



O SELVAGEM

BIBLIOTHECA PEDAGOGICA BRASILEIRA

Sob a direcção de FERNANDO DE AZEVEDO

SERIE V — BRASILIANA

VOLUMES PUBLICADOS:

- I — Baptista Pereira: Figuras do Imperio e outros ensaios (1.^a edição).
II — Pandiá Calogeras: O Marquez do Barbacena.
III — Alcides Gentil: As idéas de Alberto Torres (synthese com indice remissivo).
IV — Oliveira Vianna: Raça e Assimilação (3.^a edição augmentada).
V — Augusto de Saint-Hilaire: Segunda viagem do Rio de Janeiro a Minas Geraes e a São Paulo (1822) — Trad. e pref. de Affonso de E. Taunay.
VI — Baptista Pereira: Vultos e episodios do Brasil.
VII — Baptista Pereira: Directrizes de Ruy Barbosa (segundo textos escriptos).
VIII — Oliveira Vianna: Populações Meridionaes do Brasil (3.^a edição).
IX — Nina Rodrigues: Os Africanos no Brasil (Revisão e prefacio de Homero Pires). Profusamente illustrado.
X — Oliveira Vianna: Evolução do Povo Brasileiro (2.^a ed. illustrada).
XI — Luis da Camara Cascudo: O Conde d'Eu (volume illustrado).
XII — Wanderley Pinho: Cartas do Imperador Pedro II ao Barão de Cotegipe (volume illustrado).
XIII — Vicente Licínio Cardoso: A margem da Historia do Brasil.
XIV — Pedro Calmon: Historia da Civilização Brasileira (2.^a edição).
XV — Pandiá Calogeras: Da Regencia á queda de Rozas (3.^o vol. da serie: Relações Exteriores do Brasil).
XVI — Alberto Torres: O Problema Nacional Brasileiro.
XVII — Alberto Torres: A Organização Nacional.
XVIII — Visconde de Taunay: Pedro II.
XIX — Affonso de E. Taunay: Visitantes do Brasil Colonial (Sec. XVI-XVIII).
XX — Alberto de Faria: Mauá (com tres illustrações fóra do texto).
XXI — Baptista Pereira: Pelo Brasil Maior.
XXII — E. Roquette-Pinto: Ensaio de Anthropologia Brasileira.
XXIII — Evaristo de Moraes: A escavidão africana no Brasil.
XXIV — Pandiá Calogeras: Problemas de Administração.
XXV — Mario Marroquim: A lingua do Nordeste.
XXVI — Alberto Rangel: Rumos e Perspectivas.
XXVII — Alfredo Ellis Junior: Populações Paulistas.
XXVIII — General Couto de Magalhães: Viagem ao Araguayá (3.^a ed.).
XXIX — Josué de Castro: O Problema da alimentação no Brasil — Prefacio do prof. Pedro Escudero.
XXX — Cap. Frederico A. Rondon: Pelo Brasil Central (ed. illustrada).
XXXI — Azevedo Amaral: O Brasil na crise actual.
XXXII — C. Mello Leitão: Visitantes do Primeiro Imperio (edição illustrada com 19 gravuras).
XXXIII — J. de Sampaio Ferraz: Meteorologia Brasileira.
XXXIV — Angyone Costa: Introdução á Archeologia Brasileira (ed. ill.).
XXXV — A. J. de Sampaio: Phytogeographia do Brasil (ed. illustrada).
XXXVI — Alfredo Ellis Junior: O Bandeirismo Paulista e o Recuo do meridiano (2.^a edição).
XXXVII — J. F. de Almeida Prado: Primeiros Povoadores do Brasil (ed. ill.).
XXXVIII — Ruy Barbosa: Mocidade e Exilio (Cartas ineditas) — Prefaciadas e annotadas por Americo Jacobina Lacombe — Edição illustrada.
XXXIX — E. Roquette-Pinto: Rondonia (3.^a ed. augmentada e illustr.).
XL — Pedro Calmon: Espirito da Sociedade Colonial (edição illustrada com 13 gravuras).
XLI — José-Maria Bello: A intelligencia do Brasil.
XLII — Pandiá Calogeras: Formação Historica do Brasil (2.^a edição, com 3 mappas fóra do texto).
XLIII — A. Sabola Lima: Alberto Torres e sua obra.
XLIV — Estevo Pinto: Os indigenas do Nordeste (com 45 grav. e mappas).
XLV — Basilio de Magalhães: Expansão Geographica do Brasil Colonial.
XLVI — Renato Mendonça: A influencia africana no português do Brasil (edição illustrada).
XLVII — Manoel Bomfim: O Brasil — Com uma nota explicativa de Carlos Maul.
XLVIII — Urbino Vianna: Bandeiras e sertanistas bahianos.
XLIX — Gustavo Barroso: Historia Militar do Brasil (edição illustrada com 50 gravuras e mappas).
L — Mario Travassos: Projeção Continental do Brasil — Prefacio de Pandiá Calogeras — 2.^a ed. ampliada.
LI — Octavio de Freitas: Doenças Africanas no Brasil.



J. V. Boutwell & Co.

BIBLIOTHECA PEDAGOGICA BRASILEIRA

Serie V

"BRASILIANA"



GENERAL COUTO DE MAGALHÃES

O SELVAGEM

CONTENDO O PREFACIO DA SEGUNDA EDIÇÃO REVISTA PELO SOBRINHO DO AUTOR

DR. COUTO DE MAGALHÃES

3.^a EDIÇÃO COMPLETA

com o

CURSO DA LINGUA GERAL TUPI
compreendendo o texto geral de lendas tupis

(reprodução em esteriotypia da edição original)



1935

COMPANHIA EDITORA NACIONAL

SÃO PAULO

Exemplar n.º 2900

J. Magalhães

50-995

Prefacio da 2.^a edição

A segunda edição d'*O Selvagem* fôra promettida pelo General Couto de Magalhães, que pretendia dal-a com o vocabulario tupi de Anchieta e, ao mesmo tempo, com algumas lendas dos indios de S. Paulo. A morte, porém, o surpreheñdeu, quando mal havia iniciado o trabalho de annotação para corrigir lapsos da primeira edição.

Não encontrámos, com effeito, no seu archivo, apesar de buscas rigorosas, material algum aproveitavel para *O Selvagem* que, nestas condições, apparece sem as ampliações a que alludira o seu illustre autor.

Resolvemos, porém, modificar ligeiramente o plano geral da obra, dividindo-a em dois volumes independentes um do outro. O primeiro, que entregainos agora ao prélo, abrange exactamente a segunda parte da primeira edição d'*O Selvagem* e mais o texto, em portuguez, das lendas tupis e, em appendice, a conferencia sobre *Anchieta e as linguas indigenas*.

No outro volume será reeditado o curso da lingua geral segundo Ollendorf, comprehendendo o texto original das lendas tupis.

São dois livros distinctos, — um, interessando ao ethnologo, e outro, ao linguista.

Mas não foi sómente essa razão que nos levou a separar em dois volumes a obra do General Couto de Magalhães: a composição typographica do curso da lingua geral reclama symbolos phoneticos que se não encontram facilmente nos estabelecimentos graphicos e

sem os quaes seria impossivel reproduzir os vocabulos tupis de accôrdo com o modo de ler adoptado pelo autor. E como, por outro lado, bouvesse urgencia na reedição d'*O Selvagem*, que ha muitos annos se tornou obra rarissima, cuja acquisição era disputada principalmente pelos que desejavam conhecer a sua segunda parte, decidimos publicar esta com a possivel urgencia, adiando para mais tarde a que reveste apenas um interesse relativo para os estudiosos.

Ligeiras modificações fizemos no texto, as quaes, porém, só o alteram na parte grammatical, algo descurada na primeira tiragem, devido á pressa com que a obra foi revista, para figurar a tempo na bibliotheca americana da exposição universal realisada em Philadelphia, em 1876.

O Selvagem foi, effectivamente, composto por ordem de S. M. Imperial o sr. D. Pedro II para aquelle certamen, sendo impresso na "Typographia da Reforma", á rua Sete de Setembro n.º 181, no Rio de Janeiro, naquelle anno.

O titulo do livro appareceu subordinado á seguinte epigraphe: "Trabalho preparatorio para aproveitamento do selvagem e do solo por elle occupado no Brasil".

Comprehendia duas partes:

I Curso da lingua geral segundo Ollendorf, comprehendendo o texto original de lendas tupis.

II Origens, costumes, região selvagem, methodo para amansal-os por intermedio das colonias militares e do interprete militar.

Lia-se ainda no frontispicio:

"Conseguir que o selvagem entenda o portuguez, o que equivale a incorporal-o á civilisação, e o que é possivel com um corpo de interpretes formado das praças do exercito e da armada que falem ambas as linguas e

que se disseminarão pelas colonias militares, equivaleria a: 1.º conquistar duas terças partes do nosso territorio; 2.º adquirir um milhão de braços acclimados e ntilissimos; 3.º assegurar nossas communições para as bacias do Prata e do Amazonas; 4.º evitar, no futuro, grande effusão de sangue humano e talvez despesas collossaes, como as que estão fazendo outros paizes da America.”

Precedendo á publicação do curso de lingua geral pelo methodo de Ollendorf, o General Couto de Magalhães dedicou estas linhas ao leitor:

“Não escvrevi este livro, amigo leitor, por ambição de gloria litteraria, e sim com a de ser util, concorrendo com uma pedra para o edificio da grandeza de nossa patria. Como trabalho scientifico, sei que elle está cheio de imperfeições e lacunas; como trabalho pratico, como methodo de ensino de lingua, tenho consciencia de que é um bom livro, porque é nelle que, pela primeira vez, se applica á lingua mais geral dos selvagens do Brasil o methodo que os modernos philologos europeus hão inventado para vulgarização das linguas vivas.

O constante testemunho da historia demonstra que por toda parte, e em todos os tempos em que uma raça barbara se poz em contacto com uma raça civilisada, esta se viu forçada ou a exterminal-a, ou a ensinar-lhe sua lingua.

Ora, o ensino de lingua só é possivel quando discipulo e mestre possuem uma, commum a ambos, na qual se entendam.

Para que os selvagens, que não sabem lêr, que não possuem capitães accumulados, aprendam o portuguez, é necessario que nós, que sabemos lêr, os habilitemos a isso por meio de interpretes, que, conhecendo a lingua delles, lhes possam ensinar a nossa.

Na memoria, que publico em seguida, vão desenvolvidos esses pontos. Chamo, entretanto, vossa attenção para a importancia do problema da domesticção de nossos selvagens, resumindo o que alli digo no seguinte:

O territorio do nosso immenso Brasil é de duzentas e noventa e uma mil leguas quadradas. Quasi duas terças partes desse territorio, ou cento e oitenta e duas mil e quatrocentas leguas quadradas, não pôdem ainda hoje ser pacificamente povoadas por familias christãs, porque estão expostas ás correrias sanguinolentas dos indios.

Domesticar estes ou fazer com que nos entendam, o que é mesma coisa, equivale a fazermos a conquista pacifica de um territorio quasi do tamanho da Europa, e mais rico do que ella.

Só essa conquista vale milhões; e uma vez realisada, não conseguiriamos sómente a posse real da maior parte do territorio do Imperio; conseguiriamos tambem um milhão de braços acclimados, e os unicos que se prestam ás industrias, que por muitos annos serão as unicas possiveis no interior — as extractivas e pastoris.

Não é só a conquista pacifica de um territorio igual ao da Europa, e a de um milhão de braços uteis, proprios para desbravar a selvageria do nosso interior; ha serios perigos a evitar e que o Brasil deve antever.

Com uma população selvagem dez vezes menor que a nossa, com um paiz de mais facéis communicações, a Republica Argentina tem se visto em sérias difficuldades, por haver descurado a questção da domesticção de seus selvagens; neste mesmo anno, os selvagens destruíram alli valores na importancia de mil e quatrocentos contos da nossa moeda, além de vidas humanas e de despesas colossaes que mister foi fazer com o movimento de verdadeiros corpos de exercitos para batel-os.

O mesmo se tem dado no Chile, Perú, Bolivia e Estados-Unidos.

E' com o duplo fim, por um lado, de tirar vantagem do solo ainda occupado pelos selvagens e por outro, de prevenir futuras difficuldades, que o governo imperial me tem encarregado mais de uma vez de trabalhos relativos á nossa população indigena, trabalhos de que este livro é uma parte.

No Brasil as coisas não chegaram ao ponto acima mencionado por duas razões: primeiro, porque temos attendido mais a este assumpto de nossos selvagens do que o fizeram aquelles paizes; segundo, porque o nosso territorio é mais vasto e o selvagem aqui vive á larga.

Mas si não conjurarmos o mal, elle ha de vir.

