo e as do nascimento (Cf. Alfredo de Carvalho, "Do resguardo do matador entre os tupís", em *R. P.*, XII, 116 e *seg.*, 1907).

(2) Cardim, *l. c.*, 38.

(3) Métraux, *La religion des Tupinamba*, cit., 164.

(4) "Os feiticeiros a que se refere o autor eram nas tribus tupís os *pagés*, vocábulo que se explica etimologicamente por *pa-yé*, aquele que diz o fim, o profeta. Era o médico, o curandeiro, o *magister artium*, o *barbier* dos autores franceses" (notas de Rodolfo Garcia à p. 293 dos *Diálogos*, cit.) José Veríssimo. ("As populações indígenas e mestiças da Amazônia", em *R. T.*, L. 351, 1987) e A. Gonçalves Dias (*l. c.*, 108) usaram *piache*, corruptela de *eptaga*, gerândio-supino de *eptac*, o "vidente", no dizer de Teodoro Sampaio (*O tupi na geografia nacional*, cit., 257).

(5) Roquette-Pinto, *Setcos Rolados*, cit., 155.

O pagé nascia como que predestinado. Não se improvisava. “Só os fortes de coração (diz Stradelli), os que sabem superar as provas de iniciação, os que têm o folego necessário podem aspirar a ser pagé. Com menos de cinco fôlegos não há pagé que possa afrontar impunemente as cobras venenosas; é preciso ter mais de cinco fôlegos para poder curar as doenças com a simples imposição das mãos, e com o cuspo as mordidelas das cobras venenosas. Os pagés que têm de sete fôlegos para cima, lêem claro no futuro, curam à distância, podem mudar-se à vontade no animal que lhes convém, tornar-se invisíveis e se transportar de um lugar para outro com o simples esforço do próprio querer” (1).

Yves d'Évreux enumera as provas que elevavam os homens à categoria de pagé, como, *v. g.* curar os doentes com o sôpro ou prenunciar as chuvas (2), Hans Staden criou fama de mago por ter tido a boa sorte de fazer crer aos tupinambás que impedira, certa ocasião, a queda de uma tempestade (3). É verdade que freqüentes vezes, o feiticeiro ignora seu poder mágico, que só se revela insólitamente. E, por isso, a magia não constituía privilégio dos homens: entre os tupinambás do Maranhão, por exemplo, havia uma “velha feiticeira”, “muito apreciada pelos selvagens e procurada especialmente nas moléstias in-

(1) *L. c.*, 585.

(2) *L. c.*, 254.

(3) *L. c.*, 114 e 115.

curáveis" (1). O pagé, além das curas eoutras práticas mágicas, presidia as cerimônias religiosas em geral (como as dansas). Se, todavia, seus sortilégios cresciam de fama, viamo-los transformados em homens-deuses (*pagés-açús, caraibas, santidades*): por onde passavam, graves, pouco comunicativos, seguiam-nos todos. Nada lhes faltava e dispunham de quantas mulheres quisessem (2). Acolliam-nos com dansas, cantos e vindos (3). E limpavam-lhes o caminho por onde tinham de passar (4).

Frazer foi um dos primeiros etnógrafos a estudar a figura do homem-deus entre as comunidades em estado de civilização elementar. A psicanálise, porém, observou que a crença de ser deus é um complexo comum a todas as camadas culturais e caracteriza-se: a) pelo desejo de retraimento e inacessibilidade (ou seja a vontade de tornar-se misterioso); b) pela fé na própria onipotência ou oniciência e conseqüente repulsa em face de qualquer idéia nova; c) pelo poder de predição; d) pela convicção de ser imortal; e) pela "visão de um mundo melhorado ou mesmo ideal". A essas fantasias neuróticas, podemos acrescentar ainda outras, como, por exemplo, a crença de que o homem-deus se comunica aos "espíritos", ou às entidades sobrenaturais, a quem procura imitar ou com quem tem empenho em identificar-se. Todos os característicos estudados pela psicologia

(1) E'vreux, *l. c.*, 267; cf. Léry, *l. c.*, 326 e Staden, *l. c.*, 155. O mesmo ocorre entre os pancarús de Tacaratú (Pernambuco).

(2) E'vreux, *l. c.*, 257.

(3) Abbeville, *l. c.*, 376; Thevet, *Les Singularitez*, cit., 174.

(4) Nóbrega *l. c.*, 99.

profunda no complexo do homem-deus vamos encontrar, também, perfeitamente esboçados, na figura do pagé.

O desejo de segregar-se (ser inacessível ou invisível) era um costume peculiar aos caraibas tupí-guaranis. Só apareciam “de ano em ano” (1). Moravam em casas apartadas, ou grutas sombrias, cuja exigua entrada ninguém ousava transpor (2). Quando se recolhiam às tabas, metiam-se em choças escuras; se pretendiam falar aos “espíritos”, buscavam o côncavo das árvores, os recantos das taperas solitárias, os bosques, os lugares escuros. Sua onipotência evidenciava-se na faculdade de “lançar a morte” a quem quer que lhe caísse em desgraço: o mísero, assim atingido pelo anátema, metia-se na rêde e finava-se de pasmo. Quem tudo podia era, naturalmente, oniciente. Tal a causa da hostilidade com que os pagés recebiam qualquer inovação. Essa hostilidade traduzia-se numa guerra aberta aos jesuítas (daí dizer Nóbrega que eram os pagés os “mores contrários” dos padres da S. J.). O poder de profetizar (anunciar abundância ou sêcas, prometer chuvas) não passava de um aspeto da oniciência.

Ser imortal também consistia em um dos predicados do pagé. Já vimos que a imortalidade era condição que se adquiria à custa de solidão e

(1) *Cartas Avulsas*, cit., 122; Nóbrega, l. c., 99.

(2) G. S. de Sousa, l. c., 322; f. V. do Salvador, l. c., 61; Fernandes Gama, l. c., 1, 32; E'vreux, l. c., 255. — “Todas estas invenções por um vocábulo geral chamam *carai'ba*, que quer dizer como coisa santa, ou sobrenatural; e por esta causa puseram êste nome aos portugueses, logo quando vieram, tendo-os por coisa grande, como do outro mundo, por virem de tão longe por cima das águas” (Anchieta, l. c., 332).

de abstinência: foi mesmo êsse objetivo, como já se viu, a causa de várias migrações típicas em demanda da "Terra-sem-mal". O "profeta", aliás português, que conduziu a leva dos tupinambás de Pernambuco ("oito a dez mil índios, entre homens, mulheres e meninos"), afirmava "ser homem nascido da boca de deus, o pai, e que êste o mandara baixar do céu para vir anunciar a sua palavra". Lembremo-nos que essa personagem fazia crer que se alimentava de um licor divino. A "Terra-sem-mal" simbolizava o mundo ideal, onde os mantimentos cresciam espontaneamente, as caças metiam-se de porta a dentro e os velhos rejuveneciam. Os pagés, dêsse modo, identificavam-se com os próprios deuses ou ancestrais míticos (que eram inacessíveis ou imortais e a quem cabia fornecer os alimentos, curar os doentes, proporcionar chuva ou sol, etc.), e, à maneira dos mesmos, podiam transformar-se em qualquer espécie de animal (1). Sua fôrça dependia do poder de relacionar-se com os "espíritos", ou com os "diabos" (2), os quais viviam em camaradagem com os feiticeiros (comendo, bebendo e dormindo a seu lado (3), muitas vezes sob a forma de morcegos (4). As curas maravilhosas operavam-se à custa dessas entidades misteriosas. Léry não deixa

(1) Métraux, *La religion des Tupinamba*, cit., 84. — A identidade entre os pagés e o ancestrais míticos não escapou a Métraux, no estudo que êsse erudito americanista acaba de realizar a propósito de "Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud", em *Rev. del Inst. de Etn. de la Univ. Univ. Nac. de Tuc.*, 11, 73, Tucumán, 1931.

(2) G. S. de Sousa, *l. c.*, 322; E'vreux, *l. c.*, 257; Thevet, *Les Singularitez*, cit., 173; Anchieta, *l. c.*, 331; Léry *l. c.*, 278; Staden, *l. c.*, 153; *Cartas Avulsas*, cit., 97.

(3) E'vreux, *l. c.*, 124.

(4) Zacarias Wagner, *ib.*, 188 e 189; E'vreux, *l. c.*, 261.

dúvida a tal respeito: “Os caraíbas tomam uma vara de madeira, do comprimento de quatro ou cinco pés, na extremidade da qual havia certa porção de erva *petum*..., sêca e acesa, voltavam-se para todos os lados, e, soprando a fumaça sôbre os outros selvagens, dizia: — *Para que vençais os vossos inimigos, recebei o espírito de força*”. Os “espíritos”, no final de contas, eram as almas dos avós ou antepassados.

Encarnação da fôrça mística do pagé era o *maracá*, “feito de uma fruta um pouco comprida, da forma de um melão pequeno, deixando dentro dele muitos grãosinhos negros”, o qual se atravessava “com um pedaço de pau para servir de cabo” (1). Hans Staden (2) assim descreve o ritual mágico pertinente ao chocalho sagrado: “Há entre êles alguns indivíduos a quem chamam *pagés* e que são tidos como adivinhos. Êstes percorrem uma vez por ano o país todo, de cabana em cabana, asseverando que têm consigo um espírito que vem de longe, de lugares estranhos e que lhes deu a virtude de fazer falar todos os maracás que êles queiram e o poder de alcançar tudo que se lhes pede. Cada qual quer então que êste poder venha para o seu chocalho; faz-se uma grande festa, com bebidas, cantos e adivinhações, e praticam muitas cerimônias singulares. Depois marcam os adivinhos um dia para uma cabana, que mandam evacuar, e nenhuma mulher ou criança pode ficar lá dentro. Ordenam em seguida que cada um pinte o seu maracá de vermelho, enfeitado com penas, e o mandem para êles lhe darem o poder de falar.

(1) Abbeville, l. c., 348; Léry, l. c., 281 e 283.

(2) L. c., 153 e 154. Cf. Nóbrega, l. c., 99.

Dirigem-se então para a cabana. O adivinho toma assento, em lugar elevado, e tendo junto de si o maracá fincado no chão. Os outros então fincam os seus. Dá cada qual os seus presentes ao adivinho, como sejam flechas, penas e penduricalhos para as orelhas, afim de que seu maracá não fique esquecido. Uma vez todos reunidos, toma o adivinho cada maracá de per si, e o defuma com uma erva, a que chamam *petum*. Leva depois o maracá à boca; chocalha-o e lhe diz: — ... *Fala agora, e deixa-te ouvir; estás aí dentro?* Depois diz baixo e muito junto uma palavra, que é difícil de se saber se é do chocalho, ou se é delle, e todos acreditam que é do chocalho. Na verdade, porém, é do próprio adivinho, e assim faz êle com todos os chocalhos, um após outro. Cada qual pensa então que o seu chocalho tem grande poder. Os adivinhos exortam-no depois a que vão à guerra e apanhem inimigos, porque os espíritos que estão nos maracás têm gana de comer carne de prisioneiros; e, com isso, se decidem a ir à guerra. Mal o adivinho pagé tem transformado em ídolos todos os chocalhos, toma cada qual o seu; chama-o seu querido filho e lhe levanta uma pequena cabana, no qual deve ficar. Dá-lhe comida e lhe pede tudo o que precisa”.

Pintavam os índios, no coité do maracá, “cabelos, olhos, narizes e boca” (1). Nesse costume de dar forma humana ao chocalho percebemos os primeiros indícios da idolatria, de influência, talvez, africana. Y. d'Évreux, de-fato, afirma que

(1) *Cartas Avulsas*, cit., 97. Cf. *Anchieta*, I. c., 331 e 332; *Nóbrega*, I. c., 99.

conheceu um pagé, o qual possuía uma “boneca”, cujo maxilar inferior era móvel. Concitava o feiticeiro a que as mulheres tupinambás trouxessem legumes e grãos, afim de serem mastigados pela boneca: a semente, assim triturada, tinha o poder mágico de multiplicar-se. E informa o mesmo autor que era freqüente, no Maranhão e regiões circunvizinhas, a existência de choupanas de palha, ocultas na mata, que abrigavam “ídolos de cera ou de madeira em forma humana”. “Alí em certos dias vão êles (os pagés) levando consigo fogo, água, carne ou peixe, farinha, milho, legumes, penas de côr e flôres. Destas carnes fazem uma espécie de sacrificio a êsses ídolos, queimam resinas cheirosas, enfeitam-nos com penas e flôres”. A acreditar em Barrère (1), os indígenas do litoral sul-americano colonizado pelos franceses já usavam “figuras do diabo”, esculpidas em “madeira mole e sonora”. Assim se operava a deificação do maracá, até então um mero receptáculo dos espíritos ou almas dos ancestrais.

Os tapuias do nordeste brasileiro tinham muita veneração por seus feiticeiros, os quais, à maneira dos pagés tupís, buscavam preferentemente os bosques e lugares tenebrosos por ocasião de suas consultas aos espíritos. Os exorcistas exclamavam em altas vozes: “*Ga, ga, ga, & Annes, Annes, Annes, Tedas, Tedas, Tedas, Hade, Congdeg!*” E a multidão, em derredor, respondia: “*Hou!*” Dêsse modo, prediziam o bom sucesso das guer-

(1) *Apud* Ferd. Denis, nota à p. 411 e 412 da obra de E'vereux. As esculturas de madeiras dos apapocuyvas são recentes, segundo C. Nimuendajú (*in Métraux, La civ. mat., cit.*, 263)...

ras ou a abundância da caça e do mel. Se, todavia, as predições não eram favoráveis, fustigavam êsses índios os seus adivinhos.

Os tapuias, quando desejavam empreender alguma nova façanha, consultavam também o pio das aves. Para êsses índios, os sonhos possuíam, do mesmo modo, valor profético. Muitas vezes, o cacique podia exercer certos rituais mágicos, atribuídos geralmente aos pagés (como, p. e., defumar a nubente) (1). A descrição do maracá é assim feita por Barlaeus: "*In Regii tentorii medio suspensa Calabassa est, sive sacrorum pyxis quam accedere absque Regis permissu nefas, quisquis impetrat, tabaci illam fumo velut sacro suffitu adolet. Continentur illa, quæ non nosi reverentia vident, lapides Cehuterah dicti & fructus Titscheyouh, quos plus auro pendant*" (2). "Quando saem a guerrear contra os seus inimigos (diz Herckmans, referindo-se também aos gês nordestinos) e querem saber como lhes sucederá a empresa, ou quando se acham longe dos seus amigos e desejam saber como êles passam, ou quem será morto ou não, êsses tais feiticeiros sabem vários modos de fazer vir o espírito ter com êles debaixo da forma que desejam, mas geralmente com a sua própria figura, como se fôra também tapuia. Deixam-no também percorrer o seu corpo sob a forma de uma mosca ou de outro animalzinho para lhes predizer coisas futuras que desejam saber e com toda a segurança se fiam das palavras que o espírito lhes diz".

(1) Barlaeus, l. c., 251/253. Cf. Fernandes Gama, l. c., I, 158.

(2) L. c., 253. Cf. p. 255.