Este livro é um preparatorio para a creação do corpo de interpretes, que a exemplo do que fizeram nossos maiores os portuguezes (os quaes, em materia de colonisação, foram grandes mestres), nós tambem devemos crear aqui, sobretudo porque não importa novas despesas, pode-se aproveitar pessoal já existente e pago, limitando-se o esforço da administração a organizar e dirigir o serviço.

Encarregado, ha annos, pelo sr. Conselheiro Diogo Velho de organizar o serviço de catechese do Araguaya, suggeri o plano que alli se poz em execução, e que consiste, em resumo, no aproveitamento do interprete indigena para auxiliar o missionario, pela mesma fórma por que procederam os antigos.

Com effeito — de que serve o missionario, com a santidade das leis, da religião, si elle não tem lingua por onde ensine a regeneradora moral do christianismo?

Não foi porventura o proprio Christo que, com o mandado de espalhar sua doutrina pelo mundo, disse aos apóstolos que, antes de fazel-o, o Espirito Santo desceria sobre elles e lhes daria o dom das linguas?

Não quererá isto dizer que o interprete é coisa tão importante entre uma raça christã e uma raça barbara que, sem elle, impossivel será trazer aquella a assimilar-se com esta?

Os antigos portuguezes organisarãam, com o nome de corpo de *linguas*, os interpretes militares, a cuja acção pacifica devemos hoje mais da metade da população operaria do Brasil.

Os jesuitas hespanhóes e portuguezes creavam nos collegios os interpretes, que não eram outros sinão os meninos selvagens a quem davam uma organização militar, e que depois espalhavam pelo meio das tribus barbaras. O padre Montoya, em instrucções dadas para um dos collegios do Paraguay, dizia “aquella tribu onde houver uma *lingua* (*interprete*) é uma tribu mansa”.

Dizem as chronicas que o padre Montoya (é o mesmo missionario que melhor falou o guarani) só por si amansou mais de cem mil indios!

Este unico facto não tornará evidente o immenso poder do homem barbara, desde que este homem civilizado dispõe do interprete para se fazer entender?

Como é que o missionario, pobre estrangeiro que não conhece o portuguez, que veiu para cá em idade avançada, hade aprender linguas selvagens?

Não é muito mais facil e economico dar-lhe o interprete?

Este livro é um preparatorio para a realisação dessas aspirações. Foi o respeitavel e honrado sr. conselheiro José Agostinho Moreira Guimarães quem me suggeriu a idéa de applicar o methodo de Ollendorf á lingua geral; a elle devo me haver constantemente animado e insistido na realisação de um trabalho por sua natureza arido, e tanto mais difficil para mim, quanto eu, vindo dessas longas peregrinações pelo sertão, estava muito longe de tudo quanto era

movimento literario nesse ramo especial de sciencia. Elle deu-me um dos primeiros livros de philologia, que me acompanhou ao Araguaya, e lá, no meio daquellas solidões, me serviu de pharol para me guiar no estudo methodico de uma lingua difficilima, na ausencia absoluta de livros e grammatica que della se occupassem.

Foi assim que principiei e levei a mais de meio o presente curso.

O meu respeitavel amigo dr. Joaquim Manuel de Maccdo, deu-me nma das mais preciosas obras que existem a respeito de uma lingua irmã do tupi: uma sobre a lingua guarani, do padre Montoya.

Em 1874, tendo de ir ao Pará, por interesse meu, o sr. conselheiro Costa Pereira encarregou-me de estudar a estatistica selvagem do valle do Amazonas e de classificar as populações selvagens pela lingua que falam (*).

Eu havia sido durante dois annos presidente do Pará, e sabia que a grande riqueza daquelle valle, representada pela borracha, salsa, copahiba, castanha, que se exporta já no valor de muitos mil contos, é quasi exclusivamente devida ao braço do tapuio; o que ignorava, porém, é que a quantidade dos que são ainda selvagens, excede de muito á dos que são mansos; que existem nações numerosissimas, como a dos Cahiapós e Mundurueús, a primeira das quaes tem uma população de oito mil almas e a segunda de quatorze mil;

(*) *Nota do autor* — Como em nosso paiz ha algumas pessoas que têm o máu habito de attribuir a interesse pessoal as opiniões dos outros, seja-me licito declarar que as commissões que tenho desempenhado e desempenho foram e são gratuitas, no que, aliás, não ha merito, porque as viagens necessarias para desempenhal-as tinham por fim attender a outros assumptos no meu interesse privado.

que em todas as nações, ainda mesmo nas que não falam o tupi, esta lingua é entendida, é o francez ou inglez da immensa região amazonica.

Com o auxilio de um *lingua* que á minha disposição poz o illustre presidente do Pará, dr. Pedro Vicente de Azevedo, e com o de outros *linguas* que eram marinheiros a bordo de um dos meus vapores, trabalhei ardentemente, e assim conclui o curso.

Chegando ao Rio de Janeiro, apresentei os trabalhos ao chefe do respectivo serviço, meu respeitavel collega e amigo dr. Castro e Silva.

Elle havia então estudado minuciosamente todo o assumpto de nossos aldeamentos, preparara cadernetas especiaes para registrar o que era peculiar a cada um delles, e depois desses estudos e exame minucioso dos documentos officiaes, chegára ás mesmas conclusões que eu havia chegado na pratica, isto é: a paz e segurança da grande parte de nossas populações do interior, nossas communicações internas, o aproveitamento de regiões fertilissimas, a vida das unicas industrias productivas do interior — a pastoril, a extractiva, a de transportes pelos rios que não têm navegação a vapor — são outras tantas razões de ordem social que sollicitam os esforços do Brasil em bem do amansamento de nossos selvagens.

Consultando então não só o que os portuguezes e hespanhóes fizeram na America, mas o que fizeram todos os povos civilizados, consignei os meios praticos empregados por esses povos nestas tres instituições: COLONIA MILITAR, INTERPRETE, MISSIONARIO.

Temos o primeiro e o terceiro; falta-nos organizar os elementos para ter o segundo.

O meu mencionado collega fez do assumpto um succulento resumo que foi presente ao actual ministro

da Agricultura, sr. Conselheiro Thomaz J. Coelho de Almeida.

A idéa de utilizar nossas colonias militares, como auxiliares do povoamento dos sertões, para nellas se collocarem interpretes que, falando as linguas das populações selvagens circumvizinhas, lhes facilitariam as relações com os mesmos selvagens, encontrou eco no seio do gabinete e nomeadamente nos dois conspicuos varões, por cujas pastas correm estes negoeios: o da Agricultura e o da Guerra.

Tive authorisação para auxiliar-me das praças do exercito que falassem linguas selvagens, e assim pude rever todo o trabalho que ora publico.

Oxalá produza elle os frutos que o governo tem em vista.

A organisação do corpo de interpretes, que não custa despesa nova, porque tanto monta guarnecer as colonias militares com praças que não falem as linguas dos selvagens viziuhos, como com homens que as falem, os quaes, educados com os dois officios de ferreiro e carpinteiro, educação que é facil dar nos arsenaes, se disseminariam pelas colonias na vizinhança daquellas populações cuja lingua falassem: a organisação de um tal corpo, repito, é uma das medidas mais economicas e prudentes que podemos agora tomar.

Deus ha de permittir que ella medre, para bem e engrandecimento de nossa patria.

Resunindo toda a questão em poucas palavras, repito aqui o que já disse na epigraphé:

“Conseguir que o selvagem entenda o portuguez, o que é possível com um corpo de interpretes organisa-do com praças do exercito e armada que falem ambas as linguas, e que, educados nos arsenaes, se disseminariam depois pelas colonias militares, seria a um tempo:

1.º Conquistar duas terças partes do nosso territorio, que ainda não pôde ser pacificamente povoado por causa dos selvagens.

2.º Adquirir mais um milhão de braços acclimados e utilissimos nas industrias pastoris, extractivas e de transportes internos, unicas possiveis por muitos annos no interior; esses braços são tambem os mais proprios para a povoação de nossas remotas fronteiras, os unicos aptos para desbravar o interior e ser os predecessores naturaes da raça branca num solo ainda virgem.

3.º Assegurar nossas communicações interiores para as duas bacias do Prata e do Amazonas.

4.º Evitar no futuro grande effusão de sangue humano, e talvez despesas colossaes, como as que têm feito outros paizes da America.

Para conseguír estes fins são necessarios esforços. Mas, quaesquer que elles sejam, haverá alguma coisa que nos impeça de tental-o agora, emquanto é tempo?

Foi como preparatorio para execução deste pensamento que o governo me encarregou deste trabalho, que executei conscienciosamente, na medida de minhas forças, sem outro interesse, como já disse, além de desempenhar o dever de prestar ao meu paiz um pequeno serviço.

E' o fim pratico, leitor, que vos peço que tenhaes em vista, quando julgardes este trabalho.

Rio, 2 de janeiro de 1876."

*
* * *

A segunda parte da primitiva edição d'*O Selvagem* é a reproducção da memoria que o autor leu, em 1874, no Instituto Historico e Geographico Brasileiro, com

o titulo de "Região e raças selvagens", e cuja tiragem se exgottou em pouco mais de tres mezes. Essa memoria, ao ser reunida em volume ao curso da lingua geral segundo Ollendorff, soffreu córte e augmentos que o General Couto de Magalhães lhe fez no intuito de melhorar o trabalho, para corresponder ao benevolo acolhimento com que o publico o honrou, não só no Brasil como no Exterior.

A critica foi unanime em proclamar o inestimavel valor das contribuições, que o autor trouxera, para o estudo do homem americano, com suas investigações e suas longas viagens através do sertão, onde observara de perto o nosso aborigene, convivendo com elle em varias tribus. *O Selvagem* tornou-se por isso um livro precioso, passando a figurar na bibliotheca dos sabios e a ser citado em todas as obras que se occupavam do assumpto. As lendas tupis foram traduzidas em varias linguas e reproduzidas, apenas com o texto portuguez, no livro do sr. Sylvio Romero sobre os contos populares do Brasil.

A grammatica tupi é a mais completa que ha sido publicada até agora e, sobre ser abundante em regras formuladas pelo autor, e não compiladas, reproduz com a mais absoluta correcção a verdadeira lingua geral dos nossos aborigenes. Ao autor destas linhas disse o illustre e saudoso bispo do Amazonas, D. José Lourenço da Costa Aguiar, que o General Couto de Magalhães era o mais perfeito conhecedor do *nhihingatù* no Brasil e que o vocabulario e os exercicios grammaticaes d'*O Selvagem* estavam tão de accôrdo com a lingua tupi, que qualquer indio da vasta região do Rio Negro e Alto Solimões os entendia facilmente. Não se póde fazer maior elogio ao livro, quanto á parte grammatical. Quanto á outra, si a critica em geral não lhe recusou

elogios, houve, todavia, quem não acceitasse sempre as conclusões do autor.

Um dos criticos, o sr. José Verissimo, foi mais além: depois de, em vida do General Couto de Magalhães, haver proclamado, em diversas publicações o seu alto merecimento intellectual, entendeu de, logo após o fallecimento do illustre brasileiro, atirar-lhe algumas pedras á veneranda memoria. Mas os calhaus só serviram para mais achatar o hilariante autor das *Scenas da vida amazonica*.

Em magistral estudo sobre "O selvagem perante o Direito", em que aprecia o aspecto americano da comemoração do centenario do Brasil, o cxmo. sr. Desembargador dr. A. F. de Souza Pitanga occupou-se, pelo *Jornal do Commercio*, do Rio, da attitude do sr. José Verissimo. E como sobre constituir resposta cabal ao aggressor, estereotypa o valor da obra do General Couto de Magalhães, aqui reproduzimos o referido estudo, na parte que nos interessa:

"Entre as differentes idéas que ao patriotismo brasileiro tem suggerido a generosa iniciativa do Instituto Historico e Geographico do Rio de Janeiro de ser congnadamente celebrado o quarto centenario do descobrimento do Brasil, nenhuma se reveste, a meu vêr, de character mais sympathico e mais justo do que o que lhe imprimiu a original e feliz inspiração do mallogrado General José Vieira Couto de Magalhães.

A morte, surprehendendo em meia jornada o erudito brasileiro, lançou á fauce tenebrosa do sarcophago que o consome o fóco de onde alguma luz deveria ainda irradiar sobre a ethnographia brasileira, principalmente sobre a glossologia indigena, assumpto descurado e escassamente conhecido, que constituia sua especialidade, e foi a parte que se reservou no seu variado programma; não se extinguiu, porém, de todo, o

raio que delle se desferira á vibração de seu patriotismo; e a sua idéa imprimiu-se na memoria dos contemporaneos, como uma das irradiações dignas de illuminarem o festim do nosso centenario.