Entre os craós do rio Preto os individuos mais velhos eram geralmente "os médicos e os conselheiros da tribo". Cada aldeia apinagê podia ter mais de um pagé (*vaiangá*). Os feiticeiros caingangues usavam, nos ritos mágicos, a cauda de guizos do cascavel: seu encargo consistia em anunciar a época da caça ou da pesca. As funções dos sacerdotes coroados pouco differiam das dos pagés tupi-guaranis. O pagé, em suma, representava o possuidor da maior fôrma mística (fôlego, *mana*) da tribo.

10. As crenças funerárias (1)

Logo que algum tupi do nosso litoral (oriental, nordeste) adoecia gravemente, desamparavam-no os parentes. O doente era como que considerado morto: já não lhe davam remédios, nem alimentos. Segundo o testemunho de Gabriel Soares de Sousa, acontecia mesmo que o enterravam ainda em vida, como, p. e., quando perdia a fala. Esse costume explica-se à vista da mentalidade pre-lógica do homem das sociedades elementares. R. H. Codrington explica que, quando os in-

(1) No desenvolvimento do presente captulo, consultámos, quantos ao tupi-guaranis, as seguintes obras: Cardim, *l. c.*, 177, 178 e 309; E'vreux, *l. c.*, 113 e 114; Léry *l. c.* 317 e seg.; fr. V. do Salvador, *l. c.*, 62 e 63; Gandavo, *l. c.*, p. 55 e 125; Nóbrega, *l. e.*, 91 e 100; Fernandes Gama, *l. c.*, I, 34; Gonçalves Tocantins, *l. c.*, 117; Paula Ribeiro, *l. c.*, 195 e 196; Abbeville, *l. c.*, 380; Loreto Couto, *l. c.*, 62; Thevet, *Les Singularitez*, cit., 183 e 216 e seg.; G. S. de Sousa, *l. c.*, 339 e seg.; S. de Vasconcelos, *l. c.*, p. 57 do *Liv. Pri. das Noticias*. As obras de outros autores, que instruem sobre o mesmo assunto, vão referidas no texto.

dígenas melanesianos dizem que são homens, pretendem significar que não são *espíritos*. Assim, de acôrdo com a concepção mística desses selvícolas, o homem, mesmo depois de morto, continua a ser *um homem que vive a vida dos mortos*.

É sabido que os tupinambás, quando viram os primeiros europeus, acreditavam achar-se diante de espíritos ressuscitados, a quem chamavam de *matres* (nome de seus deuses criadores e civilizadores). Domenico del Campanha (citado por Lévy-Bruhl), observou que os chiriguanos saúdam-se do seguinte modo: — *És vivo?* — *Sim, sou vivo* (respondia o adventício). Hans Staden assim conta o seu primeiro encontro com o morubixada Cunhambebe: “Já tinha ouvido falar muito do rei Cunhambebe, que devia ser um grande tirano, para comer carne humana. Fui direito a um deles, que eu pensava ser êle, e lhe falei tal como me vieram as palavras, na sua língua, e disse: — *És tu Cunhambebe, vives tu ainda?*”

(1). Em suma, *os mortos também viviam*, pelo menos durante algum tempo. Por outro lado, a *alma*, ou coisa equivalente, muitas vezes já podia ter partido, embora o corpo manifestasse ainda sinais de vida. Daí a pressa com que, em numerosas tribus aborígenes, procuravam os parentes amortilhar o morto.

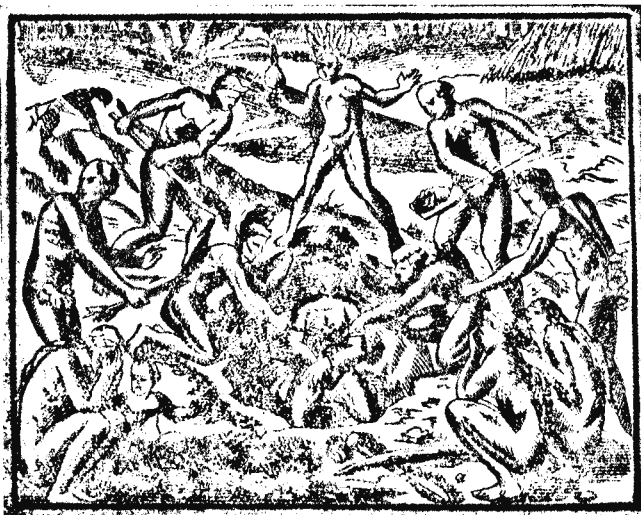
Aos primeiros sinais da agonia, cercavam todos a rêde do moribundo, “os parentes mais per-

(1) *L. c.*, 76 e 77.

to, depois os velhos e as velhas, e assim de idade em idade"; nesse momento, embora as lágrimas corressem pelas faces, não diziam "uma só palavra". Mas, apenas a criatura exalava o último suspiro, prorrompiam em "lamentações compostas por uma música de vozes fortes, agudas, baixas, infantis" (1), abraçados com o morto, ou lançando-se pesadamente no chão ("dando grandes baques"). Era o início do *pranto*, cerimônia indispensável aos ritos mortuários, do qual se encarregavam as mulheres (2), — "Morreu quem era tão valente e tantos prisioneiros nos deu a comer (exclamavam as carpideiras)"! — "Como era bom caçador e excelente pescador"! Essas lamúrias estendiam-se ordinariamente, por espaço de "meio dia", informa Léry, pois quasi nunca conservavam "por mais tempo insepultos os cadáveres"; o padre Cardim, entretanto, afirma que o choro se prolongava por "toda uma lua", "começando uns, e acabando outros". As primeiras lamúrias seguia-se um discurso, que era feito, em regra, pelo principal da aldeia, o qual, "batendo muitas vezes no peito e nas coxas", discorria a respeito das façanhas e proezas do morto. — "*Ha quem dele se queixe* (concluía o orador)? *Não fez em sua vida o que faz um homem forte e valente?*"

(1) Afirma G. Soares de Sousa que entre os tupinambás não havia o costume de os "machos" chorarem (*l. c.*, 324); os velhos, todavia, participavam do *pranto*, quando se tratava da morte dos anciãos (*E'veux, l. c.*, 78).

(2) "e nisto têm também seus pontos de honra, e aos que não choram lançam pragas, dizendo que não hão de ser chorados" (*Cardim, l. c.*, 177).



Inumação de um tupinambá (segundo Thevet).

Quando se tratava de algum morto ilustre (um cacique ou guerreiro, p. e.), era o cadáver lavado, unguido de mel, ou pintado, e, em seguida, recoberto de fios de algodão e vestido com suas plumas, braceletes e demais adornos. Na mão, punha-se-lhe a “cangueira”. Na própria maloca e lanço da propriedade do finado, abria-se uma cova larga, redonda e profunda “como um tonel de vinho”, “de quatro a cinco pés. de profundidade”, “com sua estacada por derredor”, afim de evitar que a terra tocasse no defunto; nessa cripta, assim escavada, armava-se uma rêde, onde se estendia mansamente o morto, com uma cuia no rosto. À sua direita, colocava-se a cabaça de água,

o cauim e o alguidar de comida (farinha, carne assada, peixe, cereais) (1) e à sua esquerda suas armas e instrumentos agrários (o arco, as flechas, o tacape, o maracá, os machados) (2). Ao lado da rêde, no solo, fazia-se um buraco, onde se punha fogo, "com lenha bem sêca afim de não apagar-se". Antes de recobrir a câmara funerária, com madeira, ramos, e, por cima, terra, despediam-se os tupis do morto e incumbiam-no de "dar muitas lembranças a seus pais, avós e amigos, que dançavam nas montanhas". Recomendava-se ao morto, demais, que não deixasse apagar-se o fogo, que evitasse passar por "terra dos inimigos" e que já-mais esquecesse seu machado quando alhures dormisse (3).

Em outras ocasiões, o morto era inumado em um pote (igaçaba, camucium) (4), acorçado, em posição fetal (como observou A. M. Gonçalves Tocantins), os braços como que amarrando as pernas. Quando não se tratava de algum morubixaba, envolvia-se o defunto em sua rêde, que

(1) "Crêem firmemente que, se anhangá, isto é, o diabo na sua linguagem, não achar outras viandas, preparadas junto à sepultura, desenterrará e comerá o defunto" (Léry, l. c., 319). Como se sabe, os índios acreditavam que os mortos se alimentavam: o trecho de Léry, vem provar, mais uma vez, a identificação entre anhangá e a alma do morto.

(2) Na sepultura das moças, os guaicurús punham o fuso, a cuiá e demais objetos de uso pessoal; quanto aos homens, havia entre esses índios os mesmos costumes dos tupi-guaranis (cf. F. Rodrigues do Prado, l. c., 36 e seg.) — Os tupinambás devolviam ao morto qualquer objeto da propriedade deste que, porventura, estivesse em poder de algum parente ou amigo; do mesmo modo, todas as coisas presenteadas ao morto por seus amigos retornavam aos antigos proprietários.

(3) Essas recomendações, como observa Métraux, atestam a crença nas provas, por que a alma tem de passar antes de atingir a bonança celestial. O fogo, o maracá, o bordão de compasso (o qual, entre algumas tribus, era colocado na tumba) são símbolos mágicos.

(4) As igaçabas eram, às vezes, dispostas seriadamente, formando verdadeiros cemitérios coletivos (*Diálogos*, cit., 53).

se transportava até a cova, aberta pelo parente "mais chegado" ao morto: nesse momento, o entêrro era acompanhado por todos os amigos e pessoas da família, inclusive as carpideiras, que o pranteavam "com os cabelos soltos sôbre o rosto". Na face da sepultura erigia-se, então, uma choça, ou um monte de pedras, junto ao qual se colocava, em alguns casos, a comida fúnebre. Obermaier acredita que a posição fetal, assim como as ataduras, tão comuns nos corpos pertencentes às tumbas do paleolítico superior (Europa), tinham por objetivo impedir que o morto andasse e movesse os braços, ou que sua "alma corporal" viesse inquietar os sobreviventes (1).

Ao inumar os mortos, em igaçabas ou covas adrede preparadas, preocupavam-se os tupinambás, sobretudo, com evitar o contato entre a terra e o morto. Acredita Métraux que as tumbas domésticas são as mais primitivas: daí o hábito de erigir pequeninas choças nas sepulturas localizadas fora da oca familiar. Diz Léry que, quando os tupinambás abandonavam as aldeias, cobriam as sepulturas com folhas de pindoba.

No dia subsequente ao falecimento, a viúva cortava o cabelo e tingia-se de genipapo, o mesmo fazendo todas as parentes e amigas que a iam visitar; logo, porém, que o cabelo crescia "até lhe dar pelos olhos", tornavam a cortá-lo e a tingir-se de genipapo. Chamava-se a essa cerimônia "tirar o dó" e dela faziam parte as libações e as dansas. O viúvo, igualmente, pintava-se de preto e

(1) L. c., 106.

deixava crescer a cabeleira; quando, entretanto, se dispunha a suspender o luto, tosquiava-se e, no dia imediato, promovia festas, que consistiam em cantos, dansas e cauinagem.

O sepultamento direto em urnas era praticado pelos cocamas, chiriguanos e guaraiús. Entre os cocamas, logo que a carne se decompunha, os indígenas repunham o esqueleto em camucins de menores dimensões (1). Os oiampís realizavam uma segunda inumação em igaçabas: a respeito das crenças funerárias dêesses aborígenes dá-nos Jules Crévaux algumas notícias (2). Os mundurucús (diz A. M. Gonçalves Tocantins), sepultavam os parentes em hipogeus cilíndricos, “embaixo da própria rêde” (3). Observa Métraux que o entêro direto em urnas tem uma distribuição mais meridional que setentrional.

* * *

Entre os camacãs, diz o explorador francês J. B. Douville (4), o morto era paramentado com todos os seus ornamentos (braceletes, colares, sombreiros), unguido de urucú e de genipapo e pôsto em um fôssco de três ou quatro pés de profundidade. No lugar da sepultura plantavam-se, então, algodoeiros e bananeiras, de cujos frutos não se fazia uso. O pranto, que perdurava toda uma lua, tinha lugar ao amanhecer, ao meio-dia e ao

(1) Figueroa, l. ., 249 e seg.

(2) L. c., 157 e seg.

(3) L. c., 117.

(4) *Ib.*, 269, 272 e 273.

pôr do sol. Outrora, êsses aborígenes cremavam o cadáver dos velhos, afim de evitar que os mesmos tornassem à terra sob a forma de onças: punham-se as cinzas em urnas (a cremação, posteriormente, foi substituída pela fogueira acesa na superfície da tumba). Os camacãs praticavam, também, um segundo sepultamento: durante uma lunação celebravam festas em honra dos ossos, os quais, em seguida, metiam em igaçabas pintadas. As almas dos bons reencarnavam-se nos recém-nascidos; as dos maus permaneciam no firmamento a provocar tempestades. Os cutaxós, segundo o referido autor, procediam diferentemente. O morto era colocado em uma cabana, especialmente construída, e nela pintado. Nesse momento, bebia-se e comia-se com abundância, e, terminado o repasto, punha-se o corpo em uma fossa aberta na choupana, em companhia dos objetos que lhe pertenciam. Isso feito, ateando fogo à palhoça, dansavam em redor das chamas.

A cremação existe entre os caingangues dos rios Plate e Itajaí (Santa-Catarina). "Para isso (diz Simoens da Silva) (1) fazem grandes fogueiras, de forma piramidal, com aberturas em tórno e eqüidistantes umas das outras, afim de que o ar as mantenha constantemente vivas, ... em cima das quais colocam os cadáveres, todos dobrados (encolhidos), procurando imitar a posição intra-uterina, que tiveram, quando fetos, enrolando-os nos melhores tecidos, que possuíram em vida e cobrindo-os, logo depois, com mais achas de lenha... Enquanto os corpos, assim sujeitos à ação intensa do fogo, se retesam todos,

(1) *A tribu caingangue*, cit. 13 e 14.

crispendo-se-lhe as mãos e os pés, partindo-se-lhes os tendões, com estrondosos tiros do arrebetamento dos intestinos grossos e exalação de nauseabundo odor de gases, gorduras, e, até, da própria carne, os membros das famílias enlutadas dansam ao redor da fogueira, do início ao fim da cerimônia". As cinzas são, depois, reunidas em balaios, os quais se enterram em covas previamente forradas de folhas, e, em cima das sepulturas, erigem ranchozinhos de palmas de guarinçanga. Os cainganges do Paraná enlaçam o cadáver e depositam-no, com a face voltada para o poente, em fossas calafetadas de folhas. A sua direita põem um tição e as armas do morto e cobrem a sepultura de madeiras, folhas e parte da casca de árvore que lhe servia de leito. Oito dias após o falecimento, os indígenas reúnem-se na maloca dos parentes do morto. As exéquias começam por uma canção, que então o cacique, enquanto choram as mulheres. Seguem-se as libações e as dansas. Os cainganges do território das Missões, do mesmo modo, envolvem o cadáver em curús, com a face, porém, voltada para o oriente, em companhia de suas armas e de alimentos. Ao lado do fôso, abrem uma cavidade destinada a guardar o tição. Na superfície da cova, levantam um *tumulus*, ao qual dão a forma de um tapir, justamente como faziam os guaianás. C. Teschauer (1), de-fato, escreve a propósito dos guaianás: "Não tinham vestígio de religião, mas criam que a alma dos defuntos, a qual chamavam *acuplé*, se convertia em demônio... Em cada tôldo havia um pequeno cemitério mui limpo; sôbre os

(1) L. c., 344.

túmulos levantavam uma pequena pirâmide de pedra ou de terra, em cujo cimo colocavam uma cuia com água e ao pé conservavam um fogo lento, nutrido diàriamente pelos parentes. A cuia, diziam, serve para matar a sêde do defunto, o fogo para afugentar as moscas". A respeito dos ritos funerários dos caingangues, consultem-se as obras clássicas de A. d'E. Taunay, Telêmaco M. Borba, J. B. Ambrosetti e C. Teschauer.

A cremação existe entre os aveicomas: as cinzas são postas em uma covazinha, sôbre a qual edevam a cabana (1). Os craôs de Indianópolis (Goiaz) ainda hoje inumam o cadáver na própria oca: o corpo, envôlto em esteira, não deve tocar na terra. Os apinagês são também acondicionados em esteiras. A urna funerária encontra-se entre os coroados (que alguns autores acreditam descendentes dos goitacás). Assim que morre um dêsses indígenas, quebram-se-lhe os braços e as pernas e os ossos são metidos em uma igaçaba. Os botocudos são enterrados nas vizinhanças da cabana, as pernas e braços enlaçados com cipós, em tumbas algumas vezes redondas. Por sôbre o sepulcro dispõem os índios uma espécie de docel construído de varinhas e palhas. Acreditando que a alma do morto erra em torno do túmulo, os coroados limpam cuidadosamente os arredores do mesmo (2). Os timbiras do baixo Mearim inumavam os mortos em cofos ou ceirões de palha, sentados, em companhia de uma cesta cheia de batatas, amendoins e milho; o mausoleu era constituído por uma cabana de paus delgados, coberta

(1) J. M. de Paula, *l. c.*, 126.

(2) Sôbre os coroados e botocudos, cf. Eschwege, *l. c.*, 122 e seg., Wied-Neuwied, *l. c.*, I, 56 e 131 e Saint-Hilaire, *Voyage*, cit., II, 161.

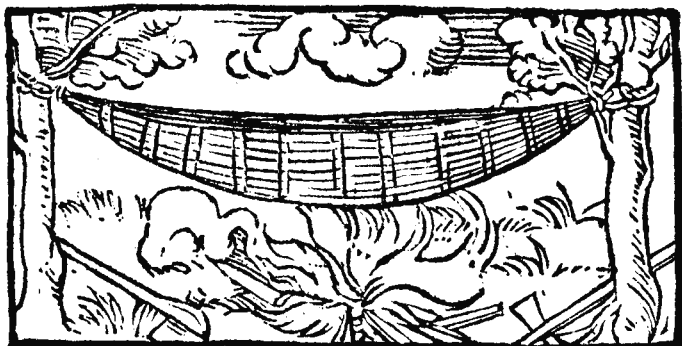
de folhas tecidas: do teto pendiam as armas do defunto (1).— A respeito do endocanibalismo dos tapuias já tivemos ocasião de tratar, linhas atrás. Transcrevemos, todavia, o seguinte trecho de Barlaeus: “*Defunctorum cadavera sacerdotes membratim dissecant. Vetulæ assandis artubus ignes struunt, lachrymisque & ejulatu exequias celebrant, ilas citò, dolorem tardius deponunt, faminæ ossa tenus carnem dentibus abradunt, non sævitæ signo, sed affectus & fidei. Magnatum cadavera à magnatibus devorantur, caput puta, manus, pedesque. ossa sollicitè asservant, usque in festi silennis celebritatem. tunc illa in pulverem, redacta & aquis diluta deglutiunt, idem fit corporis pilis, quos consanguinei bibunt, nec ad saltus suos cantusque redeunt, nisi absumtis omnibus, quæ à cadavere reliqua fuere*” (2).

Sigvald Linné (3), em sua carta sôbre a distribuição dos ritos crematórios na América, traça o limite meridional dessa prática na margem esquerda do rio Amazonas, — o que não é exato, como vimos, uma vez que a incineração dos cadáveres existe, ou existia entre os camacãs, os cutaxós, os caingangues, os aveicomas e mesmo entre os antigos tapuias do nordeste.

(1) Paula Ribeiro, l. c., 195 e seg.

(2) L. c., 256.

(3) Apud Ploetz., l. c., 225.



A iní dos tupinambás (segundo H. Staden).

VI. OUTROS ASPETOS DA VIDA SOCIAL DOS NOSSOS INDÍGENAS

1. O regime familiar

JA vimos que os tupís do litoral brasileiro (oriente, nordeste) não celebravam cerimônias especiais por ocasião do himeneu; apenas os velhos, em alguns casos, ofereciam aos nubentes a primeira cuia de vinho.

Era característica a frouxidão dos laços matrimoniais: por qualquer motivo, não (saber guisar as viandas ou preparar os vinhos”, por exemplo) desfaziam-se os casamentos (1). “Tão fácil é contrair como desmanchar o casamento (escreve

(1) Cardim, l. c., 163; Teschauer, l. c., 197; S. de Vasconcelos, p. 56 do Liv. Pri. das Notícias; Nóbrega, l. c., 93; Cartas Avulsas, cit., 184; Thevet, *Les Singularitez*, cit., 212.

Abbeville), bastando apenas a vontade recíproca dos dois esposos. Se o homem deseja casar com alguma mulher ou rapariga, conhecida sua vontade, perguntam ao pai e à mãe se consentem ou não, e assim respeitam muito os pais e os parentes mais próximos... Não indagam, não procuram e nem pedem bens alguns, e, apenas obtido o conhecimento do pai ou do irmão, está feito o casamento, sem cerimônia alguma, sem promessa mútua, sem prometimento recíproco de conservação indivisível e perpétua" (1). Observa Anchieta que a mulher, se era "varonil", também tomava, embora mais raramente, a iniciativa de abandonar o esposo (2), sobretudo em caso de sevícia (3).

Parece, todavia, que alguns matrimônios apresentavam sinais de um vínculo mais duradouro: a êsses contratos civís precediam sempre prestações de serviços ao sogro (frequentemente um principal), por parte do nubente (4), ou qualquer outro esforço probativo da capacidade viril do pretendente. O enxoval da noiva, em todo o caso, consistia, no dizer do padre Yves d'Évreux (5), em alguns cabaços e ornamentos e o dote em uns trinta ou quarenta toros de pau destinados ao *fogo das bodas*.

Os filhos adquiridos em ajuntamentos efêmeros, com escravos ou estrangeiros, eram considera-

(1) *L. c.*, 324 e 325. Cf. Léry, *l. c.*, 292 e Thevet, *Les Singularitez*, cit., 211.

(2) *L. c.*, 449; Abbeville, *l. c.*, 325.

(3) Thevet, *Les Singularitez*, cit., 215.

(4) Anchieta, *l. c.*, 329 e 434; G. S. de Sousa, *l. c.*, 311; Nóbrega *l. c.* 100; fr. V. do Salvador, *l. c.*, 57. — A prestação de serviços era muito comum entre os aborígenes da América Antártica. Max Schimidt nota que tal costume não tinha caráter de uma prestação econômica, mas constituía a prova de o pretendente achar-se pronto para preencher seus deveres de chefe de família. Com o correr do tempo, os serviços e presentes tomaram forma de prestação econômica ("Sobre o direito dos selvagens tropicais da América-do-Sul", cit. 243).

(5) *L. c.*, 76.

dos bastardos. As filhas dos tupís, mesmo quando ainda não tinham atingido a puberdade, podiam ser prometidas aos caciques ou pessoas importantes da tribo: êstes, em alguns casos, tomavam-nas a seu cargo e educavam-nas, à espera de que as noivas alcançassem a nubildade (1).

Embora alguns autores dêem a entender que a poligamia estava generalizada, por ser uma afirmação dos dotes varonís ou da classificação social do homem, os tupís, em sua maioria, contentavam-se com uma esposa (2). Essa monogamia, entretanto, dependia mais da situação econômica dos cônjuges do que de qualquer motivo outro de ordem moral. Cumpre notar, entretanto, que na organização familiar dos tupís a primeira mulher era quasi sempre considerada a *verdadeira esposa*, a quem as demais deveriam obediência e estavam quasi sempre em perfeita harmonia, não obstante atribuírem os índios a essa expressão um sentido diferente do nosso (isto é, a verdadeira esposa era a predileta, a mais estimada, a mãe de seus filhos): tinha ela o privilégio de servir a comida ao marido e sua rêde era armada ao lado da rêde do chefe da família (3). Apesar de numerosos autores testemunharem

(1) Abbeville, *l. c.*, 325; Staden, *l. c.*, 151 e 152. — Relativamente aos mundurucús, cf. G. Tocantins, *l. c.*, 113.

(2) Nóbrega *l. c.*, 90; *Cartas Avulsas*, cit., 97 e 484; S. de Vasconcelos, p. 56 do *Liv. Pri. das Noticias*; Abbeville, *l. c.*, 324; Léry, *l. c.*, 292; Gandavo, *l. c.*, 49 e 128; *Diálogos*, cit., 269; G. S. de Sousa, *l. c.*, 311; Staden, *l. c.*, 151; E'vreux, *l. c.*, 39; Anchieta, *l. c.*, 329; Thevet, *Les Singularitez*, cit., 210 e 211.

(3) Afim de evitar a constante citação dos autores, remetemos o leitor às seguintes fontes relativas ao estudo da organização familiar dos tupís: G. S. de Sousa, *l. c.*, 287, 311 e 312; Staden, *l. c.*, 151 e 152; fr. V. do Salvador, *l. c.*, 57; Gandavo, *l. c.*, 49, 54 e 128; Abbeville, *l. c.*, 325 e 379; Anchieta,

que os tupinambás faziam “os seus ajuntamentos às ocultas”, não devia haver muito resguardo nesse ato: quando o marido se quer juntar com qualquer mulher, “vai-se lançar com ela na rêde”, diz Gabriel Soares de Sousa (as malocas, como se sabe, não dispunham de divisões interiores). Mesmo porque, como nota Curt Thiessen, os selvagens procedem a tal respeito natural e inocentemente. Nos países civilizados as crianças não conhecem o pudor e satisfazem sem constrangimento todos os seus instintos, se os pais ou educadores não lhes ensinam as regras da moral e das convenções” (1).

O adultério era um pecado venial. Referindo-se aos guaranis, diz A. de Saint-Hilaire: “As casadas seguem o marido por toda parte, embora não sejam esposas muito fiéis. Por seu lado os maridos vêem como a maior indiferença suas mulheres entregarem-se a estranhos, e freqüentemente êles mesmos as prostituem” (2). Alguns autores, todavia, informam que o adultério era castigado (espancamento; açoite; mesmo a escravidão ou a morte, se o culpado era a mulher). Em regra, a esposa mantinha-se fiel ao marido.

Não se queira ver, porém, na moral sexual dos nossos índios, nenhuma devassidão ou licenciosidade. Couto de Magalhães já o havia notado, quando assim se expressou em relação aos caiapós: “Não se entenda por comunismo de mulheres alguma cousa semelhante à prostituição... O comunismo de entre êles consiste no seguinte: a

l. c., 448/454; Léry, *l. c.*, 292, 293 e 297; Thevet, *Les Singularitez*, cit., 212 e 213; E'vreux, *l. c.*, 39 e 44/47; Nóbrega, *l. c.*, 93 e 100; Cardim, *l. c.*, 169, 174 e 175.

(1) *A genealogia do amor* 178 e 179, Rio, s/d.

(2) *Viagem ao Rio Grande-do-Sul* (1820-1821), 186, Rio, 1935. Cf. Teschauer, *l. c.*, 197.

mulher, desde que atinge a idade em que lhe é permitido entrar em relação com o homem, concebe daquele que lhe apraz. No período da gestação e amamentação é sustentada pelos pais do menino, os quais, durante períodos idênticos, moram na mesma cabana. Desde que a mulher começa a trabalhar é livre de conceber do mesmo homem, ou pode procurar outro, passando para este o encargo da sustentação da prole anterior” (1). Assim devia suceder entre os tupís do litoral brasileiro. Enquanto a mulher estava ligada ao homem, pelo compromisso conjugal, era de seu dever prestar-lhe determinados serviços (cozinhar, plantar, colher, fabricar a louça, etc.); o fato de a esposa, sem consentimento do marido, ou sem nenhuma vantagem para o mesmo, ter comércio sexual com outrem, — constituía uma espécie de desperdício da economia doméstica: por isso certo índio catecúmeno da donataria do Espírito-Santo foi, uma vez, condenado a perder todas as suas roupas em favor do cônjuge ofendido como castigo de sua falta (2).

Com exceção dos morubixabas, ou principais, o genro, em regra, ia morar com o sogro. Cada casal ocupava um “lanço” da maloca e todos viviam, comumente, em boa harmonia. Quando os tupís viajavam ou iam à roça, os homens punham-se na dianteira do grupo, afim de evitar que as

(1) *O selvagem*, cit., 147 e 148. — “Aliás (nota Gilberto Freire, *l. c.*, 102 e 103) o intercuro sexual entre os indígenas desta parte da América não se processava tão à solta e sem restrições como Vespúcio dá a entender; nem era a vida entre eles a orgia sem fim entrevista pelos primeiros viajantes e missionários. A laxidão, a licença sexual, a libertinagem, observa Fehlinger que não se encontra em nenhum povo primitivo: e Baker salienta a inocência de certos costumes — como o de oferta de mulheres ao hóspede — praticados sem outro intuito senão o de hospitalidade. O que desfigura esses costumes é a má interpretação dos observadores superficiais”.

(2) *Cartas Avulsas*, cit., 341.

mulheres fôsem surpreendidas por alguma cilada dos contrários; ao tornarem, porém, da jornada, invertiam-se os papéis, isto é, as mulheres marchavam à frente do bando para que pudessem mais fâcilmente acolher-se à taba, em caso de acometimento do inimigo.

Quando tratámos da covada, tivemos ocasião de mostrar qual era o pensamento dos tupinambás relativamente ao fenómeno conceptual: *só os pais tinham parte nos filhos*, para usarmos de uma frase de Anchieta, “porque vigorava a idéia da nulidade da fêmea na procriação, exatamente como a da terra no processo vegetativo”. Esse pensamento formava a base do sistema parental dos nossos índios. De acôrdo com tal sistema, o irmão mais velho paterno, ou parente agnático mais próximo, era obrigado a casar com a viúva (1) (o levirato existia também entre muitas outras tribus túpicas, como os maués e os mandurucús), e, herdando os poderes do morto, tomava à sua tutela os sobrinhos (êstes chamam-lhe de pai); o irmão da viúva, porém, casava com a sobrinha (“e quando a mãe da moça não tem irmão, pertence-lhe por marido o parente mais chegado da parte de sua mãe; e, se não quer casar com esta sobrinha, não tolherá a ninguém dormir com ela, e depois lhe dá o marido que lhe vem à vontade”).