E uma vez que emitto juizo posthumo sobre esse illustre brasileiro, e sobre sua competencia nessa especialidade, que lhe absorveu grande parte da vida, seja-me licito abrir uma digressão ao assumpto de que me vou occupar para levantar um pouco o anathema que sobre sua individualidade scientifica lançou o provector literato sr. José Verissimo em uma revista literaria ha algum tempo publicado no *Jornal do Commercio*, na qual criticou a necrologia com que o illustre orador do Instituto, dr. Joaquim Nabuco, commemorou o passamento daquelle seu confrade.

Para julgar-se dos meritos de sua original individualidade, dos quaes aliás não é meu intuito occuparme, basta ler-se o escoreço biographico que sobre elle ha pouco publicou o illustrado dr. Affonso Celso, no qual são singelamente narrados os factos capitaes de sua accidentada e proficua existencia, sufficientes demais para ficar comprovada, não só a rigorosa justiça, mas a sobriedade de elogio com que o appreciou aquelle orador: limitando-me, porém, a encaral-o pela face especial de um ethnographista, seja-me licito perguntar ao illustre critico qual dos brasileiros que se têm occupado dos costumes e das linguas dos nossos aborigenes, desde Anchieta até nossos dias, tem revelado maior competencia do que a sua nessa especialidade.

Não significa esse conceito que eu reconheça em Couto de Magalhães os requisitos de um anthropologista ou de um ethnologo. Como Lund, elle não tinha o temperamento de um palcontologo para longas contemplações ante os craneos e as ossadas dos selvagens, medindo-lhes a compasso e esquadro as dimensões e os

angulos; falleciam-lhe tambem a compleição scientifica e a profundeza de Martius para o estudo analytico de sua estrutura physiologica. E', porém, em meu entender, clamorosa injustiça contestar-lhe os meritos de um consciencioso cultor da ethnographia brasileira.

Sem a disciplina mental de um naturalista, elle deixou, todavia, em suas obras o cunho de um observador perspicaz dos phenomenos da vida de relação das tribus selvagens.

A parte glossologica, especialmente, cultivou com tal proficiencia, que nenhum dos sabios que della modernamente se têm occupado revelou melhores conhecimentos do que os que se contêm no seu interessante livro *O Selvagem*.

Exclusão feita dos trabalhos do inspirado apostolo de nossa primitiva civilização, o philanthropo ideal do genio errante, o grande Joseph de Anchieta, e da obra do grande sabio allemão von Martius, que fez da natureza do Brasil o pedestal do monumento scientifico que o immortalisou, a sua *Glossaria linguarum brasiliensium*, vasto vocabulario indigena com a significação portugueza, nenhum trabalho congenere conheço com o alcance do seu *Curso de lingua geral (nhihingatú)*, segundo o *methodo de Ollendorf*.

E cumpre notar que, não obstante a sua alta esphera scientifica, não escapou aquelle sabio á critica severa de outro notavel scientista que, classificando-o de simples botanista, contesta sua autoridade em ethnologia e extranha sua extravagante opinião sobre os indios americanos. Zimmermann, *L'Homme, Problemes et merveilles de la nature humaine*, 4.^a ed. Brux., pag. 324.

Os illustres professores Fernando von Stein e Paulo von Ehrennich, de Berlin, que em suas preciosas bagagens de exploradores conscienciosos trouxeram novos subsidios ao estudo das linguas indigenas, não publica-

ram ainda trabalho que se superponha, nessa especialidade, ao do erudito brasileiro.

Ladisláo Netto, cuja orientação de naturalista lhe dava sobre Couto de Magalhães a superioridade técnica de anthropologista ou, antes, de archeologo, investigador dos cambaquis, não consigna em sua passagem por esse departamento scientifico trabalho que sobrepuje a obra deste. (Vide Archivo do Museu Nacional de 1882).

O trabalho do inspirado poeta Antonio Gonçalves Dias, *Diccionario da lingua tupi*, os de Baptista Caetano e dr. Theodoro Sampaio, cultores da glossologia indigena, são, sem contestar o seu merito, estudos fragmentarios de menor folego que os preceitos theoreticos e os exercicios praticos contidos nas paginas d'*O Selvagem*.

Os eminentes professores Hart e Agassiz, que dedicaram á grandeza de nossa patria a grandeza do seu saber profissional, aquelle especialmente geologo, este especialmente zoologista, não se demoraram em suas longas viagens pelos mares das sciencias naturaes nas enseadas da ethnologia brasileira.

Os excursionistas cultos, os *touristes* da sciencia, os *dilettanti* da ethnographia que têm vindo procurar no scio do vasto colosso americano material para as suas locubrações scientificas ou para as suas collecções de amadores, desde o genial autor do *Cosmos*, o sabio Humboldt, até o príncipe Maximiliano, desde o erudito bibliothecario de Santa Genoveva, o illustre Ferdinand Dénis, o grande amigo do Brasil, cuja obra tanto nos recommenda no mundo europeu, até o gaiato pintor Biard, que com a sua verve humoristica e seu lapis chistoso satirisou todas as coisas e todos os costumes do Brasil, nenhum fez larga escala por esta estação da sciencia, que foi a preocupação de toda a existencia de Couto de Magalhães.

Os historiographos, a seu turno, tendo objectivo diverso do ethnographista, apenas accidentalmente deram de sua trajectoria normal para essa ramificação scientifica que lhe é connexa. Southey, Varnhagem, Pereira da Silva, em suas preoccupações historicas e chronologicas, raro descem a minucias ethnographicas. Observando de longe, fundando-se nas memorias dos navegadores do periodo colonial, nas tradições e documentos daquella epoca, perpassam apenas pela ethnographia quando a isso impellidos pela necessidade historica. Os proprios historiadores daquelles tempos, Gabriel Soares, Pedro de Magalhães Gandaivo, o padre Simão de Vasconcellos, autor da *Chronica da Companhia de Jesus*, que conviveram com as tribus primitivas e dellas mais largamente se occuparam em suas obras, não parecem ter cultivado com o mesmo zelo com que recolheram a sua chronica do estudo de sua lingua.

Finalmente, um dos poucos contemporaneos que ainda dispensam uma parte de seus lazeres em proldesses ultimos representantes de uma raça quasi extinta pelo egoismo ingrato dos conquistadores, monsenhor Costa Aguiar, actual bispo do Amazonas, que acaba de prestar á civilisação e ao Christianismo o relevante serviço de escrever o catecismo christão em lingua *nhihingatú*, rende homenagem á competencia de Couto de Magalhães na dedicatoria que á sua memoria fez no seu piedoso trabalho.

Como, pois, contestar o direito á commemoração civica de seus confrades a um brasileiro que deixa de sua passagem um trabalho que, sobre perpetuar um idioma que tende a desaparecer, ministra um meio util de promover o accesso de um milhão de brasileiros ao gremio da civilisação?

Devo, como resalva, declarar que não sou movido

por sentimento pessoal, visto que nem foram intimas as curtas relações que entretive com o dr. Couto de Magalhães, mas permitta o illustre sr. José Verissimo que o mais obscuro dos admiradores de seus trabalhos literarios considere o seu commentario á oração necrológica do dr. Joaquim Nabuco de um excesso de severidade vizinho da injustiça.

Mas não é, como disse, da pessoa de Couto de Magalhães que me propuz occupar, mas apenas e accidentalmente dessa concepção que lhe illuminou o cerebro nas proximidades da morte, como esses arreboés de ouro e purpura que se irradiam do sol poente; dessa inspiração que foi o canto do cysne do original palladino, em plena civilisação, de uma raça de miseros selvagens.”

Nada precisamos additar, para o elogio do autor e de sua obra, ás palavras do sr. dr. Souza Pitanga, que, á comprovada competencia, allia a insuspeição, qualidades que fallecem ao infra-assignado.

S. Paulo, maio de 1913.

COUTO DE MAGALHÃES

Introdução

Memoria apresentada á Commissão Superior da Quarta Exposição Nacional e em que são estudados e discutidos os diversos problemas economico-sociaes que dependem do amansamento do selvagem do Brasil, e em que se pede á Commissão, em nome de interesses futuros muito preponderantes do Imperio, que tome a si recomendar o assumpto á attenção das classes pensantes de nossa patria.

I

Trabalhos scientificos realizados recentemente em diversos paizes da America, tendo por objecto o selvagem

A politica de engrandecimento pelas armas não é a politica americana e menos ainda é a politica do Brasil.

As conquistas pacificas da intelligencia pelas suas revelações nas artes, sciencias e industrias, eis o fim a que marchamos.

O chefe do Estado ainda ha pouco, abrindo a Exposição, declarou no seu discurso que as festas de industria eram as festas de sua predilecção. Este pensamento representa tambem a aspiração dos brasileiros.

No grande concurso que se vai abrir em Philadelphia, ha uma secção para sciencias; nessa merecerão por certo especial attenção as obras que se referirem ao homem americano, e aos esforços feitos pelas raças con-

quistadoras para chamal-o á communhão da civilisação christã.

Os argentinos podem ser representados nessa secção pelo trabalho do sr. Fidel Lopez: *Les Races Aryennes du Peru, Leur Langue, Leur Religion, Leur Histoire*. Os peruanos, pelos recentes trabalhos sobre a lingua dos Yncas, do dr. José Fernandez Nodal; os habitantes da America Central, pelos trabalhos philologicos do padre Brasseur de Bourbourg; os norte-americanos, pelo mais colossal e gigantesco trabalho scientifico empreendido ácêrca das raças indigenas da America, trabalho cuja impressão se está concluindo, que se diz haver custado a seu autor uma despesa de mais de quatrocentos contos e o concurso de trinta jovens norte-americanos que puzeram em commum suas forças para leval-o a termo, e que tem por titulo: *The native races of the Pacific States — by Hubert H. Bancroft*.

Tendo sido encarregado pelo governo imperial da elaboração do curso que se segue, apressei a sua publicação de modo que elle pudesse estar prompto antes da abertura da Exposição de Philadelphia, e peço á Commissão que o remetta como testemunho de que tambem aqui nos esforçamos para assimilar á civilisação as raças indigenas do Novo Mundo.

Não é este o unico objecto pelo qual escrevo esta memoria.

O fim das exposições, colligindo productos e elementos de riqueza de um paiz, é chamar a attenção sobre aquelles que, sendo susceptiveis de grande desenvolvimento para a riqueza publica, não tiverem obtido ainda a necessaria attenção das classes pensantes.

No futuro nenhum assumpto talvez se entrelaçará tão geralmente com o desenvolvimento da riqueza e engrandecimento do Brasil como o do amansamento de nossos selvagens.

Parecerá a muitos exaggero.

Mas que não o é, basta ponderar que o povoamento de quasi duas terças partes de nosso territorio, nossas communicações interiores e industrias importantissimas dependem aqui, até certo ponto, do selvagem.

II

O selvagem como elemento economico

Um dos sabios que mais estudam e amam o Brasil, Mr. Ferdinand Dénis, que sempre nos defende na Europa, encarecendo as nossas virtudes e attenuando os defeitos que necessariamente existem em um povo que ainda não venceu o periodo de elaboração para constituir-se nação homogenea, escrevia-me de Paris, o anno atrazado, as seguintes palavras, a proposito do meu escripto — REGIÃO E RAÇAS SELVAGENS: — “Estou convencido de que a grandeza futura do vosso paiz depende do espirito de raça bem comprehendido.”

E' assim.

Este grande colosso, que se fórma ainda com o nome de Brasil, é um immenso cadinho onde o sangue europeu se veiu fundir com o sangue americano.

A futura população — operaria — do Brasil não será uma, nem outra coisa.

Como na America do Norte o anglo-saxonio, fundindo-se com o pelle vermelha, produziu o *yankee*, representante de uma nova civilização, assim o latino, fundindo-se com o tupi, produziu essa raça energica que constitue a quasi totalidade da população de São Paulo e Rio Grande e a maioria do povo do Imperio.

Grande parte de nossos compatriotas ainda não quer acreditar que o problema da população só será

satisfactoriamente resolvido quando attendermos aos dous elementos: o europeu e o americano.

A grande França, pela voz eloquente do sr. De Quatrefages, nos está a bradar que, como elemento de trabalho, nenhuma raça nos é tão proveitosa como a do branco acclimado pelo sangue do indigena.

E, ao passo que importamos o branco, que nos é aliás essencial, me parece que devemos attender tambem a um milhão de braços indigenas não menos preciosos, porque é a estes, mesmo por causa de sua pouca civilização, que está reservada a missão de ser o precursor do branco nos climas intertropicaes, desbravando as terras virgens, desbravamento que o branco não supporta.

Não queremos isso, porque nós os brasileiros temos tanto que fazer no presente, que difficilmente podemos olhar para as questões do futuro, ainda as mais importantes.

Para aquelles, porém, que hão estudado o paiz real sem preoccupaçõs, o problema de seu povoamento só tem uma solução complexa.