Lévy-Bruhl fez interessante estudo a respeito da *família classificadora*, de tão vasta distribuição geográfica (América em geral, Austrália, Melanésia, Papuásia, Africa austral e equatorial, Sibéria,

(1) Sôbre o sistema parental dos tupís do litoral brasileiro (oriente, nordeste), cf.: G. S. de Sousa, l. c., 316 e 317; Nóbrega, l. c., 148; fr. V. do Salvador, l. c., 57; Anchieta, l. c., 330, 452 e 453; E'vreux, l. c., 84 e seg.; S' de Vasconcelos, p. 56 do *Liv. Pri. das Noticias*. — A propósito da quasi identidade dos irmãos, entre os povos de civilização elementar, cf. Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, cit., 99 e seg.

etc.) (1). Uma das principais características da família classificadora consiste em que a unidade social não é o indivíduo, mas o grupo. Todos os membros da mesma geração, no interior do grupo familiar, chamam de pai e de mãe a todos aqueles que formam a geração subsequente. Em numerosas sociedades elementares, como notou J. Baker (2), não existe palavra especial para *pai* e *mãe*. Esse sistema, no dizer de Thurnwald (3), acha-se tão ligado à mentalidade de certos povos atrasados, que vai influir em todas as atividades do grupo. Assim, entre os banaros (Nova-Guiné), as expressões numéricas baseiam-se em figuras que representam coleções de coisas, tais como, balaios cheios, mática de lobos, etc. O sistema classificador reflete, dêsse modo, uma mentalidade presa ao concreto e alheia a qualquer abstração especulativa.

Entre os tupís do nosso litoral vamos encontrar vestígios do sistema classificador, complicado pela distinção dos dois ramos parentais, o agnático e o uterino. Os tupinambás (diz Anchieta (4) "todos os filhos e filhas de irmãos têm por filhos e assim os chamam; e desta maneira um homem de cincoenta anos chama pai a um menino de um dia, por ser irmão de seu pai". A base do sistema classificador pode variar, de tribo em tribo. Um exemplo típico é o dos tapirapés, que se subdividem em agrupamentos chamados por H. Baldus de "clans ou grupos e comer" (5). Os membros pertencentes ao mesmo grupo consideram-se uns aos

(1) *L'âme primitive*, cit., 83 e seg.

(2) *Apud* Gilberto Freire, l. c., 104.

(3) Cit. por Lévy-Bruhl *ib.*

(4) L. c., 329. Cf. G. S. de Sousa l. c., 317.

(5) "Ligeiras notas sobre os índios tapirapés", cit., 19.

outros como irmãos. Essas associações têm por fim a repartição da caça, ou da colheita, "grande demais para uma família só e pequena demais para a tribo inteira".

Segundo a maioria dos autores que estudaram a vida social dos botocudos (1), êsses aborígenes eram em regra monógamos, embora pudessem ter tantas mulheres quanto estivesse ao seu alcance nutrir. O casamento, para as mulheres, tinha lugar em idade bem juvenil, embora, de-fato, só se realizasse o ato sexual após a puberdade; em caso de divórcio, as crianças, durante a primeira infância, permaneciam em poder da mãe. Apesar da frouxidão dos laços matrimoniais, os maridos eram ciosos das suas mulheres e não hesitavam em castigá-las quando as mesmas caíam em adultério.

A poligamia facultativa existia também entre os puris, os coroados e, sobretudo, entre os caingangues e os aveicomos (2). Simoens da Silva diz claramente a propósito dos caingangues: "São polígamos por princípio, obedecendo, no entretanto, a determinadas regras, das quais salienta a de *quanto mais valente for o índio, maior número de mulheres pode possuir...* São, por sua vez, muitíssimo zelosos, melhor dizer logo, ciumentos das suas mulheres, o que não impede de, uma vez ou outra, haver desvios delas e, por tal motivo, travam-se lutas sangrentas, de grande ferocidade, entre os donos das mesmas e seus sedutores".

Os tapuias do nordeste eram igualmente polígamos. A mulher adúltera era batida e expulsa do

(1) Cf. Tschudi, l. c., II, 283; Wied-Newied, l. c., II, 38 e 163.

(2) Eschwege, l. c., I, 200; J. Maria de Paula, l. c., 125; A. d'E. Tournay, l. c. 579; Simoens da Silva, *A tribo caingangue*, cit., 14 e 15.

lar, ou até morta, se apanhada em flagrante (1). Fr. Rafael de Taggia (2) afirma que o divórcio e a poligamia existiam entre os chavantes e cherentes. Sobre a família cherente, ou acuen, assim diz Urbino Viana (3) "A família indígena acuen é constituída em patriarcado rudimentar. Pais, filhos, netos, irmãos, sobrinhos e primos; sendo os de segundo grau considerados primos dos de terceiros, porém sobrinhos dos carnais ou de primeiro grau. Quem é moço respeita ao velho, como se fôra seu ascendente, mantendo-se maior a hierarquia masculina que a feminina: o filho é do pai; a filha é da mãe, que a educa nos trabalhos domésticos da tribo e pelo exemplo na obediência ao homem, que tem, como pai, ação para concedê-la em casamento, quando solicitada, e lhe apraz. Este direito é extensivo ao conselho de família, que vota o pedido, aceitando ou recusando o noivo; votando preponderantemente o pai e talvez mesmo o chefe da aldeia... A vida marital, em poligamia a princípio, é, atualmente, monogâmica. Alguns índios, porém, vimos com mais de uma mulher; não dando mais importância a uma que a outra, que, em geral, vivem na maior harmonia. A união sexual, — o casamento da aldeia, como dizem, — é resolvido quando o macho, em todo o seu vigor viril, está apto para a procriação. Esta idade, eles a consideram dos vinte e cinco anos em diante; até aí o moço é criado com o máximo cuidado, o que se não dispensa à mulher... Há casamentos, quando a noiva ainda está bem criança: cinco e seis

(1) Barleaus, l. c., 253. Cf. Zacarias Wagner, l. c., 186 e seg. e E. Herckmans, l. c., 283.

(2) L. c., 121. Ao contrário do que afirmam Max Schmitz (l. c., 240) e Couto de Magalhães (*Viagem ao Araguaia*, cit., 136).

(3) L. c., 39 e seg.

anos. O noivo espera que a escolhida chegue à puberdade, para a receber como mulher; tomando, desde a época dos desposórios, o encargo de prover a alimentação e vestuário da sua futura mulher, que somente assume esta função, quando visitada dos catamênios. A mulher respeita ao marido e lhe obedece em tudo, mesmo no mercado de seu corpo, pois todos consideram a mulher posse legítima do marido, que a castiga, às vezes, severamente, pela menor falta, sem protesto dos pais ou parentes.... A moral na família é muito especiosa: o marido *fecha os olhos* quando as infidelidades da mulher lhe rendem qualquer coisa, e castiga-a *por ciúmes*, se os favores amorosos que ela dispensa são gratuitos, ou somente ela é que é a aquinhoadá". Os atuais craôs de Indianópolis (Goiaz) são manógamos e punem o adultério.

Os camacãs podem, ao contrário, possuir numerosas mulheres. O explorador francês J. B. Douville acrescenta porém: "*Les autres deviennent jaloux, complotent contre lui et lui décochent une flèche à la première occasion; mais il peut en changer continuellement sans courir aucun risque. La raison de l'envie des autres est bien simple: le nombre des femmes est assez limité et, paraît-il, moindre que celui des hommes*" (1).

Pouco sabemos a respeito do sistema parental dos gês. Manizer (2) diz-nos, todavia, que os primos e irmãos do mesmo pai possuem, entre os botocudos, idênticos nomes. *Idem* a sobrinha e a enteada.

O tio paterno e a tia materna designam-se pela adjunção, respetivamente, da partícula *nu* e

(1) *Ib.*, 264.

(2) *L. c.*, 262.

na às palavras denominativas de pai e mãe. Os caingangues consideram os sobrinhos como filhos e os primos como irmãos.

O parto e os fatos de interesse para a vida e o crescimento dos infantes são assuntos, naturalmente, relacionados com a organização familiar, ou regime geneonômico; já tivemos ocasião de tratar do assunto nos capítulos anteriores.

O leite materno era o principal alimento da criança tupinambá, assim como o milho assado, mastigado pela mãe, reduzido a bolo, pôsto na boca dos latentes “como costumam fazer os pássaros com a sua prole, isto é, passando de boca e boca” (1). O período da gestação, em geral, prolongava-se por muito tempo. “As mães dão de mamar aos filhos sete ou oito anos (escreve fr. Vicente do Salvador), se tantos estão sem tornar a parir, e todo êste tempo os trazem ao colo ora ela, ora os maridos, principalmente quando vão às suas roças” (2). Algumas vezes, adicionavam ao leite “farinhas mastigadas e carnes mui tenras”, ou mesmo frutas (3). O instrumento de transporte consistia em uma espécie de rêde (tipóia), onde a criança ficava presa, com as pernas escanchadas nos quadris maternos. Chegadas à roça, as cunhãs punham os pequerruchos, nuzinhos, na areia, onde permaneciam mudos e quietos, “ainda que o ardor do sol lhes dê no rosto ou no corpo”.

A educação dos varões estava a cargo do pai; a das fêmeas aos cuidados maternos. Logo que começavam a andar, os meninos iniciavam-se

(1) Evreux, l. c., 72.

(2) L. c., 58. Cf. G. S. de Sousa, l. c., 314; Teschauer, l. c., 199; Gandavo, l. c., 129.

(3) Léry, l. c., 295. Cf. Abbeville, l. c., 327; Thevet, *Les Singularitez*, cit., 213.

nos segredos da fabricação e manejo das armas, ao passo que as meninas aprendiam a fiar algodão, a entrançar rêdes, a tecer nastros ou a ocupar-se dos cuidados caseiros. Não existiam as sanções exteriores. Se as crianças não queriam aprender o ofício, não as constrangiam a isso. Também não as castigavam por nenhuma falta (1). Referindo-se aos guaranis, escreve o p. Teschauer: "Castigo corporal como corretivo educativo era inteiramente desconhecido, e só com muita dificuldade conseguiu o venerável Roque Gonzales introduzi-lo nas primeiras reduções". "As crianças (observa H. Baldus, em seu estudo sôbre os tapirapés), aprendem brincando aquilo que é o trabalho dos adultos. O menino de três anos já tem um pequeno arco com flechas, cujo tamanho corresponde ao tamanho do dono. A menina de três anos já possui uma pequena peneira, cujo tamanho corresponde ao tamanho da dona. Assim, os dois vão pescar como um casal adulto, o pequeno homem flechando os peixes, a pequena mulher recolhendo-os na peneira. Naturalmente, o tamanho destes peixes corresponde também ao tamanho destes pescadores. Voltando a casa, põem-se os peixinhos na braza assando-os. Segue a comida e com esta a prova de que os tapirapés de três anos já sabem tratar da vida. Crescendo, menino e menina, crescem arco e peneira também.... E assim acontece com todas as outras armas e com todos os utensílios.... Este abismo divisório entre crianças e adultos, que é a maior prova da incapacidade pedagógica dos chamados povos civilizados, não existe nos chamados povos

(1) Fr. V. do Salvador, *l. c.*, 59; G. S. de Sousa, *l. c.*, 314; Gandavo, *l. c.*, 129; Abbeville *l. c.*, 329. — Cf. ainda o que diz Roquette-Pinto a propósito dos nambiquaras (*Rondônia, cit.*, 253).

primitivos. Na educação das crianças duma tribo de índios, tudo é o exemplo, e o bom exemplo é o princípio da autoridade. Além disso, um pai índio nunca diz ao filho, como os nossos pais costumam dizer-nos, — *isso é coisa de gente grande que você não pode entender*, — destruindo, assim, a confiança com que o menino tentava procurar o amigo mais instruído”. “É agradável (acrescenta outro observador, e, dessa vez, o padre Abbeville) o ver-se meninos mergulhados na água até a cintura com seus arcos e flechas nas mãos, ferindo e trespassando peixes com tal destreza, que êles, assim atravessados, embora todos os esforços, não podem ir para o fundo em razão da flecha, que lhe penetrou no corpo. Nadam então os meninos, ainda que tenham os arcos nas mãos, e vão buscá-lo. É êste o principal serviço dos meninos e por longas horas, e assim apanham muito peixe” (1).

Essa educação progressiva e integral era apenas interrompida por algumas práticas abusivas próprias da mentalidade mística dos selvagens (2). Frank Clarence Spencer, p. e., citado por Gilberto Freire (3), encontrou entre os *pueblos* danças má-

(1) L. c., 355.

(2) *The so-called backward races have proved themselves to be educationists, teachers, psychologists and disciplinarians of no mean order; though they have graduated only in the academy of nature, whose school-master is a stern discipline of natural consequences. In every point of our chapters dealing with maternity and child welfare; the utilitarian value of play; preparation of boys and girls for adult life; recognition and utilisation of special ability; and the formative value of moral stories, religious ideas, and disciplinary object lessons; the educationist of to-day may profit by the mistakes of primitive man, while at the same time he may find ideals worthy of emulation*” (W. D. Hambly, *Origins of education among primitive peoples*, 401. Londres, 1926).

(3) L. c., 145. — A obra de F. C. Spencer intitula-se “Education of the Pueblo Child”, em *Columbia University Contributions to Philosophy, Psychology and Education*, VII, n. 1. Nova-York, 1899. Gilberto Freyre cita, ainda, duas importantes obras relativas à vida infantil das meríndias: a de T. E. Stevenson (“The Religious Life of the Zuffi Child”, em *Bureau of Ethnology Report*, V. Washington) e a de Alexandre Francis Chamberlain (*The Child and Childhood in Folk-Thought*, Nova-York, 1896). A essas referências, podemos acrescentar ainda as seguintes monografias: B. Malinowski, *The Family among the Australian*

gicas destinadas a incutir obediência e temor em relação aos mais velhos. É com relutância que aceitamos a informação de Hans Staden, relativa a certo cacique tupinambá, o qual indo pela manhã visitar as cabanas, riscava as pernas das crianças com um dente afiado de peixe, "só para lhes fazer mêdo".

O castigo também não existia entre os cainganges (bugres-botocudos de Santa-Catarina): nem as próprias mães podiam bater nas crianças. O mesmo diremos dos cherentes. Os tapuiainhos do nordeste brasileiro (observa E. Herckmans) "começam a andar quando têm nove a dez semanas e, o que é mais para admirar, lançam-se então na água para aprender a nadar, pois entre êles não se acha um só, seja homem ou mulher, que não saiba nadar com perfeição". Todos os viajantes que tiveram oportunidade de estudar a vida dos gês (A. de Saint-Hilaire, Manizer, M. de Wied-Neuwied, etc.) afirmam que os mesmos tratavam brandamente as crianças e só por exceção batiam-nas. É verdade que os botocudos traficavam com os filhos, mas na persuasão de que êstes tornariam, depois, cobertos de riquezas adquiridas no trato com os homens brancos.

No dizer de Roquette-Pinto, o "tipo mais completo de família índia foi realizado pelos tupis primitivos". A vida dos homens dividia-se em seis *idades*, que formavam verdadeiras classes. A primeira idade terminava no momento em que a criança ensaiava os primeiros passos (era a época da vida quasi toda presa á tipóia); a segunda aos

Aborigenes, Londres, 1913; W. H. Furness, *Home Life of Borneo Head Hunters*, Filadélfia, 1902; W. D. Hambly, ob. acima citada.

sete ou oito anos (tempo da iniciação do culumí-mirim no manejo do arco e da flecha e no qual êste trocava, pouco a pouco, o leite pela alimentação dos adultos); a terceira aos quinze anos (período do aprendizado do culumí, o qual, abandonando o regaço materno, acompanhava os maiores nas atividades relacionadas com a caça e a pesca); a quarta aos vinte e cinco anos (nesse espaço de tempo o culumí-uaçú aprendia a remar, fabricava armas, servia os anciãos quando êstes se achavam reunidos no carpe e adquiria todos os segredos da ciência de pescar e caçar); a quinta aos quarenta anos (idade dos guerreiros e dos chefes-de-família, de onde saíam, depois, os morubixabas). Os varões maiores de quarenta anos constituíam a sexta e última classe, a mais honrada e mais cheia de privilégios: era a idade dos velhos, dos pagés, dos conselheiros e dos "caciques prudentes". A vida das mulheres, do mesmo modo, também estava dividida em vários períodos. Na primeira idade não havia distinção para os dois sexos; na segunda, que terminava aos sete anos, iniciava a menina o seu aprendizado de fiandeira, de tecelã e de oleira, ou mesmo procurava auxiliar a mãe nos misteres domésticos; na terceira, dos sete e aos quinze anos, adquiria todos os conhecimentos técnicos de uma dona de casa, isto é, fiava o algodão, tecia as rêdes, entrançava as embiras, semeava e plantava as roças, fazia a farinha, cozia os vinhos, etc. ("neste tempo ordinariamente perdem, por suas loucas fantasias, o que êste sexo tem de mais caro"); na quarta idade, que decorria entre os quinze e os vinte e cinco anos, escolhia marido, a quem acompanhava daí em diante; na quinta idade,

- compreendida no período que vai dos vinte e cinco anos aos quarenta anos, entrava na classe das cunhãs, ou seja, das mulheres em todo o vigor e fôrça; na sexta e última idade, crescia o seu prestígio social: tocava-lhe presidir à fabricação do cauim, tinha lugar distinto na *casa-grande*, preparava o cadáver do escravo sacrificado no ritual canibalesco, participava do tratamento dos enfermos e incumbia-se da saudação lacrimosa e de numerosos atos das cerimônias funerárias.

2. A organização política

Os cronistas clássicos, que estudaram a vida dos índios da costa brasileira, espalharam, em sua maioria, a notícia de que os nossos selvicolas não tinham “fê, nem lei, nem rei”. Ora, já vimos quanto era complexa a concepção religiosa dos ameríndios; o mesmo podemos dizer em relação à sua estrutura social ou política (1).

Em geral, os anciãos ou os mais velhos exerciam uma espécie de hegemonia sôbre a coletividade (2).

Êsses eram, quasi sempre, os patriarcas, isto é, os chefes-de-família da aldeia. Havia, não

(1) Sôbre o assunto, cf.: Abbeville, *l. c.*, 380; Fernandes Gama, *l. c.*, I, 34; Staden, *l. c.*, 144; Max Schmidt, *l. c.*, 229 e seg.; Loreto Couto, *l. c.*, 43 e 61; Gandavo, *l. c.*, 125; G. S. de Sousa, *l. c.*, 325 e 326; C. de Magalhães, *Viagem ao Araguaia*, cit., 106; E'vreux, *l. c.*, 38.

(2) Em quasi todas as tribus em estado de civilização elementar existe supersticioso respeito pelos velhos. Ao passo que a criança, antes de atingir a puberdade ou ser iniciada, só indiretamente pertence ao grupo social, os maiores e os velhos estão nêle totalmente integrados. Como observa Lévy-Bruhl. “*la vie normale d'un individu n'est donc pas figurée par une courbe, ascendante pendant la jeunesse, qui atteindrait son sommet dans l'âge mûr, et redescendrait ensuite pendant la vieillesse. Aux yeux de ces primitifs, c'est à l'âge le plus avancé que correspondrait le point le plus haut*” (*L'âme primitive*, cit., 268 e 269).



O conselho dos anciãos ou principais da aldeia (segundo H. Staden).

obstante, em cada maloca um principal: quando algum deles se distinguia dos demais, por suas bravuras e proezas bélicas, por suas qualidades de caçador, por ter maior número de mulheres, — ocupava naturalmente o lugar de *morubixaba*. O morubixaba, cargo geralmente hereditário (1), representava a comunidade nas relações internacionais da taba.

(1) *Tuxaua*, chefe, maioral, significa, "quem tem o sangue, é do sangue" (Stradelli, l. c., 683).

“Serve o chefe somente para orientá-los com seu parecer (diz Abbeville), principalmente nas assembléias gerais, que fazem todas as noites no meio de suas habitações. Depois de accenderem bom fogo, que lhes serve de candeia e para acender seu cachimbo, arma aí suas rêdes de algodão, e deitados cada um com seu cachimbo na mão principiam a orar contando o que se passou naquele dia, e lembrando-se do que deviam fazer no dia seguinte a favor da paz ou da guerra, ou para receber seus amigos, ou ir ao encontro de seus inimigos, ou para outro qualquer negócio urgente, conforme as ordens do chefe, observadas à risca”. Os conselheiros acocoravam-se em redor do terceiro, falando cada qual de per si; a “cangoeira”, servida por um mancebo primeiramente ao morubixaba, passava, em seguida, para as mãos dos que não possuíam semelhante instrumento de fumar. Não eram tão nominais ou simples, porém, como julgava o padre Abbeville, as funções e atributos do principal. Além do direito de convocar a assembléia dos maiores, incumbia-lhe a representação externa, os encargos de hospedar os enviados das tribus vizinhas, a direção do plantio, a organização das caçadas ou pescarias, a escolha dos acampamentos, o julgamento das controvérsias e, em caso de guerra, o poder de vida e morte sôbre os súditos. As dissensões, com ferimentos e ofensas físicas, não eram freqüentes entre os membros da mesma coletividade, mas, quando isso ocorria, os nossos índios empregavam a pena de talião: “Se alguém é ferido por outrem e o ofensor é preso, recebe dos parentes próximos do ofendido igual ofensa no mesmo lu-

gar do corpo; e, se se segue morte, ou se o ofendido morre imediatamente, os parentes do defunto tiram a vida ao assassino" (1). E constituia ainda um dos atributos do principal permitir a aplicação da pena máxima, nos casos em que havia homicídio.

Respeitavam-no, em regra, cegamente. Os principais (diz o padre Yves d'Évreux) "trabalham tanto quanto os seus subordinados de menor representação, porém o serviço está bem regulado, porque ao romper do dia levantam-se, almoçam, e depois vão, êles, mulher e filhos, conjuntamente, alegres e risonhos, cantando, trabalhar em suas roças, e, quando o sol principia a chegar ao seu maior auge de calor, que é perto das dez horas, deixam a lida, vão comer e dormir, e, duas horas depois do meio-dia, quando o sol principia a declinar, voltam outra vez ao trabalho, onde se conservam até o anoitecer".

No nordeste brasileiro, o cacique, segundo Fernandes Gama, distinguia-se por um colar de conchas. Métraux inclina-se a acreditar que os cetros emplumados dos mundurucús, dos maués e dos apiacás são, antes, acessórios do ritual coreográfico dos tupí-guaranis (2). Os morubixabas tupinambás, em geral, distinguiram-se dos demais pelo número e tamanho dos colares, pelo uso dos tembetás verdes e pela riqueza dos ornamentos plumários (3).

(1) Léry, *l. c.*, 299. — A pena de talião está ligada à necessidade de uma contra-ação igual e semelhante à ação. Quando o selvagem sofre qualquer lesão, sente-se imediatamente exposto às más influências. Ameaças ocultas pesam-lhe na cabeça. Para afastar a má influência, faz-se necessário neutralizá-las e esse resultado só se obtém à custa de uma ação semelhante ou reversiva (Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature*, cit., 502 e 503).

(2) *La civ. matérielle*, cit., 266.

(3) Staden, *l. c.*, 77.

C. Teschauer, ao estudar a organização social dos guaranis, escreve: "os morubixabas se sustentavam de quanto os seus traziam da caça ou pesca, comiam quasi sempre à parte e encostados; os demais comiam da gamela em comum e de côcoras. Havia entre os da mesma tribu verdadeiro comunismo. Nenhum comia ou bebia sem repartir com os demais. Não conheciam a propriedade de terras ou de bens de raiz. Neste ponto eram iguais aos antigos germanos. E se lhes tivessem perguntado a quem consideravam senhor da sua terra, ter-lhes-ia parecido tão absurda semelhante pergunta como esta outra, quem era o proprietário da sua atmosfera" (1). Convém notar, entretanto, que há engano, por parte dêsse autor, quando afirma êste que os morubixabas se sustentavam do labor de seus súditos. O que ocorria entre os guaranis, como entre os demais indígenas do mesmo grupo cultural-lingüístico, era que os caçadores e pescadores costumavam presentear o chefe com parte do produto de suas operações cinegéticas (2). A mesa do principal, ordinariamente "franca", exigia, por isso, maiores plantações; tinha êste, demais, o hábito de mandar preparar um "cauim geral", de que todos compartilhavam por um ou dois dias na roça do anfitrião, indo depois beber alegremente "na casa daquele para quem trabalharam" (3).

Também o regime comunista, de que nos falamos vários autores (4), deve ser considerado em

(1) *L. c.*, 202 e 203.

(2) *G. S. de Sousa, l. c.*, 321.

(3) *E'vereux, l. c.*, 38.

(4) *Nóbrega, l. c.* 100; *Gandavo, l. c.* 127; *Cartas Avulsas, cit.*, 105 *Anchieta, l. c.*, 434; etc.

suas devidas proporções. “A respeito de campos e terras (observa Léry), cada pai de família tem algumas geiras separadas, que escolhe ou quer para sua comodidade, e para fazer suas roças, e plantar mandioca e outras raízes”. Em casos especiais, duas ou mais famílias associavam-se, formando grupos econômicos, como acontece entre os tapirapés. O roçado era comum ao grupo e, do mesmo modo, toda a veação, que vinha a cair nas mãos dos seus membros. Na maloca, cada família tinha direito, ainda, a um lanço, marcado por tirantes. Objetos de propriedade doméstica eram também as rêdes, as louças da cozinha, as tintas, os utensílios da indústria de fiação e tecelagem; a propriedade privada ou individual existia em relação às armas e adornos, os quais acompanhavam o dono à sua derradeira morada. A aquisição operava-se, como nota Max Schmidt, pela confecção e preparo das coisas (1). Consideravam-se comuns as cabanas (*tacanas*) destinadas aos negócios públicos ou às cerimônias religiosas.

Aos tupi-guaranis não faltava um forte espírito de sociabilidade. Além de hospitaleiros, praticavam êsses indígenas vários desportos públicos. Por uma passagem de Cardim, subentende-se que os índios do litoral brasileiro conheciam jogos, nos quais imitavam “muitos gêneros de pássaros”. Os itatins davam-se a um esporte semelhante ao usado pelos tapuias nordestinos (transportar, em carreira, grossos toros de pau). Os jogos de bola eram usados pelos oiampís e pelos omáguas.

(1) L. c. 247. — Entre os camacãs, os frutos pertenciam àquele que plantava o vegetal, pelo menos a primeira safra. « *Les patates ont toujours un maître, ainsi que le maïs et les haricots, car il faut toujours les semer* » (Métraux, « Les Indiens Kamakan », cit., 261 e 262).

A divisão sexual do trabalho era um dos aspectos da organização política da aldeia. O homem erige as ocas, constrói as embarcações, derruba a lenha, faz o fogo com os seus primitivos instrumentos ignígenos, roça e queima o mato, caça, pesca, colhe o mel e fabrica as armas e instrumentos destinados à guerra ou às suas atividades econômicas; a mulher planta o roçado, colhe o amendoim, as frutas, as raízes, cria e educa os filhos, cuida de trazer água do rio, coze os cereais e legumes, moqueia a carne, toma conta dos xerimbabos, dissolve as tintas, encarrega-se dos adornos pictóricos, faz o sabão, torra a farinha, assa os inhames, apanha os ovos no mato, fabrica as bebidas e os narcóticos, fia o algodão, tece a rêde, trança os balaios, confecciona os enfeites, amolda a louça, arma os petrechos de cozinha e encarrega-se de numerosos outros serviços (a saber, epilar, pintar, tatuar os parentes; carpir os visitantes; amortilhar os defuntos). A divisão do trabalho era tão severa que, hoje, entre os tapirapés, o homem solteiro, por não poder cozinhar, “depende da misericórdia dos outros para comer qualquer coisa cozida” (1). Nóbrega afirma que foi forçado a permitir que os índios escravos, que trabalhavam nas fundações jesuíticas da Baía (meados do século XVI), tomassem mancebas, “porque doutra maneira não se pode ter roças nesta terra” (2). Lévy-Bruhl, apoiado nas observações do padre Gumilla, de C. Spiess e de Karsten, chega à conclusão de que, se as mulheres são encarregadas dos labores agrícolas, *é porque representam, no grupo social, o princípio*

(1) H. Baldus, “Ligeiras notas sobre os índios tapirapés”, cit., 20.

(2) L. c., 139.

da fecundação (1). Müller-Lyer vê no trabalho agrário feminino uma das causas da sua inferioridade social (2).

* * *

São muitos, escassos os dados a respeito da organização social dos gês (3). “Esta nação (diz Herckmans, referindo-se aos tapuias do nordeste brasileiro) é mui submissa ao seu chefe e inteiramente obediente às suas ordens, sobretudo quando saem com êle a combater o inimigo; então o rei deve ir adiante e tem grande autoridade, mas quando se acha em casa ou longe dos inimigos, não é tão honrado. Como êste povo anda nu, segundo ficou dito, não se pode distinguir o rei e os maiores senhores pela excelência dos vestidos, mas sômente pelo cabelo e pelas unhas dos dedos. O cabelo do rei é cortado na cabeça como uma coroa, e em ambos os polegares êle traz as unhas compridas, o que, fora dele, ninguém mais pode trazer. Os seus amigos e capitães têm as unhas compridas em todos os dedos, exceto nos polegares, cujas unhas cortam rente para não minuar a honra do rei”. Ao ser eleito, o cacique tapuia era unguido de bálsamo e recebia, nessa ocasião, uma coroa de plumas (“*coronam ex pulcherimus plumis*”). Cabia-lhe, de manhã e à tarde, orientar os trabalhos que interessassem a economia do grupo.

(1) *La mentalité primitive*, 361 e seg.

(2) *L. c.*, 88.

(3) Cf.: Herckmans, *l. c.*, 281; Barlaeus, *l. c.*, 250 e 256; Ploetz, *l. c.*, 194 e seg.; H. v. Ihering, “Os botocudos do rio Doce”, cit., 41 e 46; Saint-Hilaire, *Voyage*, II, 44 e II, 158 e seg.; T. Sampaio, “Os craós do rio Preto”, cit., 154 e seg.; Urbino Viana, *l. c.*, 39 e seg.; Wied-Neuwied, *l. c.*, II, 222 e seg. J. M. de Paula, “Memória sobre os botocudos do Paraná”, cit., 126 e seg.; Manizer, *l. c.*, 250 e seg.; Métraux, “Les Indiens Kamakan”, cit., 274 e seg.; Ambrosetti, “Los indios Kaingángues”, cit., 343 e seg.