Povoar o Brasil não quer dizer sómente importar colonos da Europa.

Povoar o Brasil quer dizer:

1.º Importar colonos da Europa para cultivar as terras já desbravadas nos centros, ou proximas aos centros povoados.

2.º Aproveitar para a população nacional as terras ainda virgens, onde o selvagem é um obstaculo; estas terras representam quasi dous terços do territorio do Imperio. Tornar productiva uma população, hoje improductiva, é, pelo menos, tão importante como trazer novos braços.

3.º Utilisar cêrca de um milhão de selvagens que possuímos, os quaes são os que melhores serviços po-

dem prestar nessas duas terças partes do nosso territorio, porque as industrias extractivas, unicas possiveis nessas regiões (emquanto não houver estradas) só têm sido e só podem ser exploradas pelo selvagem.

Que proveito temos nós tirado dos selvagens? perguntam muitos.

Tirámos nada menos do que metade da população actual do Brasil, não da população que occupa os altos cargos, as funcções publicas, os salões, os theatros, as cidades; mas da população que extrai da terra milhares de productos que exportamos ou consumimos; da população quasi unica que exerce a industria pastoril; da população sobre que mais tem pesado até hoje o imposto de sangue, pois é o descendente do indio, o mestiço do indio, do branco e do preto o que quasi exclusivamente ministra a praça de pret ou o marinho.

S. A. Real, presidente dessa commissão, commandando o nosso exercito na guerra do Paraguay, viu nos homens de côr, de que se compunha a quasi totalidade das praças de pret, um transumpto da população operaria do Brasil.

Si mais tarde elle viajar todo o paiz encontrará o mesmo que viu no exercito e que já tem visto nas provincias de Minas, Rio de Janeiro, S. Paulo e Rio Grande.

Do prestimo e do valor desses homens como soldados ninguem melhor está no caso de julgar do que o presidente dessa commissão.

É para recordar um só argumento, seja-me licito ponderar o seguinte:

Quando elle assumiu o commando de nossas forças, a guerra ameaçava entrar nesse perigoso periodo em que se acha actualmente a lucta civil na Hespanha.

Si o exercito fosse composto de homens habitua-

dos á vida européa, não seria possível alcançar Pirá-
bcbuy sinão um mez depois; os recursos que alli
foram esmagados, graças á rapidez das marchas, teriam
se acautelado com o dictador nas margens do Aquida-
ban. Si S. A., prevaleccndo-se da qualidade de seu
exercito, perfeitamente proprio para a prompta mobi-
lisação, justamente por ser composto desses mestiços
descendentes de troncos ha longos seculos acclimados
ao solo e ás privações de uma vida semi-selvagem, não
houvesse podido alcançar o inimigo naquelle ponto;
si não tivesse podido fazer avançar suas testas de co-
lumnas de modo a esmagar a guerra nas margens re-
motas do Aquidaban, quem nos diz que a guerra, con-
seguindo converter-se em guerrilha, no centro daquel-
la região entre o Paraná e o Paraguay, não duraria
até hoje?

Assim como os homens acclimados ao solo e habi-
tuados á vida semi-barbara foram condições essenciaes
á victoria, assim tambem esses homens, e nessas con-
dições, são elementos indispensaveis de successo na
lucta mais pacifica, porém não menos tenaz, da elabo-
ração da riqueza de um povo.

Seja-me licito proval-o, não a essa commissão que
conhece o paiz, mas áquelles de nossos patricios que
estudam mais a Europa do que a terra a que têm o
dever de consagrar sua actividade e energia para en-
grandecel-a, quando é certo que é só a consciencia
desse dever que dá a qualidade de brasileiro.

O primeiro factó que prova a utilidade das raças
crioulas nas circumstancias do nosso paiz, ainda bar-
baro em cêrca de duas terças partes de seu solo, é o
seguinte:

O valle do Amazonas é por si só um territorio
maior do que o dos grandes Estados europeus.

A sua população, que é pequena, exporta cêrca de vinte mil contos.

E esses vinte mil contos resultam da borracha, salsa, castanha, cacau, copahyba, pelles de animaes selvagens e em geral productos colhidos da natureza pelos tapuios do Brasil e das republicas vizinhas.

Como essa colheita depende de estar exposto ás mattas, sem casas, sem commodo, os brancos não se entregam a essas industrias, e nem poderiam fazel-o sem succumbir.

A consequencia é:

Si o valle do Amazonas não possuísse o tapuio, seria actualmente uma das mais pobres regiões do paiz, quando com elle, e justamente porque elle é semi-barbaro e se pôde entregar a essas industrias, a região é uma das mais productivas que possuimos.

Tomemos outro facto: ^o

O Brasil é um dos paizes que exportam maior numero de pelles de boi para a Europa.

E', pois, um dos paizes mais productores do gado vaccum.

Liebig demonstrou o quanto a civilisação e os aperfeçoamentos da raça aryana dependeram desse producto.

Si não fôra a raça aborigene ou não seriamos productores desse artigo, ou selo-iamos em escala diminuta.

Nesta industria, como na da extracção de productos naturaes, o homem proprio para sua exploração é aquelle que, pelo atrazo de sua civilisação, ainda possui os habitos quasi nomades que ella exige.

Nas provincias criadoras o principal instrumento deste trabalho ou é o de indigena civilisado, ou é o seu descendente.

Esse facto vai desenvolvido adiante, e o que fica dito é quanto basta para provar esta verdade:

Assim como os habitos de uma vida ainda isenta dos commodos da civilisação foram qualidades muito uteis no nosso exercito, sem as quaes não teria sido possível movel-o, si não com uma lentidão que teria feito talvez escapar a victoria, assim tambem essa mesma falta de civilisação é condição indispensavel de successo na elaboração da riqueza nacional, que, si exige uma lucta menos sanguinolenta do que a da guerra, comtudo nella não se alcança a victoria si não quando a sollicitamos pelos meios adequados.

Não é só uma questão de utilidade: é tambem uma questão de segurança no presente e no futuro. Consintam-me que insista sobre estes pontos, reproduzindo factos de propria observação. Tendo occupado durante cêrca de seis annos as presidencias das provincias em que existe maior numero de selvagens, Goyaz, Pará e Matto Grosso, nellas minha attenção foi chamada sobre a seguinte questão:

Sendo a superficie do Brasil de 291 mil leguas quadradas, só o territorio das tres supra mencionadas provincias e o do Amazonas representam mais de metade, quasi dous terços do territorio do Imperio, isto é: 182.400 leguas quadradas, onde as populações christãs e a civilisação não podem pacificamente penetrar, por causa do obstaculo que lhes oppõe cêrca de um milhão de selvagens aguerridos e tenazes, que não entendem a nossa lingua, e nós não temos meios de ensinal-a, porque ignoramos a delles.

Na presidencia de Goyaz e Matto Grosso eu vi experimentalmente que o principal instrumento de trabalho na industria do interior — a criação do gado — é o indio antigamente catechisado pelo jesuita, ou o mestiço seu descendente. Mais tarde, viajando pela

Republica do Paraguay, Corrientes, Santa Fé e outras provincias argentinas, vi que alli, como no interior do Brasil, e provincias do Rio Grande, Paraná, S. Paulo — o principal instrumento da riqueza publica, o vaqueiro por excellencia, não era nem o branco nem o preto, e sim o *gaúcho*, o *caipira*, o *caburé*, o *caboclo*, o *mameluco*, o *tapuio*, nomes que indicam a mesma coisa, a saber: — o antigo indio catechizado pelo jesuita, ou pelos corpos de linguas e interpretes tão sabiamente organisados pelos antigos portuguezes e hespanhoes.

Em todo o valle do Amazonas e seus grandes afluentes, quer no territorio do Brasil, quer nos da Bolivia, Perú, Nova Granada, Venezuela, etc., o instrumento principal de riqueza não é nem a raça branca, nem a raça preta. A raça branca representa os misteres intellectuaes; mas o trabalho, a claboração da riqueza que alli depende em tudo de industrias extractivas, é exclusivamente filha do antigo indio amansado naquelle valle pelos corpos de interpretes, auxiliares indispensaveis da civilisação, e do missionario.

Não foi só isso: tendo sido forçado a viajar muitas vezes do Rio de Janeiro a Matto Grosso, isto é, a atravessar todo o Brasil de léste a oeste; e a viajar de Montevideo ao Pará pelo interior, isto é, a atravessar todo o Brasil de sul a norte, vi que todas as nossas communições pelo interior estavam á mercê dos selvagens, porque nós, população christã, possuímos apenas a circumferencia desta enorme área chamada Brasil: o centro está em poder do selvagem, que possui tambem as regiões mais ferteis, assim como os cursos dos grandes rios navegaveis, cada uma de cujas bacias cobre um territorio tão grande como o das maiores monarchias europeas, como Javary, Purus, Madeira, Tapajós, Xingú, Araguaya, Tocantins, Japurá, Rio Negro, Rio Branco, só na hacia do Amazonas, sem falar nos da do Paraná.

O facto da existencia desse milhão de braços, occupando e dominando a maior parte do territorio do Brasil, podendo irromper para qualquer lado contra as populações christãs, é um embaraço para os progressos do povoamento do interior e é um perigo que crescerá na proporção em que elles forem ficando mais apertados: a questão, pois, não versa só sobre a utilidade que podemos tirar do selvagem; versa tambem sobre os perigos e despesas que faremos, si não cuidarmos agora de amansal-os.

Não estará longe o dia em que seremos forçados, como a Republica Argentina, o Chile, os Estados Unidos, a manter verdadeiros corpos de exercito para conter nossos selvagens, si abandonarmos essa questão ao seu natural desenvolvimento.

Em janciro deste anno ainda os jornaes deram noticia dos estragos que elles fizeram na Republica Argentina, estragos que montaram, além da perda de vidas, a mais de nil e quatrocentos contos de nossa moeda!

Como estes assumptos em geral despertam muito pouca attenção da nossa sociedade, porque, occupados como nos achamos com muitas questões presentes, nos falta tempo para occuparmos do futuro, peço a attenção da commissão para esse facto, e aqui reproduzo a parte da correspondencia de Bucnos-Aires. publicada no *Globo*, de 10 de janeiro preterito:

“São ainda confusas, mas, em todo caso, assustadoras as noticias da invasão dos indios na provincia de Buenos-Aires.

Por desorganisação das forças da fronteira ou por insufficiencia dellas, o certo é que os indios ainda não foram detidos na sua marcha devastadora, e, além de varios prisioneiros já feitos por elles, avalia-se que já internaram no deserto mais de sessenta mil cabeças de

gado cavallar, não incluindo o gado bovino, cujo numero é ainda mais consideravel."

São, portanto, cento e vinte mil animaes que, ao preço de 12\$000 cada um, representam, pelo menos, um prejuizo de mil quatrocentos e quarenta contos só em um anno, afóra as vidas !

Estes prejuizos, as despesas que serão necessarias com movimento de forças, as perturbações sociaes que provirão de conflictos sanguinolentos no interior, mostram que quaesquer despcsas que fizermos agora para assimilar os selvagens na nossa sociedade, serão incomparavelmente menores do que as que teremos de fazer, si, por não prestarmos attenção ao assumpto, formos forçados a exterminal-os.

E nem se diga que não estamos expostos aos mesmos perigos que os argentinos, chilenos e norte-americanos.

Si o perigo ainda não se manifestou entre nós, é porque aqui no Brasil temos sido mais previdentes, é porque a população christã está por assim dizer confinada na costa. Aquella que é limitrophe dos selvagens tem com elles constantes conflictos, e não ha quasi um só mez em que os jornaes não dêem noticias de taes conflictos.

Não só estaremos (desde que a população se alargue) expostos aos mesmos perigos que os argentinos, como estaremos expostos a maiores, e para assim julgar basta ter presentes ao espirito os seguintes factos:

A população selvagem da Republica Argentina é avaliada em cem mil indios; a nossa é calculada em um milhão, ou dez vezes mais. O territorio da Republica Argentina é quasi todo accessivel, por meio da grande linha navegavel do Paraná; alli o movimento de forças é mais facil ao christão do que ao gentio, dispondo

aquelle de vapores no rio e, em terra, de immensa cavallhada. Nosso interior, muito mais remoto da parte que possui população densa, não é accessivel ao vapor; possuímos menos cavallhada, portanto o movimento de forças aqui seria mais facil ao gentio do que a nós.

Muitos de nós brasileiros têm a respeito do interior não pequena cópia de idéas falsas; a idéa que muitos formam do interior é que possuímos um paiz de florestas, quando, á excepção das da costa ou das que margeiam os rios, todo o territorio é, quasi sem excepção, de eternas campinas. Uma outra idéa falsa que muitos formam do interior é que a população selvagem do Brasil se compõe de pequenas tribus; assim é no que respeita ás que estão logo em seguida á população christã. Mas no interior, isto é, além da linha occupada pelos selvagens que estão em contacto commosco, existem poderosas nacionalidades que não despertam a nossa attenção, porque é ainda immenso o sertão do interior que não é de fórma alguma viajado ou conhecido. Só a bacia do Xingú é maior do que a França. Não ha noticia de um só christão que a tenha tocado até hoje. Não conhecemos nosso interior, ninguem o conhece sinão os mesmos selvagens; é disso que vem a crença de que as tribus são pelo commum de cem a duzentos individuos. Para citar só dous factos, direi que a nação que com os nomes de Gradahús, Gorotirés, Cahiapós, Carahós (falam todos a mesma lingua) habita entre o Xingú e o Araguaya não deve ter menos de oito a doze mil individuos. Na bacia immediata (a do Tapajós) conhecem-se tambem duas grandes nações: a dos Mudurucús e a dos Maués; a respeito destas publicou o *Jornal do Commercio*, em novembro do anno passado, a seguinte estatistica:

“INDIOS DO TAPAJÓS. -- Lê-se no *Diario do Grão Pará*:

“Existem no rio Tapajós, entre as cachoeiras e esparsas pelas campinas, dentro dos limites desta provincia com a de Matto Grosso, diversas raças de gentios, dentre as quaes duas nações — a Mundurucú e a Maués — que se assignalam pelo contacto em que se acham com a população civilisada e em mutuas relações, e por conseguinte bem conhecidas. Estas duas nações se dividem, a Mundurucú em vinte e uma tribus, formando cada tribo a sua aldeia ou taba, e a Maués em cincoenta e uma tribus, além de cinco, que estão no districto de Villa Bella, da provincia do Amazonas.

As vinte e uma aldeias ou tabas dos Mundurucús contêm 13.910 almas, e as cincoenta e uma dos Maués, 775”.

Portanto, nem pelo numero nem pela posição, os perigos a que as populações christãs ficarão expostas, desde que os selvagens se virem mais apertados, não são inferiores, pelo contrario são maiores do que aquelles a que actualmente está exposta a Republica Argentina; e si alli ainda este anno os selvagens, que são dez vezes menos numerosos do que os nossos, puderam destruir, só em uma incursão, valores equivalentes a mil quatrocentos e muitos contos, — que esforços não devemos nós empregar para fugirmos de identica situação, com selvagens mais numerosos e com um paiz de muito mais difficil communicação, sobretudo quando esse selvagem nos póde ser tão util?

III

Assimilação do selvagem por meio do interprete

A experiencia de todos os povos e a nossa propria ensinam que no momento em que se consegue que uma nacionalidade barbara entenda a lingua da nacionalidade christã que lhe está em contacto, aquella se assimila a esta.

A lei da perfectibilidade humana é tão inflexivel como a lei physica da gravitação dos corpos.

Desde que o selvagem possue, com a intelligencia da lingua, a possibilidade de comprehender o que é civilisação, elle a absorve tão necessariamente como uma esponja absorve o liquido que se lhe põe em contacto.

Esses homens ferozes e temiveis, emquanto não entendem a nossa lingua, são de uma docilidade quasi infantil desde que comprehendam o que lhes falamos.

Não são só elles.

Quem estudar o que os inglezes fizeram na India, os russos na Asia e na America, os portuguezes e hespanhoes na Africa, Asia e America, verá a mesma coisa. Por toda a parte onde quer que uma raça civilisada se pôz em contacto com uma raça barbara, viu-se forçada: ou a exterminal-a, ou a apprender a sua lingua para com ella transmittir suas idéas.

E' esse o alcance daquellas palavras de Christo quando, dando aos apóstolos a missão de levar a religião de paz e caridade através das trévas do mundo pagão, lhes disse: "*O Espirito Santo descera sobre vós e vos dará o dom das linguas*".

Sim, por toda a parte onde a civilisação da humanidade se pôz em contacto com a barbaria, o problema de sua existencia só teve um destes dous instrumentos:

Ou o derramamento de sangue;

Ou o interprete.

Não ha meio termo. Ou exterminar o selvagem, ou ensinar-lhe a nossa lingua por intermedio indispensavel da sua, feito o que, elle está incorporado á nossa sociedade, embora só mais tarde se civilise.

Desde então a criação de um corpo de interpretes destinado a ensinar aos selvagens a nossa lingua, que elles apprendem com grande facilidade, quando se lh'a ensina na sua, fica evidente que será meio efficaz para

realisarmos a conquista pacifica de duas terças partes do solo do Imperio, de um milhão de braços hoje perdidos, de industrias que em poucos annos podem decuplicar; de assegurarmos nossas communicações pelo interior e evitarmos no futuro graves difficuldades.

E onde estão os elementos para crear-se esse corpo de interpretes?

Estão no exercito, na armada e estão espalhados pela superficie do Imperio, que por si representa um 15.º da superficie terrestre do globo.

Reunil-os em um corpo, dar-lhes organização, ensinar-lhes a ler e a escrever e os officios indispensaveis de carpinteiro e ferreiro é tão facil que nada nos desculpará de não emprehendel-o agora, quando para isso temos todos os elementos.

Esse corpo, desde que tivesse a organização e a disciplina militar, seria um auxiliar prestimoso para nossas colonias militares, para nossas populações das fronteiras, para as expedições que quizessemos mandar ao interior, e para proteger as nossas communicações interiores, com as duas grandes bacias do Prata e do Amazonas que estão á mercê do selvagem e nos seriam preciosas, desde que nos fosse trancado o caminho do oceano, ou a fóz do Rio da Prata ou do Amazonas; este ultimo facto pôde dar-se não deante de uma guerra externa, como deante de uma revolução.

Antigamente, quando se queria fundir uma população em outra, o meio que logo occorria era a força.

A Inglaterra na Asia, a França na Africa, a Russia na Asia e na America nos demonstraram que os corpos de interpretes são, não só mais economicos, como muito mais efficazes.

Felizmente nós, os brasileiros, nos temos aproveitado e havemos de nos aproveitar da lição dos povos mais cultos do mundo,

Digo que nos havemos de aproveitar, porque, felizmente, o governo se occupa sériamente da questão; oxalá não desanime.

IV

Extensão geographica em que domina a lingua tupi

O estado das grandes linguas indigenas do Brasil é assumpto de consideravel interesse, não só debaixo do ponto de vista pratico, como debaixo do ponto de vista scientifico.

Quanto a seu interesse scientifico, transcreverei aqui as palavras que vêm na introdução da obra — *Alphabeto phonetico* — de um dos mais notaveis linguistas dos tempos modernos, o sr. R. L. Lepsius, de Berlim. Diz elle:

“Um dos maiores anhelos da sciencia moderna, e ao qual só ultimamente se achou em circumstancias de attender, é o conhecimento acurado de todas as linguas da terra. O conhecimento das linguas é o mais seguro guia para a comprehensão intima das nações, não só porque a lingua é o meio de toda communicação intellectual, como tambem porque é a mais copiosa, rica e fiel expressão do deposito intellectual de uma nacionalidade”.

Nenhuma lingua primitiva do mundo, nem mesmo o sanscrito, occupou tão grande extensão geographica como o tupi e seus dialectos; com effeito, desde o Amapá até ao rio da Prata, pela costa oriental da America meridional, em uma extensão de mais de mil leguas, rumo de norte a sul; desde o cabo de S. Roque até a parte mais occidental de nossa fronteira com o Perú no Javary, em uma extensão de mais de oitocentas leguas, estão, nos nomes dos logares, das plantas, dos rios e das

tribus indigenas, que ainda erram por muitas dessas regiões, os impercedores vestígios dessa lingua.

Confrontando-se as regiões occupadas pelas grandes linguas antigas, antes que ellas fossem linguas sabias e literarias, nenhuma encontramos no Velho Mundo, Asia, Africa, ou Europa, que tivesse occupado v. a região egual á da área occupada pela lingua tupí. De modo que ella pôde ser classificada, em relação á região geographica em que dominou, como uma das maiores linguas da terra, si não a maior.

Pelo lado da perfeição, ella é admiravel; suas fórmas grammaticaes, embora em mais de um ponto embryonarias, são comtudo tão engenhosas que, na opinião de quantos a estudaram, pode ser comparada ás mais celebres. Esta proposição parecerá extranha a muita gente, mas o curso que começo agora a publicar, e que, com o favor de Deus, espero levar a cabo de um modo completo, o deixará demonstrado. Muitas questões hoje obscuras em philologia e linguistica encontrarão no estudo desta, que constitue uma nova familia, a sua decifração.

Estas duas palavras *tupí* e *guarani* não significavam entre os selvagens que dellas usavam sinão tribus ou familias que assim se denominavam.

Estas duas expressões: lingua tupí ou lingua guarani seriant como si dissessemos: a lingua dos mineiros, ou a lingua dos paulistas.

Si no Paraguay qualquer disser: *guarani* nhehen, para traduzir a expressão — lingua guarani — ninguem o entenderá, porque para elles o nome da lingua é: *ava nhehen*, literal: lingua de gente.

Desde que o homem fale duas linguas, comprehende que aquelles que não falam a sua se possam exprimir tão bem quanto elle o faz na propria.

Mas entre povos primitivos, que não tinham a arte

de escrever, e para os quaes as linguas estrangeiras eram tão inintelligiveis como o canto dos passaros ou os gritos dos animaes, muito natural era que elles só considerassem como lingua de gente a sua propria.

A expressão *ava nhehen*, para exprimir a lingua falada por elles, mostra-nos que a idéa que tinham das outras é que ellas não eram lingua de gente.

Observa o sr. Max Müller, com muita verdade, que nós, os homens do seculo XIX, difficilmente podemos comprehender toda influencia que exerceu sobre sociedades barbaras este admiravel instrumento chamado lingua.

Para o selvagem, aquelle que fala a sua lingua é um seu parente, portanto, seu amigo. E é natural.

Elle não tem idéa alguma da arte de escrever; não comprehende nenhum methodo de apprender uma lingua sinão aquelle pelo qual adquiriu a propria, isto é: pelo ensino materno; porisso quando um branco fala a sua lingua, elle julga que esse branco é seu parente, e que entre a gente de sua tribu e na infancia é que tal branco apprendeu a falar.

Em uma das vezes em que os gradahús appareceram á margem do Araguaya, eu os acompanhei sosinho em uma longa excursão, levado pela curiosidade de observar grandes aldeamentos inteiramente selvagens. E esses gradahús se achavam em numero superior a mil; eram havidos por ferozes, e meus companheiros julgavam temeridade visital-os. Eu, porém, o fiz sem coragem alguma, porque, falando um pouco da lingua delles, tinha plena e absoluta certeza não só de que a minha vida não corria o menor risco, como de que me procurariam obsequiar por todos os modos, e assim succedeu.

Assim como para o selvagem aquelle que fala a sua lingua elle reputa de seu sangue, e, como tal, seu ami-

go, 'assim tambem julga que é inimigo aquelle que a não fala.

O citado sr. Max Müller nota que, entre todos os povos europeus, a palavra que traduz a idéa de inimigo significa primitivamente: *aquelle que não fala a nossa lingua*. Que muito é que o mesmo se dêsse entre os nossos selvagens?

Foi partindo deste importante facto que os jesuitas, em menos de cincoenta annos, tinham amansado quasi todos os selvagens da costa do Brasil.

Seu segredo unico foi assentar a sua catechese na base do interprete, base esquuccida pelos catechistas modernos, que por isso tão pouco hão conseguido.

Assim, pois, diziamos que a palavra *guarani* não é o nome de uma lingua, e que a lingua que nós designamos por essa expressão, elles designam com a de — *lingua de gente* ou *ava nhehen*.

O mesmo diremos a proposito da lingua tupí.

Tupí era o nome de uma tribu que, ao tempo do descobrimento, dominava grande parte da costa.

Si dissermos a qualquer indio civilisado do Amazonas: fale em lingua tupí — elle não entende o que lhe queremos dizer; para que elle entenda que queremos que se expresse na sua propria lingua, mister é dizer-lhe: *Renhehen nhehengatú tupí*, isto é, *fale lingua boa pela*, isto é: *fale pela lingua boa*.

Estes factos me fizeram adoptar os vocabulos *ava nhehen nhehengatú* para exprimir, o primeiro, a lingua *guarani*; o segundo, a lingua *tupí*.

V

Nhehengatú ou tupí vivo

A lingua tupí ou nhehengatú é, como vimos atraz, uma das que occupam maior superficie da terra. O que encontramos actualmente é uma porção de linguas

muito semelhantes todas entre si. Dessas linguas algumas nos foram conservadas por monumentos escriptos, outras subsistem vivas e faladas por tribus mansas; é provavel que algumas tenham já desapparecido com os povos que as falavam, e que muitas haja de que não temos noticia.