A unidade social entre os botocudos é o grupo; as operações cinegéticas são, quasi sempre, coletivas; a caça, ou pescado, do mesmo modo, reparte-se igualmente por todos os membros da comunidade. Quando os alimentos rareiam, dá-se amiüdadamente a secessão do grupo. O cargo de chefe jãmais se transmite por hereditariedade. Nem sempre se distingue o mesmo dos súditos por nenhum sinal, a não ser, às vezes, uma faixa frontal de palha entrançada, mas a autoridade do cacique raras vezes tem ocasião de manifestar-se, devido à coesão e disciplina dos membros da sociedade. Os aveicomas, do mesmo modo, distribuem equitativamente o produto da caça ou da pesca. Entre os craôs de Indianopolis, o chefe é escolhido por voto de toda a população (homens e mulheres) e seu poder só desaparece com a decrepitude. "Campeiros e nômaes, os craôs (refere-se Teodoro Sampaio aos do rio Preto) estão sempre em marchas guerreiras ou venatórias. Quando viajam, de maravilha sucede pernovernarem durante noites seguidas no mesmo lugar. A sua ordem de marcha é por colunas sucessivas, com que observam tática muito prudente, saindo na frente, logo ao amanhecer, a coluna dos mancebos, formando a vanguarda e batendo a região, para o que, a certa distância, se divide em duas ou três escoltas, colhendo frutos, caçando e descobrindo os caminhos, até de novo se reünirem em ponto de antemão indicado. O bando de mulheres põe-se em marcha depois do nascer do sol e vai escoltado por veteranos, que seguem em sua guarda, corrigendo êlas os filhos às costas, suspensos em tipóias ou tiras largas, tecidas com a folha do burití, e bem assim os toscos utensílios: cabaços para

água, esteiras para dormir, pilões em que pisam o côco para fazerem leite, cuias para beber água, alguidares ou panelas de barro em que conduzem, com muito zêlo, o fogo... A marcha de um dia dura sem interrupção até as cinco horas da tarde, viajando-se assim cêrca de três ou quatro milhas até o lugar de pernoitar que, de ordinário, fica à beira de algum mato ou capoeira para o fim de facilitar a defesa e dar esconderijo em caso de perigo, e também junto de algum regato, em que se abastecem de água e se banham. As mulheres chegam primeiro ao pouso, e tão depressa chegam como vão limpando o terreno oitenta e cem braças, conforme o número das famílias; enchem de água as vasilhas, apanham lenha e colhem folhas de burití para fazerem os seus ranchos. Chegam então os mancebos, mais ou menos carregados, segundo a fartura daquele dia, e entregam aos seus a parte que lhes cabe da veação e das frutas colhidas na travessia. Aceso o fogo, cuidam então as mulheres de preparar a ceia, que dura quasi sempre até alta noite”.

Ao citar o trecho, em que o ilustre etnógrafo baiano descreve as expedições venatórias dos craôs, tivemos em vista dar uma idéia da divisão do trabalho entre os gês. Esse aspeto da organização social dos tapuias em pouco differia da dos tupí-guaranis. “A mulher selvagem acuen (observa Urbino Viana) é, como em toda familia aborigene, na casa, quem mais trabalha. Sòmente não vai à caça; porém tudo está sôbre seus ombros: a criação dos filhos, a ajuda do marido na roça, o preparar das caças e pescados, a bebida, tudo, enfim, de que precisar a familia”. A propósito desse grupo cultural-lingüístico, convém notar

que a autoridade do tuichaua cherente estava limitada por um conselho de maiores: bastava um voto discordante para invalidar qualquer deliberação ou proposta.

Os morubixabas camacãs usam um bastão pontagudo, de madeira rubra. Entre os coroados, a autonomia do chefe parece ser apenas nominal, pelo menos durante os tempos normais.

As noções políticas dos gês manifestam-se, ainda, na vingança do sângue e no direito das fronteiras. Quando um craô cometia algum furto ou assassinio, o cacique limitava-se a entregar o culpado às partes ofendidas. "Se o delinqüente roubou, elas o espancam muito a seu gôsto; se matou, também o matam, mas isso sem tormentos nem requintes de crueldade, descarregando-lhe na cabeça certo golpe, que lhe deita os miolos de fora". A pena de talião existia também entre os camacãs. Na hipótese de criminoso subtrair-se à vingança dos parentes, a punição podia recair em qualquer membro do grupo a que particularmente pertencia o culpado. Quanto à noção das fronteiras, escreve A. de Saint-Hilaire: "*Chaque capitaine des Botokudo s'attribue une certaine étendue de forêts pour y chasser et y cueillir des fruits. Il ne souffre point que des individus appartenant à d'autres nations apparaissent sur son domaine, et dans le temps de la maturité des fruits, il envoie des hommes sur ses frontières pour observer si elles ne sont point passées par ses voisins*" (1).

Os gês conheciam, também, os jogos sociais. Os caingangues, p. e., praticavam o "kandjire", — esporte de combate simulado, no qual os con-

(1) Sobre a propriedade do sólo, ou do território de caça, cf. M. Alejo Vignati, l. c., 80 e 81.

tendores dispunham de uma única arma (os cacetes). Algumas vezes, como entre os aveicomas, os porretes eram substituídos por pedras. Os boto-cudos possuíam um jôgo, que consistia em atirar-se mutuamente uma bola, fabricada com pele da preguiça.

O jôgo característico dos gês, entretanto, era a *corrida dos toros* (tapuias do nordeste, camacãs, caiapós, apinagês, itatins, etc.).

3. A língua e outras aquisições culturais

Todos os jesuítas e escritores, que tiveram necessidade de entrar em contacto com os aborígenes do litoral brasileiro, são unânimes em afirmar que a língua dos tupi-guaranis “é delicada, copiosa e elegante”, com “muitas composições” e maior número de “síncopas” que a dos gregos (1). Muito semelhante ao biscainho, na expressão de Nóbrega (2), “e de alguns vocábulos mais abundante que o nosso português”, o idioma dêsse grande grupo cultural-lingüístico estava subdividido em vários dialetos.

Ao estudar a mentalidade dos grupos sociais atrasados, em relação com a língua falada, verificou Lévy-Bruhl que, entre os índios poncas (América-do-Norte) o verbo muda de forma por flexão e por incorporação de partículas, quando quer designar a pessoa, o número, o caso, o gênero, etc. Por outro lado, se algum dêsse índios

(1) Anchieta, *l. c.*, 433, Cf. Cardim, *l. c.*, 194; Teschauer, *l. c.*, 112 e 113; Loreto Couto, *l. c.*, 48.

(2) *L. c.*, 93. — A razão, nota Capistrano de Abreu, é de ordem morfológica, sendo ambas, o euscara e o abanheênga, línguas incorporantes (*Cartas Avulsas*, cit., 54).

quer significar que *tal homem matou um coelho*, a expressão verbal exprime se a ação de matar foi acidental ou propositada, se exercida ou não por intermédio de projéteis e, ao tratar-se realmente de projétil, em que consistia o mesmo (flecha, lança, etc.). Idêntico fato ocorre com o singular e o plural. Na língua dos clamates (ainda na América-do-Norte), *nep*, p. e., tanto significa *mão* como *mãos*. Isso quer dizer que para êsses povos atrasados não existe plural? Aparentemente, sim; mas os clamates obtêm a expressão numérica por procedimentos inteiramente diversos dos nossos, como seja, acrescentar ao termo um pronome indefinido, etc. Se, a julgar pelo exemplo, a mentalidade dos selvagens não usa primariamente o plural, é que essa propriedade não se mostra bastante explícita e não indica as múltiplas modalidades do número. O selvagem tem necessidade de especificar quando se trata de um, dois, três ou mais sujeitos ou objetos, do mesmo modo que precisa exprimir quando os sujeitos ou objetos se acham juntos ou separados. Daí não existir, em regra, termos gerais ou comuns, p. e., para *árvore* ou para *peixe*, mas vocábulos especiais em relação a cada variedade de árvores ou de peixes.

São as *relações espaciais*, sobretudo, que a língua clamate se esforça por exprimir. Como acontece em quasi todas as línguas das sociedades do tipo inferior, os clamates não conhecem o verbo *ser*. Tal verbo é substituído por pronomes demonstrativos verbalizados. De modo geral, as designações concernentes ao tempo manifestam-se por palavras que se aplicam primariamente às relações espaciais. As preposições (ou posposições),

quasi todas, dizem respeito às relações espaciais. Os *advérbios de tempo* originam-se dos *advérbios de lugar*. As dições que indicam a posição, o lugar, o espaço, a distância, o movimento, a forma, os contornos, etc., têm enorme importância para a mentalidade do homem elementar. Essa característica descritiva e plástica das línguas primitivas relaciona-se com a forma particular de abstração e generalização própria da mentalidade *pre-lógica*. O indígena possui, necessariamente, a noção de *mão*, de *pé*, de *cabeça*, etc., mas de um modo tão particularizado que Lévy-Bruhl dá a tais representações o nome de *imagens-conceito*. A *mão*, o *pé*, a *cabeça*, de que fala o homem selvagem, quer dizer o *pé de alguém*, a *mão de alguém*, a *cabeça de alguém*. *Avó, genro, nora*, etc., entre os tupinambás, é sempre *minha avó, tua avó, sua avó, meu genro, teu genro, seu genro, minha nora, tua nora, sua nora*. A abundância das imagens-conceitos acha-se em proporção com o atraso cultural da sociedade: as línguas das coletividades em estado social inferior são pobres de termos genéricos, e, conseqüentemente, ricas de termos específicos.

Vestígios dessa necessidade de representação concreta e do poder descritivo da palavra, vamos encontrar também nas línguas dos indígenas do nordeste. Entre os tupís do Brasil, notou fr. Vicente do Salvador que “o tio irmão do pai tem um nome, e o tio irmão da mãe outro, e alguns vocábulos têm de que não usam senão as fêmeas, e outros que não servem senão aos machos” (1).

O substantivo é extremamente plástico e, em suas composições, forma-se por aglutinação (*ira-*

(1) L. c., 52.

cema = *ira* + *acema*), por juxtaposição (*pirajuba* = *pira* + *juba*) e por sufixação (*caapora* = *caa* + *pora*). De um grande poder descritivo, o nome indica, freqüentemente, o cheiro, a côr e propriedade dos frutos, os aspetos mais notáveis da região, as características das plantas, as vozes das aves, a feição ou índole dos animais. Pode dizer-se que essa categoria gramatical, entre os tupís, tem qualidades pictóricas (*cunhambebe*, língua que corre rasteira, isto é, gago). Ao designar o gênero, não sofre flexão, ao passo que possui tempos, como o verbo. Todas as palavras, com exceção de reduzido número aplicável somente a determinado gênero, são comuns a ambos os sexos; quando se quer determinar que o ser nomeado é masculino ou feminino, pospõem-se ao substantivo; respetivamente, as vozes *apigaua* e *cunhã*. Há porém, certos nomes peculiares ao sexo da pessoa que fala (a saber, *membira*, filho ou filha com referência à mãe). Faz-se o diminutivo com o acrescentamento dos sufixos *i*, *im* e *miri* ou *mirim*. *Tacuara-miri* e *tacuari* significam ambos *caninha*; mas *taquara-miri* póde referir-se a um "galho pequeno de uma taquara grande", o que não acontece com *tacuari*.

Os adjetivos são invariáveis em gênero e número (*juba* = amarelo, amarela, amarelos, amarelas). O terminativo *cuá* ou *coá* (êste, esta, êsse, essa) indica que a pessoa ou coisa de que se fala está presente "materialmente" ou "em espírito".

Os numerais são: *um* (*iepê*) = êle só; *dois* (*mocoin*) = faz par; *três* (*moçapira*) = faz bico ou vértice; *quatro* (*irundi*) = faz pares; *cinco* (*ambó*) = a mão. Fr. Vicente do Salvador afirma que os nossos índios não possuíam número supe-

rior a cinco; quando a conta excedia de cinco, usavam os “dedos das mãos e pés” (1). Em geral, os primeiros cardinais originaram-se de pronomes demonstrativos ou pessoais (2). *Cinco* significa *mão* (Lavrador, Groenlândia, Patagônia; macuxis, tapuias, êsquimos, ximaques, etc.). *Dez* representa-se por duas mãos (entre os caiús, *ningi-te-lp* quer dizer “duas vezes a minha mão”). *Vinte*, em tupí, traduz-se por “minhas mãos e meus pés” (em numerosos outros povos primitivos, êsse número tem o sentido de “homem, homem inteiro”). Os pronomes pessoais *orê* e *iaué* significam, respetivamente, “nós outros” e “nós todos”. *Orê*, como se vê, dá a entender, quando usado, que pretendemos excluir alguém.

Em abañeenga, “são verbos e nomes a mesma coisa”. Certo autor chega até a afirmar que não há verbos nessa língua, senão nomes, os quais “se tornam verbos mediante partículas prepostas ou postostas”. Não existem os auxiliares. “Quando se diz: *chê catú, eu bom*, sente-se logo que a idéia de *ser* está implícita, isto é, que a frase completa será *eu sou bom* (3). Há prefixos pessoais, que, aditados ao tema e precedidos do pronome pessoal, determinam a pessoa e o número. O imperfeito, o aoristo e o futuro formam-se com a posposição de advérbios de tempo ao tema verbal. Especial importância tem o advérbio na determinação do sentido. As preposições colocam-se sempre após a parte do discurso, cuja relação determinam (*i ojucane ita uacú irumo*, ou seja, literalmente,

(1) L. c., 59 e 60. Cf. Thevet, *Les Singularitez*, cit., 268 e Léry, l. c., 322. Quanto aos guaicurús, leia-se Rodrigues do Prado, l. c., 36.

(2) J. Bertolaso Stella, *As línguas indígenas da América*. 110 e seg., São Paulo, 1929.

(3) Pílnio Airoso, *Primitivas noções de tupí*, 69, São Paulo, 1933,

êle matará pedra grande com). O que imprime feição peculiar à língua túpica, nas construções oracionais, é a colocação das preposições, advérbios e conjunções.

O estudo da língua dos gês e dos cariris presta-se às mesmas considerações, que fizemos em relação aos tupís. É verdade que a exegese da língua dos povos em estado elementar leva-nos, frequentes vezes, a erros e falsas observações. “Ao nosso intérprete *craô* (diz Teodoro Sampaio) pediu-lhe que vertesse para a sua língua a frase portuguesa: — *O papagaio fala*. — A versão não se fez esperar; mas, em vez da frase traduzida *verbum ad verbum*, deu-nos a que, no seu modo de pensar, lhe pareceu equivalente, isto é, traduziu para o *craô* a frase — *papagaio bom*, — pois que, segundo o mecanismo do seu pensamento, papagaio bom é o papagaio que fala” (1). Daí, conseqüentemente, as dificuldades que se antolham a todos os que pretendem auscultar o pensamento do homem selvagem.

Em regra, falta o verbo *ser* nos idiomas gês. Língua aglutinante, muitos dos seus dialetos, todavia, como acontece com o *craô*, já denunciam certa evolução (aparecimento de numerosas formas contratas). Os objetos de uso particular, as designações do sistema parental, os nomes das partes do corpo humano, etc., quasi sempre apresentam-se associados aos pronomes pessoais ou aos possessivos. “O *craô* (2) diz abstratamente, por exemplo, *büt, büt-ulê, candjei* para exprimir *sol, lua, estrela*; mas, se se trata das partes do corpo hu-

(1) “Os *craôs* do rio Preto”, cit. 159.