Cada nova lingua que se estuda é mais importante para o progresso da humanidade do que a descoberta de um genero novo de mineraes ou de plantas.

Cada lingua que se extingue, sem deixar vestigios escriptos, é uma importante pagina da historia da humanidade que se apaga e que depois não poderá mais ser restaurada.

No estado actual dos nossos conhecimentos, impossivel é dizer qual dessas linguas tupis é mais primitiva, e ainda mais difficil é dizer qual a lingua de onde ellas vieram.

Entre as linguas tupis, conservadas pelos trabalhos dos padres jesuitas, figuram o guarani ou tupi do sul, no qual está escripto um dos maiores monumentos linguistas, o *Thesouro da lingua guarani*, do padre Montoya.

A lingua escripta pelo padre Montoya é ainda viva no Paraguay, Corrientes e em parte do territorio chamado de Missões. Foi, porém, profundamente modificada pelo contacto com o hespanhol, de modo que já ha entre a lingua escripta por elle e a lingua actual falada pelos paraguayos, a distancia que separa um dialecto de outro.

Nem o tupi oriental, aquelle que era falado na costa quando os jesuitas o escreveram, e que faz objecto dos dictionarios e grammaticas que nos legaram; nem a lingua kiriri, um tupi que era falado pela tribu desse nome, não são hoje linguas vivas. Assim como os selvagens ou desappareceram ou subsistem mestiçados, as-

sim a lingua ou desapareceu ou mestiçou-se no rustico falar do nosso povo, conseguindo introduzir na lingua portugueza do Brasil centenaes de raizes.

A lingua viva actual é falada hoje em alguns logares da provincia do Pará, entre elles Santarém e Portel, no rio Capim, entre os descendentes de indios ou entre as populações mestiças ou pretas que pertenceram aos grandes estabelecimentos das ordens religiosas. De Mánãos para cima ella é a lingua preponderante no rio Negro, e muito mais vulgar do que o portuguez.

Só esta bacia do rio Negro e seus affluentes abrangem uma área egual á das grandes monarchias europeás, pois têm, em distancias geographicas, 250 leguas de léste a oeste, e 200 de sul ao norte, ou uma área de 50.000 leguas quadradas.

Pela margem esquerda do Amazonas, a região que é quasi exclusivamente dominada pelos selvagens tem 500 leguas de léste a oeste e de 200 a 250 de norte a sul, ou a área colossal de 125.000 leguas quadradas.

Muitas linguas se falam nesse immenso paiz, mas, sem a menor contestação, o tupi ou nhehenguatú é a lingua geralmente entendida.

Ignoramos qual seja a população indigena existente nessa vastissima região; mas dizem alguns desertores, que não penetrado parte della, que a população é mais densa á medida que se afasta dos logares accessiveis aos christãos.

Não creio que a população selvagem seja densa em parte alguma; mas ainda calculando-a muito rarefeita, isto é, dous individuos por legua, temos que uma só parte da bacia do Amazonas, aquella cuja área avaliamos em 175.000 leguas quadradas, terá, por essa regra, uma população indigena de 350.000 selvagens.

Em geral, nas cidades da costa, á excepção dos homens que se dedicam a profissões literarias, os outros

não têm idéas precisas das grandes extensões do nosso paiz que são ainda dominadas pelos aborigenes, e, como elles desapareceram da costa, muitos os suppõem quasi extinctos, julgando que a área povoada pelo brasileiro christão é a quasi totalidade de nosso paiz.

A verdade é justamente o contrario, como ficou demonstrado.

Esta só consideração basta para tornar patente o empenho com que devemos nos prover de interpretes para actuar entre esses barbaros e impedir que elles continuem a ser, como disse, um obstaculo para o povoamento de tão vasta porção do Imperio, quando tão uteis lhe podem ser desde que nos deliberemos a empregar os meios para utilisal-os.

Si esta commissão, com seu prestigio, tomasse a si o encargo de chamar sobre o assumpto a attenção das classes pensantes, o que é de sua competencia, porque seu fim principal é despertar a attenção do paiz sobre aquelles objectos de que depende a riqueza publica presente e futura; si S. A., seu presidente, se dignasse tomar, sob seu patrocínio, a idéa do corpo de interpretes, o prestigio de seu nome seria sufficiente para congregar em torno della o concurso de algumas de nossas intelligencias, o que seria muito efficaz para que produzisse seus fructos.

Além dos fins economicos e administrativos que se ligam ao assumpto e que ficaram ligeiramente esboçados, ha um fim humanitario a attender-se e que não pôde ser indifferente a nenhum povo civilizado, porquanto:

Promover isto scria tambem promover a realisação daquelle sublime mandato que Christo confiou a todo o povo christão deante de um povo barbaro, nas seguintes sublimes palavras do Evangelho:

“Ite ad eos qui in tenebris et umbris mortis sedant, ad dirigendum pedes eorum in viam pacis”.

“Ide áquelles que jazem sentados nas sombras e trévas da morte, e dirigi seus passos pela estrada da paz”.

Sobre estes pontos ousou chamar a atenção da Comissão Superior da Quarta Exposição Nacional. O trabalho arduo a que ella tão patrioticamente se devotou, as investigações acuradas a que procedeu sobre os assumptos que podem interessar nossa futura riqueza, fazem-me esperar que este seja tomado na devida consideração.

Rio, 5 de janeiro de 1876

Primeira Parte

O Homem Americano

APPARECIMENTO DO HOMEM NA
TERRA — PERIODO EM QUE AP-
PARECE NA AMERICA O TRONCO
VERMELHO — CRUZAMENTOS PRE-
HISTORICOS COM OS BRANCOS —
AVALIAÇÃO DE QUAL ERA O ES-
TADO DAS INDUSTRIAS SELVA-
GENS, PELO USO QUE FAZIAM DO
FOGO

I

Apparecimento do homem na terra

Os que estudam as diversas revoluções por que tem passado a terra, desde o periodo em que fazia parte da grande nebulosa que se decompôz no systema solar, até nossos dias, ficarão convencidos de que os phenomenos que denominamos vitaes estão intimamente ligados a essas revoluções.

O homem só podia apparecer nos fins da época ternaria.

As hypotheses sobre a criação do homem, que me parecem mais conformes com a geologia, são:

Como o tronco negro é o que melhor supporta o calor; como a marcha do planeta que habitamos tem sido do calor para o frio, e como todos os phenomenos vitaes se ligam á marcha da temperatura, o tronco negro parece que foi o primeiro creado, e devia sê-lo naquella parte do globo onde, primeiro do que em outras, a temperatura desceu ao gráu que era compativel com o organismo do homem.

Pela mesma serie de comparações, creio que o tronco amarello veio depois do preto, o vermelho depois do amarello, e, finalmente, o branco, que deve ser contemporaneo dos primeiros gelos, foi o ultimo. Julgo tambem que, na ordem do desapparecimento, a natureza

ha de proceder pela mesma forma — o tronco preto ha de desaparecer antes do amarello, e assim successivamente até ao branco. Este ha de talvez por seu turno desaparecer tambem no fim do periodo geologico de que somos contemporaneos para, quem sabe? dar logar ao apparecimento de outra humanidade, tanto mais perfeita e tão distante da actual quanto esta o é dos grandes quadrumanos anthropomorphos que chegaram até aos nossos dias.

A sciencia, por emquanto, não pôde acceitar estas hypotheses sinão como conjecturas; dia virá em que ellas serão esclarecidas e provadas.

Supponho, pois, a actual familia humana dividida em quatro troncos. — O terceiro em idade é o vermelho ou americano, a que pertencem os selvagens de nossa America.

II

Apparecimento do tronco vermelho

Por uma serie de considerações geologicas que não posso agora desenvolver, porque excedem aos limites do quadro que tracei, parece que o homem americano appareceu primeiro nos altos chapadões ou *araxás* (1) formados pelas grandes cordilheiras dos Andes, donde emigrou para as planicies.

Em que época se deu o apparecimento do homem americano?

(1) A palavra *araxá* é tupi e guarani. Vem das duas raizes *ara*, dia, e *xá*, ver; dá-se o nome de araxá á região mais alta de um systema qualquer como sendo a primeira e ultima ferida pelos raios do sol, ou a que por excellencia vê o dia; essa palavra está adoptada no portuguez como nome de lugar: é o nome do mais alto pico da Tijuca, e de uma cidade de Minas; eu o acceito em falta de vocabulo portuguez que exprima a idéa com a mesma precisão.

O estudo comparativo das alturas acima do nível do mar, entre os *araxás* da America e da Asia, dá os primeiros indícios, que por enquanto ainda não estão confirmados por vestígios fósseis que se hajam descoberto em regiões similares.

O Sr. Liais, em sua recente obra — *Clima, Geologia, Fauna, etc., do Brasil*, cita, á pag. 240, n.º 107, tres factos de vestígios da industria humana em depositos antiquísimos; a elles posso acrescentar uma mó de argilla roxa metamorphica durissima, e uma mão de pilão de petrosilex, ambos polidos, que offereci ao Museu Nacional, tendo sido encontrados em *cascalhos*, que supponho serem quaternarios, de um dos affluentes do Araguaia.

Sendo o periodo da pedra polida posterior, a outros, e encontrando-se instrumentos de pedra polida nos mais antigos sedimentos da época quaternaria, segue-se que o tronco vermelho é anterior a essa época, visto encontrarem-se, no começo della, provas de que esses homens já tinham vivido anteriormente o tempo necessario para attingir áquelle periodo.

Entretanto, esta alta antiguidade do tronco americano, que o eguala aos mais velhos do mundo, não está ainda aceita geralmente pela sciencia e é sujeita a objecções, como direi adeante.

Segundo o testemunho de Lyell, os vestígios humanos mais antigos que se hão encontrado na America indicam a presença do homem no principio da época quaternaria. Esses vestígios não são por certo os mais antigos; estes devem ser encontrados nas regiões mais altas e que até hoje estão inexploradas.

Ainda assim, a antiguidade do homem americano é grande, porque precede ás primeiras emigrações dos

Aryas, na Europa, e remonta até á data do periodo paleolithico da parte oriental daquella região (2).

A consequencia que resulta destes factos é que o homem tinha apparecido na America muitos mil annos antes do descobrimento do continente pelos europeus.

III

Antigos cruzamentos

Tudo nos induz a crer que, ao tempo do descobrimento, havia aqui na America duas raças, uma — que é tronco: a vermelha — cuja existencia remonta, como disse, a muitos mil annos; outra, cruzada com raças brancas.

Um dos cruzamentos com o tronco branco deixou de si documento mais authenticico do que os em que se assenta a historia, e esse documento são milhares de rai- zes sanskritas que se encontram no Quichua, segundo a comparação feita pelo Sr. Fídel Lopez, de Buenos-Aires, em sua recente obra — *Raças Aryanas no Perú*: identicos vestigios se encontram em outras linguas, como o demonstra o padre Brasseur de Bourbourg em sua *Grammatica da lingua Quiché e seus dialectos*.

(2) *Lyell's Princ. of Geology* — tom. II, pag. 479. London, 1872... “porém o estabelecimento da humanidade na America, apesar de ser um facto comparativamente recente, pôde remontar até ao periodo paleolithico da Europa Oriental. Algumas das ultimas transformações do valle do Mississipi e seus tributarios puderam ter lugar quando já era possivel sepultar restos humanos e os de algumas das especies de animais extinctos, e, através do periodo dessas mudanças geographicas, a cadeia dos Andes podia estar ainda prolongada desde o Canadá até a Patagonia, facilitando assim o desenvolvimento de uma só raça de uma extremidade a outra do continente”.

Existindo nas raças indígenas do Brasil vestígios de antigos cruzamentos com o branco, sobretudo entre os que falam a lingua tupi, e não existindo nesta lingua os vestígios do sanscrito que se encontram no Quichua, segue-se que a raça branca aryaná, que no tempo dos Yncas cruzou o tronco vermelho do Perú e America Central, não foi a que cruzou com os nossos selvagens.

Encontrando-se vestígios de typos cruzados aqui no Brasil, e devendo os selvagens do Brasil ter emigrado para aqui dos *araxás* dos Andes, em periodo muito anterior á vinda dos Yncas, segue-se que o cruzamento que se nota aqui é de data muito mais antiga. O cruzamento ao tempo dos Yncas é um facto comparativamente recente.

Com effeito, os historiadores são accordes em dizer que a historia dos reis do Perú abrangia um periodo de 400 annos antes do descobrimento da America. Laet (3), um dos mais graves e antigos, diz-nos que Manco Capac, o fundador da dynastia dos Yncas, veiu 400 annos antes do descobrimento da America. Havendo cêrea de 400 annos que a America foi descoberta, segue-se que a historia escripta dessa familia americana não abrange mais de 800 annos (4).

(3) Laet, *Ind. Occid.* L. 11. cap. 12 pag. 396 — edição de 1640.

(4) Muitas pessoas extranharam que se pudesse ter conservado uma chronica completa dos reis do Perú por espaço de tão largo periodo, e por isso puzeram em duvida a exactidão destas datas. Entretanto, é facto hoje verificado que os Quichuas, nome da nação sobre que reinavam os Yncas, podiam formar, e effectivamente formaram, verdadeiros livros por um methodo de escripta chamado *QUIPO* é inventado pelos Tahuantinuyanos, o qual consistia na combinação de fios de diversas côres, com as quaes perpetuavam o pensamento.

O fanatismo mahometano destruiu a bibliotheca de Alexandria. O fanatismo christão veiu tambem destruir a bibliotheca dos Yncas. — Aqui vai o texto do notavel documento que prova esse facto, descoberto o anno atrazado em Lima e citado pelo

Mostrarei adeante como a lingua, o estado relativo de civilisação, as idéas moraes e religiosas concorrem para demonstrar estes factos.

Esse cruzamento nos veiu das costas occidentaes da America. O outro veiu provavelmente pela costa oriental.

O que fica escripto habilita-nos a tirar as duas conclusões seguintes:

1.º O tronco vermelho ou americano é contemporaneo, pelo menos, do periodo paleolithico.

2.º As antigas raças mestiças datam de tempos immemoriaes, havendo talvez muitos mil annos que o sangue do branco se cruzou com o da primeira india.

A que periodo de civilisação haviam attingido esses homens ?

dr. J. F. Nodal em sua *Grammatica da lingua Quichua*, Cuzco, 1872, pag. 95.

Antiqui veró ab Ethnicis conscripti, propter sermonis elegantiam et proprietatem permittuntur, nulla amen ratione pueris prelegendi erunt. Et quoniam apud Indos litterarum ignaros pro libris signa quedam ex variis funiculis erant, quos ipsi QUIPOS vocant, atque ex eis non parva superstitionis antiquæ monumenta extant, quibus rituum suorum et ceremoniarum et legum iniquarum memoriam conservant, CURENT EPISCOPI, HOEC OMNIA PERNICIOSA INSTRUMENTA PENITUS ABOLERI. Primeiro concilio provincial de Lima, celebrado em setembro de 1653, cap. 37, secção 3.ª. A traducção é a seguinte: "Posto que sejam permittidos, pela elegancia e pureza da dicção, os livros que nos foram legados pelos gentios, comtudo se não consentirá que elles sejam lidos pelos meninos. E porquanto entre os indios que ignoraram as nossas letras os livros sejam substituidos por signaes a que os mesmos denominam QUIPOS, dos quaes resaltam os monumentos de superstição antiga nos em que está conservada a memoria de seus ritos, ceremonias e leis iniquas, POR ISSO OS BISPOS DEVEM CUIDAR DE QUE TODOS ESSES INSTRUMENTOS PERNICIOSOS SEJAM EXTERMINADOS".

E assim se apagou para sempre uma das mais curiosas paginas da historia da humanidade!...

Para mim é fóra de duvida que o selvagem do Brasil estava na idade de pedra, e, differindo essencialmente neste ponto dos do Perú, não conhecia a arte de fundir os metaes e nem mesmo os distinguia das pedras, como adeante mostrarei.

Que vistas foram as da Provincia conservando essa pobre raça em tão grande atrazo e no primeiro degrau, por assim dizer, da civilisação, emquanto as outras executavam essas arrojadas conquistas da sciencia, que fazem o patrimonio do nosso seculo?

Não o sabemos; mas esse facto em nada autorisa uma conclusão em desvantagem desta porção da humanidade, porque todos os anthropologos e, entre elles, o maior dos mestres modernos, o sr. de Quatrefages, são accordes em que existem raças brancas em estado mais rudimentar e barbaro do que os nossos selvagens, e outras que, por vicios de toda especie, se degradaram para muito abaixo delles.

Essa idade de pedra, pela qual passaram as raças mais adeantadas da humanidade, comprehende varios periodos, que dividiremos assim:

1.º Desde a creação do homem com seus instrumentos e armas de páo quebradas dos troncos, e de pedra lascada, até os instrumentos de pedra polida.

2.º Desde essa idade até á da fundição dos primeiros cylindros, que deram em resultado a industria ceramica, a qual tão profundas modificações estava destinada a trazer á vida economica da humanidade, permittindo o uso do fogo para cozinhar seus alimentos, industria que foi mais importante para a humanidade naquelle tempo do que a descoberta do vapor ou da electricidade o foi para nós.

3.º O que vai da data da fabricação dos primeiros vasos de argilla até á descoberta da arte de fundir o ferro, que deveu ser empregado muito depois do ouro

e do cobre, attenta a sua maior difficuldade em ser fundido.

A qual destes periodos attingiu a civilisação de nossos selvagens? O que era ella em relação ás diversas fórmãs de manifestação da actividade humana?

E' o que passamos a investigar, detendo-nos de principio nas diversas applicações que os selvagens faziam do fogo, o que, além de auxiliar-nos no estndo, porque o uso do fogo é o ponto de partida de todos os periodos de civilisação, será curioso para o leitor, pois remontará commigo a essa vida rude dos nossos indios, que apprendi a conhecer em longas e demoradas viagens no interior.

E' fóra de duvida que todas as tribus do Brasil conheciam e conhecem o uso do fogo.

E' fóra de duvida tambem que todas ellas desconhecem os meios de fundir os metaes; exceptuado isto, applicavam o fogo a variadissimos misteres.

Algumas conhecem a industria ceramica, e outras não. Ha grande differença nos habitos e costumes das que conhecem ésta industria, em comparação com os das que a não conhecem.

IV

O fogo como auxiliar do selvagem

Todas as tribus que conheço de vista propria, e as de que tenho noticia por meio de sua relação e tradição com aquellas, empregam o fogo em diversos misteres e como auxiliar á vida:

1.º Para assar alimentos; este uso é commum a todas.

2.º Para cozinhar alimentos; este costume é peculiar ás tribus que usam de alimentos cozidos, que são

unicamente aquellas que, conhecendo a arte ceramica, possuem vasos onde é possível realizar-se esta operação.

3.º Para preparar conservas alimentares pelo processo da *moqueação* (permittam-me a expressão tupi, porque não temos na lingua portugueza um verbo que substitua o *moquear*). Este methodo de preparar conservas de carne, peixe e fructas, que elles conseguem moqueando estas substancias, isto é, submettendo-as a um calor muito lento, porque não se moquea bem uma carne sem o espaço de tres dias, é para elles um recurso preciosissimo, visto como, não conhecendo o uso do sal, não teriam meio algum de preservar e fazer conservas de substancias azotadas. Destas conservas ha uma, o *piracuhy*, ou farinha de peixe, que gosa de grande e merecida reputação. Remettida para uma das exposições de Londres, mereceu as honras de ser classificada como a mais perfeita das conservas de peixe.

Outra conserva, não menos notavel, é a que fazem da carne do peixe-boi por meio do fogo e graxa do mesmo animal e que é conhecida no Pará sob o nome de *mixira*. Entre conservas de fructos, por meio do fogo, ha a que constitue a deliciosa bebida conhecida em toda a America do Sul, e hoje muito vulgarisada na Europa debaixo do nome mauze de — *guaraná*.

4.º Empregam o fogo para coagular gommias, como a da borracha, que constitue hoje um ramo de commercio que vale de seis a sete mil contos annuaes. Para fundir e condensar resinas, citarei, entre outras: a do breu indigena, que é hoje o que emprego exclusivamente nos barcos do Araguaya, sendo produzido por uma fusão de cera de abelha e resinas de diversas arvores; é mais duravel do que o que nos vem da Europa.

Com o fogo condensam tambem a resina de massaranduba, que já se exporta com o titulo de *gutta-percha*.

Condensam tambem algumas substancias estimulan-

tes e destinadas a substituir o sal, como seja: o caldo da mandioca, de que preparam uma conserva que se vende no Pará, onde tem grande consumo, intitulada *tucupí*.

Preparam também por sublimação um veneno acre com que hervam as pontas das flechas, para conseguir com promptidão a morte dos animaes que atacam.

Extraem também com um processo combinado de fogo e maceração, productos alimentares de certas amendoas, sendo celebres, entre estes, as famosas bebidas *uassahi* e *bacaba*, celebres não só por serem alimentos de primeira qualidade para pessoas debilitadas por doenças ou pela idade, como também pelo peregrino do sabor e perfume, tão delicado que um viajante americano declarou que, dessas bebidas, cuja tradição, segundo elle, foi levada pelos phenicios ao Velho Mundo, nasceu a idéa do nectar e da ambrosia dos gregos.

Outra gomma que preparam com o auxilio do fogo, e que constitue um poderoso recurso para o regimen alimentar dos enfermos nos extensos valles do Amazonas e seus afluentes, é o amidon da mandioca, com o qual fazem a deliciosa *tapio-cuhi* ou farinha de tapioca.

5.º O quinto grande emprego do fogo consiste em utilisal-o para auxiliar a industria de trabalhar a madeira; debaixo deste ponto de vista, empregam-no para derribar as grandes arvores de que necessitam para suas embarcações, accendendo junto a seus troncos uma fogueira que em pouco tempo abate os mais altivos; com o fogo ahrem-lhe bojo; é assim que fazem as suas canôas ou *ubás*, como as denominam. Com o fogo vergam ou espalmam os mesmos troncos de modo a fazer uma canôa muito mais larga do que era o primitivo madeiro; são as que os tupis denominam *ygara*.

6.º Usam do fogo como meio de fundir, ou, melhor, de cozinhar a argilla para preparar vasos de agua (*ygachaba*), urnas funerarias, panellas, estatuas, brinque-

dos para creanças, assovios para arremedar passaros, etc.

7.º Usam do fogo empregando-o como auxiliar da caça, meio de signal para se darem uns aos outros advertencia ao longe, e para a agricultura. Como auxiliar da caça, porque fazem pequenas queimadas nos meiodos campos; os veados (*suassú*), attrahidos pelo cheiro da queimada, procuram-na para lamber a cinza; o indio, que está em um palanque construido em cima de uma arvore, palanque a que elles denominam *mutá*, flecha o veado a seu salvo e sem cansar-se.

Outro auxilio que tiram do fogo para a caçada é o de: — quando os *caetetus* (especie de porcos) e pacas se “entocam”, os indios, que não possuem enxadas para desemboscal-os, empregam o meio muito simples de accender fogo na porta e, com um abano de taquara, impellem para dentro a fumaça, de modo que os animaes, quasi asphyxiados dentro, se vêem forçados a sahir, sendo então apanhados.

Do fogo se auxiliam tambem para poder tirar o mel de certas abelhas bravas, accendendo um facho com que se approximam da colmcia dos *ichú mandaguahy*, *arapua*, *sanharão* e outras, de que nem um europeu ousaria approximarse.

Como exemplo do auxilio que lhes presta o fogo, servindo-lhes de telegrapho ou meio de fazer signaes, direi: é impossivel chegar ás aldeias dos *Carajás*, no Araguaya, mesmo a vapor e de aguas abaixo, e ellas se estendem em uma zona de quasi trinta leguas, sem que as ultimas aldeias debaixo tenham aviso prévio da chegada do *cotêdão*, como elles denominam os vapores; o meio de que se servem é accender fogueiras, esperando hora em que não haja vento, porque a fumaça sobe em columna para o ar.

Quando andam em caçadas, servem-se tambem des-

se meio para indicar o logar em que está o chefe, porque o costume é o de espalharem-se de dia e reunirem-se á noite para dormir. Não duvido asseverar que elles usam destes signaes com certa perfeição, de modo a designarem não só a presença de um chefe, como tambem qual dos chefes está presente, e affirmo isto porque já se tem dado commigo esse facto mais de uma vez.

Outro emprego do fogo, como auxiliar da pesca, é o seguinte: á noite os peixes de escama procuram os baixios para não serem devorados pelos enormes peixes de couro da familia dos *syllurus*, que a essa hora procuram de preferencia suas presas. Os indios fazem com madeira rachada de ipé um facho; levam brasas na canôa, e, chegando ao baixio, accendem o facho; é de ver-se como os peixes começam a saltar e a cahir dentro da canôa, ás vezes em tal abundancia que dentro em pouco tempo a enchem.