(2) No estudo da língua *gê*, tomámos por base o *craô*.

mano, êle não dispensa jãmais o possessivo, ou pronome pessoal... É assim que êle diz: *icran* para significar *cabeça*, mas a *cabeça própria dele* e não simplesmente *cran*. O vocábulo *icran*... quer dizer literalmente *minha cabeça*. O *crã* não diz ou não sabe dizer abstratamente o *rosto*, a *casa*, o *pai*, o *filho*, mas sim, *meu rosto*, *minha casa*, *meu pai*, *meu filho*, isto é, respetivamente, "*cuca, icré, ipama, icrá*". O pronome pessoal pode ainda variar segundo a sua relação no discurso. Assim:

Eu sou bom *I mbetche*
 Eu não tenho dinheiro . *I pore nãre*
 Eu disse. *Uá mã-aren*
 Eu ouvi um tiro. *Uá catotono bá.*

Dêsse modo, a voz *i* corresponde ao tempo presente e *uá* ao tempo passado. Os adjetivos possessivos também podem variar. No idioma camacã, p. e., temos:

Minha casa *ocõá-tõa*
 Minha esposa *mũ-ahiagrã*
 Meu ouvido. *aencõni-cocã (1).*

O nome tem, geralmente, um grande poder descritivo: *chiromizari*, na língua acuen ou charente, origina-se de *cri* (casa, contração de *crídã*), *ró* (campo) e *mizari* (animal); *chiromizari* significa *animal campestre domesticado*. *Uder-hêcrã* vem de *udê* (*madeira, pau*), *zê* (*maracá, instrumento cantador*) e *crã* (*dedos, por contração*); *uder-hêcrã* quer dizer *viola*. "Formam-se, assim

(1) Chestnir Loukotka, "La familia lingüística kamakan del Brasil", em *Rev. del Inst. de Et. de la Univ. Nac. de Tuc.*, II, 501, Tucumán, 1932.

(diz Urbino Viana), palavras-frases enunciadas numa só expressão, íntegra, e traduzindo não só uma idéia, mas um pensamento completo. Há palavras, expressão de idéia, formadas analógicamente: *ti* = flecha, *ti* = lontra (a flecha vai buscar o peixe na água, fendendo as águas e caindo de improviso sôbre a prêsa; o mesmo a lontra)".

Segundo J. J. v. Tschudi (1), os botocudos contavam até dez. Não se pode, todavia, acreditar nessa informação obtida de um intérprete, porquanto *uruú*, *dez*, significa também *muito*. Os craôs possuem nomes específicos para *um*, *dois* e *três*; na formação do número quatro empregam a voz *aicluto-aicluto* (dois - dois). O mesmo processo empregam na construção do termo cinco (*aicluto-aicluto-pütchit* = dois-dois-um), seis (*aicluto-aicluto-aicluto* = dois-dois-dois), etc. Os camacãs conhecem vozes para os cinco primeiros cardinais. Entre os caingangues de Nonohay (Rio-Grande-do-Sul), vamos encontrar as seguintes denominações numéricas:

1 <i>pir</i>	6 <i>Ningqueütengrn</i>
2 <i>lenglé</i>	7 <i>Ningquentenirnlenglé</i>
3 <i>tectong</i>	8 <i>Ningquentegrutectong</i>
4 <i>vaitcanclá</i>	9 <i>Ningqueüteiruquencta</i>
5 <i>petigare</i>	10 <i>Ningquevaitclito</i> .

A não ser *petigare*, que, como observa Teschauer, é incontestavelmente de origem exótica, vê-se que a numeração superior a cinco se formou com a associação da palavra *ningqué* (mão). Os carnijós, no dizer de John C. Bran-

1) (L, c. II, 288.

ner, contam até dez; daí em diante empregam a palavra *muito*. Roquette-Pinto encontrou analogia entre a língua dos índios da Serra-do-Norte e a dos gê-botocudos. "Todavia, não é possível deixar de reconhecer, na língua dos nambiquaras, certos caracteres gerais, encontrados na língua *cariri*. Tais caracteres são exclusivamente fônicos e muito menos valiosos do que se fôsem léxicos ou morfológicos. Resumem-se na presença dos grupos *tç*, *tz*, *cr* admitidos como especiais ao *cariri*". T. Pompeu Sobrinho mostrou a afinidade existente entre o *cariri* e numerosos outros grupos lingüísticos sul-americanos (tupí, quichua, aimará, caraíba, gê) (1).

Os psicanalistas (Freud, Ferenszi, Sperber, Otto Rank, E. Jones e, entre nós, Porto-Carrero e Artur Ramos), pretendem que, em sua origem, a linguagem teria uma existência objetiva ou concreta. Um dos fatos comprovantes da gênese sexual da linguagem encontra-se no estudo dos termos de numerosas línguas primitivas. No idioma dos caxinauás, Porto-Carrero encontrou várias raízes, "em que é interessante a coincidência entre a significação sexual e a dos símbolos que a psicanálise reconhece".

A êsses exemplos, acrescentaremos os seguintes:

conam = água (grupo maxacali); *conahan* = água (grupo maconí); *coñan* = mulher (grupo maconí); *cunhã* = fêmea, mulher (tupí).

té = chuva (grupo maconí); *até* = mãe (grupo malali); *até* = mulher (grupo maconí).

(1) "Contribuição para o estudo das afinidades do *cariri*", em *Rev. Trt. do Int. do Ceará*, XLIII, 3/20, Fortaleza, 1928.

ahaham = terra (grupo maxacali); *hahaim* = mãe (grupo maconí).

nucai = acender o fogo (grupo capoxó); *šucai* = pênis (grupo capoxó); *apocai* = sol (grupo maxacali); *apucaai* = sol (grupo maconí).

ecoi = vagina (grupo maconí); *belcoi* = céu (grupo maconí); *pecoi* = céu (grupo capoxó); *abascoi* = canoa (grupo maxacali); *miscoi* = nariz (grupo moxotó); *ecoiñan* = riacho (grupo maconí); *itacoi* = rio (grupo capoxó) *anifcoi* = orelha (grupo maconí).

xexe = água (grupo malali); *xexeem* = serpente (grupo malali).

aniemstin = testículos (grupo maconí); *am-nientin* = ovo (grupo maconí).

toaiuquizú = pé (nambiquara-cocozú); *toa-quiçú* = pênis (nambiquara-cocozú).

uaiüquizê = pé (nambiquara-anunzé); *uaquizê* = pênis (nambiquara-anunzé).

* * *

Já possuíam os indígenas do nordeste brasileiro, como vimos, uma língua relativamente evoluída e diferenciada. Não devemos esquecer que fomos encontrá-los de posse de numerosas outras aquisições culturais, a saber: a) a técnica da caça (escolha da época própria para as grandes operações venatórias; cêrco do animal por meio do fogo ateados nos arbustos secos; montagem dos fojos, laços e mundéus; uso de armas adequadas; tocaias, esgaravatanas, flechas de ponta embotada ou con-

tudente), da pesca (pescaria de flecha, de rêde, de covo, de linha e anzol; tinguijadas), da colheita (descobrir as raízes de imbú, extrair o mel); *b*) a aboricultura (plantação do cajú); *c*) a lavoura (mandioca, milho, amendoim, gerimú, cará, feijão; emprêgo do "bastão pontudo"; coivara); *d*) a domesticação de animais; *e*) os instrumentos culinários (itaquicés, machados, pilões, colheres; cuias, cabaços; samburás, cambucas, urupemas; talhas, panelas, testos e outros objetos de cerâmica; o sabão; os fornos de barro; o *boucan* ou *moquém*; o *tipiti*; o aparelho ignígeno); *f*) o preparo dos alimentos (a fabricação da farinha, p. e.); *g*) o sal; *h*) os ingredientes (pimenta, *nambí*); *i*) as bebidas; *j*) os narcóticos; *k*) os adornos (colares, braceletes, manilhas, tapacuras; diademas, ligas, gargantilhas, mantos); *l*) as armas (arcos, badoques, flechas, aljavas; propulsores; fundas; clavas, porretes; lanças; escudos); *m*) os instrumentos musicais (trompas, pífanos, *nembis*; tambores); *n*) a fiação (confeção de rêdes, cordas, linhas); *o*) a tecelagem (fitas, ligas, tipóias); *p*) o trançado; *q*) a habitação (1) e o mobiliário (bancos, escabelos, leitos); *r*) as relações mercantís; *s*) a navegação (igaras, ubás, jangadas); *t*) as crenças religiosas; *u*) certas práticas ligadas ao crescimento e bem-estar da criança; *v*) a constituição da família e o sistema parental; *v*) os costumes funerários; *y*) a divisão do trabalho; *z*) e, enfim, a instituição do cacique e do conselho dos anciãos.

Admiravelmente reconheciam os nossos indígenas as espécies úteis da nossa flora, de que se

(1) Referindo-se aos tapirapés, diz H. Baldus: "As casas cobertas de folhas de bananas bravas e de palmeiras são verdadeiras obras-de-arte e poderiam servir de modelo à chamada gente civilizada dos sertões deste continente" ("Ligeiras notas sobre os tapirapés", cit., 17).

aproveitavam não só os pagés, mas “outros médicos... melhores”; segundo a frase de fr. Vicente do Salvador. Dêsse modo, sabiam descobrir a propriedade medicinal de certas plantas, como sejam (1): o ananás, “cujo sumo come todo o câncer”; a cabureiba, milagrosa na cura das “feridas frescas”; as folhas do caraobuçú, que, pisadas, “curam as boubas”; a ubiracica, da qual se faziam “emplastos para defensivo da frialdade”; as raízes do jeticuçú, “que são maravilhosas para purgar”; a copaiba, “de que se tira bálsamo mui salúfero”; etc. Cada um, diz Loreto Couto, “é médico de si mesmo, e da sua família”.

Pouco sabemos a respeito das *noções geográficas* dos tupís do litoral brasileiro. “Não há estrelas no céu (diz o padre Yves d'Évreux) que eles não conheçam e calculam, pouco mais ou menos, a vinda das chuvas e as outras estações do ano”. Abbeville confirmou, de-fato, a observação do capuchinho francês e menciona numerosos corpos celestes, aos quais os indígenas maranhenses tinham pôsto nome (2). Os meses, em geral, contavam-se de acôrdo com as luas; os anos por qualquer outro acontecimento meteorológico (época

(1) G. S. de Sousa, *l. c.*, 195 e seg. Para outras numerosas receitas e comimentos, que o autor aprendeu com os indígenas, cf. p. 166, 167, 172, 178, 182, 183, 185 e 189. Veja-se ainda: Anchieta, *l. c.*, 126 e 127; Léry, *l. c.*, 238; Gandavo, *l. c.*, 99 e 100; Cardim, *l. c.*, 61, 62 e 73/78. — Embora os antigos cronistas estejam de acôrdo a respeito da longividade dos nossos índios (cf. Estêvão Pinto, *l. e.*, 233 e 234), nem por isso eram eles livres de numerosas doenças. Uma entidade nosográfica, nativa provavelmente na América, é, por exemplo, a boubá ou piã, da qual nos falam Thevet, (*l. c.*, 229 e 327), Léry, (*l. c.*, 316) e G. Soares de Sousa (*l. c.*, 326 e 327), todos do século XVI. Tal a opinião de Angione Costa, hoje, sem nenhuma dúvida, uma das maiores autoridades em assuntos de arqueologia e etnografia do Brasil (*Introdução à Arqueologia Brasileira*, 298, São-Paulo, 1934). Sobre o assunto, consulte-se um recente estudo de Waldemir Miranda, *A boubá no nordeste brasileiro*, 7/15, Pernambuco, 1935. Recentemente, Otávio de Freitas vem defendendo a tese da origem africana da boubá (*Doenças africanas no Brasil*, 45 e seg., São Paulo, 1935).

(2) *l. c.*, 364 e seg.

das chuvas, verão (1), que coincidissem com alguma atividade importante do grupo (época do milho, safra do cajú). Não existia a noção do dia de vinte e quatro horas.

M. P. Nilsson (2) observa que o homem das sociedades elementares percorre uma fase bastante confusa na interpretação do tempo, havendo momentos em que o passado e o futuro têm a mesma realidade do presente. Certos acontecimentos (diz o referido autor) impressionam a memória do selvagem, mas apenas *como silhuetas de um teatro de sombras*. De qualquer modo, porém, são as ocupações primordiais da vida econômica dos indígenas que determinam o tempo e servem de fundamento à cronologia do chamado homem primitivo. Silvio Rabelo chegou à evidência de que, na criança, os conhecimentos domésticos servem, igualmente, de elementos representativos do tempo: “Uma criança observada por Wettstein à pergunta: — *Quando você se deita para dormir?* — respondeu: — *Quando papai entra*. Uma outra respondeu à pergunta: — *Quando você entra na Escola?* — da seguinte maneira: — *Mamãe me acompanha, então é a hora*”.

Os indígenas do nordeste brasileiro, em suma, — tupis, gês, cariris, — tinham realmente um mecanismo próprio do homem elementar (pensamento prelógico); isso, todavia, não excluía o pensamento lógico. Lógico e prelógico, na men-

(1) Thevet, *Les Singularitez*, cit., 268; Margrav, l. c., 269.

(2) “*La computation du temps chez les peuples primitifs et l'origine du calendrier*”, em *Scientia*. Roma, 1926 (apud Silvio Rabelo, *A representação do tempo na criança*). A obra do prof. Silvio Rabelo cujos manuscritos tivemos oportunidade de consultar, graças a um obséquio de seu autor, será brevemente publicada em São-Paulo, em uma das coleções pedagógicas da *Companhia Editora Nacional*.

talidade do selvícola, penetram-se reciprocamente e formam um complexo, cujos elementos só à custa de muita dificuldade podemos distinguir. A um momento mesmo, no dizer de um autor, a experiência e as exigências lógicas superpõem-se à lei de participação: nesse momento, o *pensamento* propriamente dito começa a diferenciar-se e a dar lugar a operações intelectuais mais ou menos complexas. É o mecanismo lógico, ao mesmo tempo, a condição essencial e o instrumento indispensável ao progresso do homem selvagem.

VII. CONCLUSÕES

JA vimos que o nordeste brasileiro estava povoado, na época da colonização inicial européia, por três grandes grupos cultural-lingüísticos, que mostravam os mais variados graus de civilização. De um deles pouco sabemos; há, em compensação, maior abundância de notícias e estudos a propósito dos demais (os gês e os tupís). As informações colhidas do material elaborado no estudo dos tapuias (Barlaeus, Marcgrav, Herckmans, etc.), completadas com os trabalhos relativos às atuais tribus da mesma família (Eschwege, Martius, Saint-Hilaire, Telêmaco Borba, A. d'E. Taunay, Königswald, Manizer, Teodoro Sampaio, Urbino Viana e muitos outros), — permitem-nos reconstituir, em traços gerais, a vida dessas populações elementares. Mais abundantes são as achegas relativas aos tupís litorâneos, sobretudo os tupinambás, a quem se encontravam filiados os caetés, os tobajaras e os petiguaras. “Se no Maranhão como no Pará, na Baía como no Rio, houvésseis perguntado a um índio de que raça era, responder-vos-ia logo: *tupinambá*”, diz Porto-Seguro.

Julga Métraux que são tais as analogias existentes entre a civilização dos guaranis (1) e a dos tupinambás que é bem provável que essas duas

(1) Os elementos culturais de origem andina ou meridional, encontrados entre os guaranis, os cainguás, etc., são as placas metálicas peitorais, a asa, a tampa das cabaças, a faixa frontal, o tambor, a camisa, as bolas, as peles servindo de leito, os sacos de couro.

tribus fôsem, outrora, cultural e lingüiticamente homogêneas. Até nas mais diferenciadas greis túpicas, vamos encontrar os traços culturais característicos dos tupinambás (a maloca, a rêde, a mandioca amargosa, a tinguijada, a canoa de casca, a cerâmica envernizada, a tipóia de carregar crianças, o moquém, o ralador, o tipiti, o escabelo, as plumas coladas com almécega, o manto e o boné de plumas, o abano de palha entrançada, a tatuagem, etc.). Alguns elementos, como o tambor de pele, os anzóis de madeira, a rêde de apanhar caça e a inumação direta em igaçabas (de distribuição andina), ou como a deformação artificial da barriga da perna, o bastão de compasso (de influência norte-amazônica), ou, ainda, a paliçada e o escudo (de repartição noroeste), — foram, talvez, introduzidos entre os tupinambás em virtude de suas migrações ou em consequência das relações econômicas com outros grupos. A êsse respeito, remetemos o leitor à notável obra de A. Métraux, *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*, cit., 303 e seg. A civilização dos tupinambás compõe-se, dêsse modo, de complexos culturais homogêneos e menos diferenciados que os das demais tribus da mesma família.

Cumprê observar, não obstante, que algumas das conclusões ou conceitos gerais da presente obra acham-se sujeitas, talvez em tempo não muito distante, a um exame ou revisão. Estão no caso, *v. g.*, certas generalizações pertinentes aos gê, os quais constituem, no dizer de Paul Rivet, o *caput mortuum* da lingüística indígena do Brasil. O grupo gê, de-fato, exige um estudo classificativo mais acurado, a exemplo do que fez Chestmir Loukotka a respeito dos maxacalis.

Se as civilizações dos indígenas nordestinos são as mais dispares possível, não podemos incluir, rigorosamente, nenhuma das suas famílias cultural-lingüísticas nos quadros clássicos de Gräbner, de Schmidt e de seus sucessores. Essa circunstância ficou bem esclarecida no primeiro capítulo do trabalho ora em conclusão.

A caça coletiva, com toda a sua complicada técnica (tocaia, emprêgo do fumo, etc.), existia tanto entre os tupís como entre os gês; as armadilhas, ou fojos, destinados aos animais de porte avantajado, não estavam, entretanto, muito vulgarizadas entre os índios dêste último grupo, — fato bastante singular, uma vez que os tapuias, em sua maioria (botocudos, purís, aveicomias, etc.), levavam uma existência nômade, na qual as atividades cinegéticas exerciam preponderante papel.

A pesca, do mesmo modo que a caça, era uma ocupação masculina: só nas grandes expedições aceitava-se a colaboração feminina. Os tupís, populações ribeirinhas e ictiófagas, conheciam os mais complicados processos de pescaria, alguns muito comuns, como o da flecha, o da barragem, o da tinguijada e o do anzol. O mesmo não se pode dizer dos gês e dos cariris, entre os quais êsse labor chamado material tinha pouco ou nenhum desenvolvimento (os cariris, todavia, mostravam-se hábeis pescadores; os caingangues do Paraná, p. e., construíam barragens).

Coletores apaixonados deveriam ser os gês e os cariris: ainda hoje a colheita representa uma considerável atividade da economia dos coroados, embora êsses selvícolas já venham praticando incipiente agricultura. É a agricultura, na verdade, o traço que melhor demonstra o atraso cultural dos

gês (1), entre os quais o trabalho agrário consiste em uma atividade rudimentar e de origem exótica. A arboricultura já se vinha mesmo esboçando entre os nossos índios da costa, como o prova o plantio do cajú (Gabriel Soares de Sousa) e a prática de cortar periodicamente o algodão (Abbeville). À semelhança da agricultura, a domesticação aparecia como um traço cultural pouco desenvolvido entre os nossos aborígenes, sobretudo por causa da mentalidade mística do homem elementar (os animais que viviam em convivência com o selvagem eram antes xerimbabos ou bichos de estimação).

Na alimentação surpreendemos outra importante característica, que afasta a civilização tupi da civilização gê: assim o atestam os numerosos utensílios da cozinha tupi. O forno subterrâneo é peculiar aos gês, que assavam a carne, preferentemente, no espeto. O moquém tem pouca difusão entre eles; M. de Wied-Neuwied não encontrou o sal no seio das tribus botocudas. Os tapuias ignoravam, ainda, as bebidas fermentadas, atualmente mal conhecidas entre as tribus do Brasil meridional. O cachimbo, ou instrumento semelhante, é um elemento cultural talvez arcaico, que se encontra nas comunidades gês do nordeste.

Se a tonsura em *forma de prato* ou *coroa* constitue um ornamento genuinamente tapuia, como pretende P. Ehrenreich, temos nesse costume outro elemento cultural arcaico, provavelmente introduzido entre os tupís, como aconteceu, também, com os adornos labiais (botoques, tembetás). Foi a pluma enfiada no lábio, ou o simples talo de

(1) Martius atribue aos carijós agricultura.

bambú que sugeriu o uso do singular adorno. Em regra, o botoque dos gês é de madeira e não atingiu o estágio superior da pedra, como entre os tupis da costa, — o que indica a primitividade desse elemento cultural entre aqueles índios (Ploetz, *l. c.*, 130). De acôrdo ainda com o mesmo autor, a tatuagem achava-se pouco generalizada entre os tapuias, os quais, algumas vezes, a usavam sob uma das suas formas mais rudimentares (*Fadenttätowierung*). Deparamos outros aspetos da inferioridade cultural dos gês na técnica da arte plumária (quasi sempre pouco desenvolvida), na confecção dos braceletes (feitos, em regra, com bagas de certos frutos ou com as garras dos animais), na fabricação da cerâmica (a olaria atual distingue-se pela simplicidade das formas e ausência das igacabas destinadas ao cauim), na indústria da tecelagem (esboçada apenas; os aveicomos, entretanto, eram excelsos na arte de fiar cordas e *filets*), nos meios de transporte por água (ausência de embarcações), na construção das casas (tipos arcaicos ou primitivos, a saber, covas, abrigos, cabanas circulares feitas de ramagens), na escolha do mobiliário (leitos de ramos, de folhas, de cascas).

Traje (?) característico dos tapuias nordestinos teria sido o tufo de ervas, avental *pouco maior que um olho e pouco menor que uma orelha*, segundo a pitoresca frase de K. v. d. Steinen. Seus arcos notabilizavam-se pelas proporções avantajadas (Cardim, Gandavo); no número das armas que lhes eram peculiares encontramos a lança e a palheta de lançar. Por outro lado, êsses índios desconheciam o escudo, as fundas e as bolas de arremêso. Pode considerar-se o tacape a arma nacional dos tupi-guaranis (elemento cultural

provavelmente de origem exótica para os demais ameríndios brasileiros).

No campo das idéias religiosas encontramos, também, um notável desnivelamento cultural entre os gês e os tupí-guaranis. Entre os gês, os mitos apresentam-se pobres e raros, o que denuncia uma simbiose mística mais íntima dos indivíduos com o grupo, ou do grupo com os grupos, uma vez que a mitologia florescente dos tupí-guaranis mostra ser a mesma um produto mental proveniente do esforço com que êstes indígenas procuravam realizar uma *representação que já não podia ser imediatamente dividida ou sentida*. Mostra a mitologia túpica uma afirmação da consciência individual e uma participação menos constante do grupo social com o grupo dos objetos e seres ambientes.

Poucas considerações, nesse sentido, podemos tirar quanto ao ritual mágico, que preside as principais atividades do indígena nordestino (nascimento, puberdade, matrimônio, caça, pesca, etc.). Cumpre notar, todavia, que a cerimônia mística do parto na mata era peculiar aos gês; as festas da iniciação ou da puberdade, entre os mesmos índios, tinham uma feição mais confusa ou vaga, uma vez que o conceito da autoridade pública, que começa com essas festas, era menos acentuado nos tapuias do que nos tupís. Ao contrário do que julga Métraux, a saudação lacrimosa significava um rito de polidez cuja difusão não se deve aos tupí-guaranis: a primitividade de tão extranha prática entre os jivaros veio invalidar a tese do insigne americanista francês. Nas dansas e cantos, cada grupo cultural-lingüístico possuía os seus caracteres próprios. Consideramos o endocanibalismo

um indício da antiguidade da civilização tapuia, mas, ainda em contradição à teoria de Métraux, deve-se ver nesse costume, possivelmente, a origem da antropofagia, de tão grande difusão na área da civilização tupi-guaraní.

O fato de o cacique tapuia poder exercer, muitas vezes, certos rituais mágicos atribuídos geralmente aos pagés (Barlaeus, Fernandes Gama) é uma prova de que a instituição do *homem-deus* estava menos diferenciada entre os gês do que entre os tupi-guaranis.

A cremação caracteriza os ritos funerários dos gês: a inumação em urnas, quer direta (coroados), quer secundária (camacãs), deve ser costume de origem estranha.

Se a constituição familiar afrouxa-se desde o momento em que, a partir das festas da iniciação, acentua-se, como vimos, o conceito da autoridade pública, ou seja, desde o momento em que o estado vai tomando forma menos confusa, — concluiremos que a organização doméstica dos gês era mais coesa do que a dos tupi-guaranis (nos quais havia acentuados vestígios da família classificadora). Vemos, por isso, que, no meio das tribus indígenas daquelle grupo cultural-lingüístico, o morubi-xaba, muitas vezes, não se distinguia dos demais membros da coletividade, nem gozava de direitos hereditários (botocudos). Um índice, também, do desenvolvimento ou progresso das noções políticas eram as chamadas *classes de idade* (tão expressivas da civilização tupinambá).

Em suma, tudo está a indicar que os tupis do litoral brasileiro, inclusive os do nordeste, tinham atingido uma civilização, sob vários aspectos, bas-

tante avançada e complexa; ao seu lado viviam os tapuias, comunidades mais atrasadas, como atestam muitos de seus elementos culturais primitivos ou arcaicos (o forno subterrâneo, o cachimbo, a tonsura parcial do crâneo, o adorno labial constituído pelo talo de bambú, ou o botoque de madeira, a caverna e o abrigo).

Apesar de tudo, a civilização dos gês não é menos interessante, nem, tampouco, isenta de uma inaudita complexidade.



ÍNDICE DAS ILUSTRAÇÕES E MAPAS

Dois tupinambás ocupados na produção do fogo.	7
Família de botocudos em marcha.	38
Pesca de tupís, a flechadas.	46
Colheita do cajú, entre os tupís	54
Instrumentos e utensílios da arte culinária dos chiriguanos do Chaco ocidental	68
Mapa da distribuição geográfica da <i>couleuvre</i> ou <i>tipiti</i> ,	74
Moquém dos tupinambás e moquém dos tagnanís	80
Cunhãs tupinambás preparam bebidas fermentadas.	85
Adornos dos lábios e faces, — tembetás e botoques, — usados pelos tupinambás	93
Cabeça de gê nordestino, com o seu penteado em <i>forma de prato</i>	100
Tapuias nordestinos	101
Tupinambás ornados com seus ademanes e instrumentos, por ocasião das cerimônias mágico-rituais	106
Mulher camacã, ocupada em pintar de urucú o chefe da tribo	108
Uma festa tupí	116
Enduapes, ornamentos mágico-rituais dos tupís.	118
Guerreiro tabajara.	128
O tatú	131
Tupí do nordeste brasileiro da época da colonização holandesa	134
Bolas de lançar dos indígenas dos campos rio-grandenses-do-sul	139
Fusos do tipo bacairí	155
Mulher tupí do nordeste.	157
Aldeia dos tupís do litoral brasileiro.	162
Mapa da distribuição das casas subterrâneas ou semi-subterrâneas sul-americanas	172
Alcofas destinadas ao transporte de alimentos, entre os tupinambás.	178

Guerreiro tupinambá, estendido na rêde, a saborear carne humana	185
Trombeta de juruparf	222
A tangapema, ou tacapema dos tupinambás	239
Recontro entre tupinambás e maracajás	256
Ataque dos tupinambás a uma aldeia inimiga	258
A saudação lacrimosa	266
Dansa dos tapuias do nordeste brasileiro	277
Ceremônia do adormecimento do tacape	287
Execução de um prisioneiro, entre os tupinambás	289
A retalhadura da vítima	291
Inumação de um tupinambá	307
A <i>ini</i> dos tupinambás	315
O conselho dos anciãos ou principais da aldeia	331

ÍNDICE GERAL

I. — A VIDA ECONÔMICA.

1. — Preliminares.	7
2. — Caça.	32
3. — Pesca.	44
4. — Colheita.	53
5. — Agricultura.	57
6. — Domesticação.	64
7. — A cozinha e a alimentação.	67

II. — A VIDA ECONÔMICA (continuação)

8. — Os narcóticos.	93
9. — O traje e os adornos corporais.	97

III. — A VIDA ECONÔMICA (conclusão).

10. — Indústria.	131
11. — A habitação e o mobiliário.	161
12. — Comércio, transporte, navegação.	174

IV. — AS CRENÇAS RELIGIOSAS.

1. — Os deuses criadores e civilizadores.	185
2. — O mito das águas.	209
3. — O reino encantado.	220
4. — As sobrevivências totêmicas.	234

V. — AS CRENÇAS RELIGIOSAS (conclusão).

5. — O ritual mágico.	239
6. — A saudação lacrimosa.	265
7. — Dansas, cantos, festas.	272

8. — A antropofagia	282
9. — O pagé	295
10. — As crenças funerárias	304
VI. — OUTROS ASPETOS DA VIDA SOCIAL DOS NOSSOS INDÍGENAS.	
1. — O regime familiar	315
2. — A organização política	330
3. — A língua e outras aquisições culturais	341
VII. — CONCLUSÕES	355

MUNHÃ

(O pai, o antigo = criador, deus)

Atributo: o fogo. Fez o céu, a terra, etc.
Destruição do mundo

MAIR-PUXÍ I

(Puxí = feio = mau)

Atributo: o peixe
Parece ser o duplo de Munhã
(enfraquecimento do mito)



MAIR-PUXÍ II

Atributo: a acanitara
flamejante

Desdobramento do anterior



MAIR-ATÁ

Deve ser o mesmo Mair-puxí, o mau (Cf. Nóbrega e Anchieta).

Talvez o duplo de Sumé (é encontrado pelos filhos entregue a uma vida de solitário e pagé).



Gêmeos míticos

Provavelmente "Tamendonare"
e "Aricoute"

IRIN-MAGE', depois MAIR-MUNHÃ

(Sucede ao pai: roubo dos atributos paternos)

Obtém a chuva (símbolo do nascimento) e com ela restaura a vida na terra

Instituição da agricultura

Redimido (purificação do fogo), é deificado (volta ao céu)



SUMÉ'

(Sumé = Tumé = Tub = Tup?; civilizador)

Atributo: o pé. Instituição da agricultura

Amibalência

Inacessibilidade (deificação); magia (narcisismo, crença no poder pessoal)

Abstinência (auto-punição; libertação das culpas)

Identificado com Tupã (omáguas)



"TAMENDONARE" e "ARICOUTE"

O bom

O mau

(Gêmeos?)

Dupla personalidade

TUPÃ

(Tup = pai; identificado com Mair-mu)

Atributos: juvens, água, som, fogo; as

Institue a agricultura

É o caçula, predileto da mãe
(no mito apocuíva-guarani)