Para concluir com os diversos partidos que os indios tiram do fogo, como auxiliar da caça e da pesca, referirei uma singular caçada a que assisti junto a um lado das margens do Araguaya. Tendo-me encontrado com uma partida de *Chambioás*, que andavam caçando, segui com elles para um lago que diziam ficava a não muita distancia da margem. Effectivamente lá chegámos com legua e meia de marcha, e elles, depois de verificarem donde vinha o vento, prenderam fogo ao campo em semi-circulo, de modo a cercar com o incendio a parte do lago em que nos achavamos, para o fim, diziam elles, de caçarmos uma especie de tartarugas de terra firme, pequenas, mas de sabor delicadissimo, que existem em todo o valle do Amazouas. Com effeito, esse methodo de caçar com o fogo é excellente, porquanto apenas o incendio começou a ganhar certa extensão as tartarugas começaram a procurar o lago, onde nós as apanhavamos em abundancia e com grande facilidade;

dentro em pouco, porém, de envolta com tartarugas começaram a vir cobras que, como ellas, vinham procurar no lago um asylo contra o fogo; e as cobras, filhos de jacarés e outros reptis eram tantos que nós os christãos (*tori* nos chamam) subimos sobre arvores, deixando aos *Chambioás* o resto da caçada; e nem elles, familiarisados naturalmente com aquillo, desistiram della sinão quando o fogo chegou tão proximo que o calor se tornou insupportavel; circumstancia em que nos mettemos pela agua a dentro e atravessámos o lago, conduzindo enormes collares das taes tartarugas presas pelos pés, com cipós.

E' com estes e outros engenhosos e facéis meios de obter caça que se explicam as enormes viagens do capitão-mór Bartholomeu Bueno, o Anhanguera, com duzentas e mais pessoas por esses sertões, sem conduzir provisões. E' o que explica tambem a facilidade com que eu mesmo tenho feito tão longas viagens pelo sertão, conduzindo muita gente e raras vezes sem levar outros viveres além de sal, farinha, café e assucar, porque os indios, que sempre me acompanham nessas expedições, suppreem-n'os com rara abundancia de peixe, caça, mel e quantidade de batatas, a rude, mas sadia mesa do viajante do sertão.

Uma coisa que não deixa de ser curiosa é que os indios, como todos sabem, tiram fogo da madeira. E parece que são inventores originaes desse processo, porque, pelo que supponho, os outros povos rudes se servem da pedra para o mesmo fim.

Este processo de tirar fogo da madeira qualquer não o póde empregar sem saber como é feito. Consiste no seguinte: toma-se um cerne de madeira dura que esteja perfeito no centro, mas que tenha uma camada de alguns oitavos de pollegada já póida; faz-se com a unha uma covazinha na madeira já póida, e nella se

colloca a extremidade de uma vareta de madeira de cerne bem duro e, tomando esta ultima entre as palmas das mãos, imprime-se-lhe um movimento rotatorio rapido; ao cabo de alguns minutos o fogo prende-se ao pó da madeira poída, communica-se a ella e assim o accende.

8.º Servem-se do fogo como meio de elevar a temperatura nas noites frias, ou, quando estão molhados, para se enxugarem. As nossas tribus sul-americanas, pelo menos as que estão comprehendidas entre o valle do Rio da Prata e do Amazonas, não usam de especie alguma de vestido sinão como enfeite; é o fogo que restabelece o equilibrio indispensavel á saude nas mudanças de temperatura, que tão sensiveis devem ser a corpos que não estão protegidos por nenhuma especie de vestimenta. Nas noites de neblina e frio, — e as ha bem frias nesses chapadões de campinas desabrigadas que dividem a bacia do Rio da Prata da do Amazonas, — elles accendem grandes fogueiras junto ás quaes se assentam os velhos, contando aos guerreiros as historias das guerras e emigrações da tribu, enquanto os mancebos dansam e cantam em torno dellas. Quando dormem em suas rêdes, nas noites frias, accendem por baixo um fogo, que fica mais ou menos correspondendo á altura do peito.

Empregam tambem o fogo como agente therapeutico nos casos de serem mordidos por animaes peçonhentos, como cobras e arraias; não queimam as chagas como nós fazemos: chegam o membro ferido junto ao fogo, enquanto podem supportar o calor; retiram-no em seguida para depois approximal-o de novo, até que á dôr succeda uma especie de torpor ou dormencia; eu já fui curado assim por elles.

Do que tenho exposto se conclue, vê-se que os indios sul-americanos, com estes variadissimos usos que fazem do fogo, sabem tirar-lhe pelo menos tanto par-

tido quanto tira o nosso homem do povo, e mais ainda, porque o applicam em misteres ou desconhecidos do nosso povo, ou que este tem apprendido delles.

V

Ignorancia do fogo

Agora tocarei no seguinte ponto: será exacto, como referem alguns escriptores, entre outros o padre Jaboa-tão em sua obra *Orbe Serafico*, que algumas tribus americanas desconheciam o uso do fogo e comiam carnes cruas ?

Não é exacto. E tenho para asseveral-o dous fundamentos: pelo que fica exposto, vê-se que os indigenas sul-americanos não só conheciam o uso do fogo, como alguns delles estavam já no segundo sub-periodo de civilização primitiva, isto é, naquelle em que se emprega o fogo para queimar vasos de argilla.

Ora, não é verosimil que, si muitos annos antes do descobrimento da America algumas tribus já estavam no segundo sub-periodo da idade de pedra, houvesse outras ainda no primeiro periodo, isto é, naquelle em que o homem não conhece o uso do fogo. Desses objectos de argilla, que pela posição onde os encontrei, no fundo de um aterro, denotam uma grande antiguidade, trouxe dous: um é a cabeça de uma estatuazinha de homem; o outro é um assovio para imitar artificialmente o canto do inhambú, especie de perdiz de excellent carne, que até hoje os indios matam, escondendo-se e imitando-lhe o canto, ao qual elle acode no presupposto de ser o de um companheiro.

Sabemos que a familia indigena que mais se estendeu na America do Sul foi a *guarani* ou *tupi*, nomes

que para mim indicam quasi a mesma coisa. Ora, todas ellas têm a palavra *tatá*, fogo — *tata-itá*, pedra de fogo ou com que se tira o fogo — *tata quice*, para exprimir a palavra fuzil. Ora, não é razoavel suppôr a ignorancia da existencia de um elemento, cujo nome serve de componente de outros que exprimem objectos proprios para cada momento reproduzil-o. Tenho, pois, para mim que a opinião do padre Jaboatão, Simão de Vasconcellos e outros é a este respeito sem fundamento.

VI

Fundição de metaes

Examinemos agora outra questão para terminar este capitulo: Os indios do Brasil conheciam algum metal?

Não conheciam. Os antigos historiadores referem-nos que, quando Solis penetrou no Rio da Prata, encontrou os indios de suas margens com objectos desse metal.

Encontrei em Matto-Grosso um roteiro de um filho do capitão-mór João Leite Ortiz, companheiro do Anhanguera, o qual refere que os indios *Arâes* traziam ao pescoço pequenas chapas de ouro.

O primeiro factó explica-se pelo contacto em que os indios do Chaco deviam estar com os *Quichuas* e mais nações debaixo do governo dos Yncas que, como é fóra de duvida, conheciam não só a arte de fundir como de moldar e trabalhar o ouro, o cobre e a prata.

O segundo factó explica-sé assim: o que os indios traziam ao pescoço eram folhetas d'ouro, taes quaes são encontradas na natureza, quando muito batidas. Deste ornato usam até hoje os sertanejos do norte de Goyaz.

Não creio que os nossos indios conhecessem a arte de trabalhar algum metal, pelas seguintes razões:

Porque todos os outros elementos indicam que elles estavam ainda em um periodo de civilisação mais atrasado do que aquelle que suppõe a arte de fundir os metaes;

Porque, tendo eu estado em contacto com tribus das mesmas regiões, nunca encontrei entre ellas o menor vestigio de metaes;

Porque, tendo eu feito e mandado fazer excavações em antigos cemiterios indigenas, encontrando quasi todos os objectos de pedra ou argilla de que elles se serviam, nunca encontrei nem soube que ninguem encontrasse objecto algum de metal, como seria tão natural, e como succede nos tumulos dos *Quichuas*, dos *Asteques* e de outras tribus que attingiram a um gráo de civilisação mais elevado.

Porque, finalmente, a lingua tupí, de todas a mais adeantada entre as brasileiras, confunde a idéa de metal com a de pedra; é assim que os metaes que viram em nosso poder, ou objectos de metal elles ós traduziram para sua lingua por palavras, cuja radical era pedra: ouro elles traduziram por *ita-jubá* (ou pedra amarella); ferro, *Ita-una* (ou pedra preta); prata, *ita-tinga* (ou pedra branca); cobre, *ita-juba-rana* (ou pedra de amarello falso); os objectos que são entre nós necessariamente de metal, têm a mesma radical *ita* em sua traducção; por exemplo: faca, *ita quice*; sino, espada, *ita nhaen*, *ita tacape*.

Ora, é muito natural que em linguas de tão faceis transmutações de vocabulos, como são estas e em geral todas as que como ella estão ainda no periodo de aglutinação, é muito natural que, si os indios tivessem dos metaes uma idéa distincta da de pedra, adoptassem para expressal-a um vocabulo proprio.

A' vista de quanto fica exposto, concluo:

A grande familia sul-americana, excepto a familia mestiça que esteve debaixo da influencia dos Yncas, havia attingido o periodo da civilisação denominado: **EDADE DE PEDRA POLIDA.**

Encontram-se no Brazil vestigios de um periodo de civilisação anterior a este? Ha instrumentos que denotem que os nossos selvagens hajam passado pelo periodo de civilisação denominado — **EDADE DA PEDRA LASCADA?** Nossos selvagens, que já eram agricultores, não tinham sido pastores. Como explicar estes factos?

Estudaremos essas questões na parte seguinte.

Segunda Parte

O Homem no Brasil

PERIODO EM QUE SE DEU A PRIMEIRA EMIGRAÇÃO PARA O BRASIL, AVALIADO PELA FALTA DE INSTRUMENTOS DE PEDRA LASCADA — PERIODO PASTORIL — AUSÊNCIA DE MONUMENTOS — PERIODO GEOLOGICO EM QUE SE ENCONTRAM VESTIGIOS HUMANOS NO BRASIL

I

Periodo em que se deu a primeira emigração para o Brasil, avaliado pela falta de instrumentos de pedra lascada.

Concluimos a parte precedente assignalando o facto de que todos os selvagens do Brasil haviam chegado á idade da pedra polida.

Passemos agora a assignalar dous factos que nos parecem de importancia e que, ou não hão sido notados pelos escriptores que se têm occupado da ethnographia do Brasil, ou não têm ligado a elles a importancia que lhes attribuímos. Queremos falar: primeiro, da ausencia de instrumentos ou vestigios demonstrativos de que nossos selvagens hajam passado pelo periodo de civilização que importa o uso de instrumentos de pedra lascada; segundo, que elles hajam chegado a ser agricultores sem haverem sido pastores. Estes factos vão, quanto a mim, lançar não pequena luz sobre o periodo em que o Brasil recebeu seus primeiros povoadores. Analysemos os factos.

A anthropologia demonstra que o homem physico passou sempre de periodo mais atrazado para um mais adeantado; a historia demonstra o mesmo facto a res-

peito do homem moral. Toda a raça que é encontrada no periodo em que usa de metaes teve sua idade de pedra. Toda aquella que é encontrada com instrumentos de pedra polida teve seu periodo de instrumentos de pedra lascada.

São de pedra polida, e não de pedra lascada, todos ou quasi todos os instrumentos de nossa rica collecção do Museu Nacional.

Certamente que a raça ou raças selvagens do Brasil passaram por esse periodo de pedra lascada. Qual a razão, pois, por que não se encontram vestigios dessa idade, tendo-se aliás encontrado de outras, em logares que deviam preservar perfeitamente tudo, como é o fundo dos grandes e antiquissimos aterros que existem nas provincias do Pará e Matto-Grosso?

Si bem que instrumentos desses, si existissem, não teriam escapado á observação de homens da força de Humboldt, Martius, Saint'Hilaire, Castelnau, Hartt, Liais e outros, comtudo, como eu não havia ainda visitado museu algum onde existissem collecções de instrumentos desse periodo, julguei que a pedra lascada pelo homem para seus usos grosseiros, devendo differir muito pouco da que o fosse casualmente, não podia despertar a attenção dos brasileiros do interior, que são ordinariamente os que colligem os instrumentos antigos dos indios, de cujas mãos os recebem os viajantes.

Tive, porém, occasião de vêr em 1873 uma collecção de instrumentos de pedra lascada dos selvagens da França, pertencente a S. M. o Imperador.

A vista desses objectos encheu-me, a principio de duvidas, fazendo-me claramente comprehender que era falsa a razão, que até então me havia parecido verdadeira, para explicar a não existencia de taes objectos nas collecções que se hão feito de instrumentos de nossos selvagens. Com effeito, si bem que taes instrumentos

indiquem a mais rudimentar infancia da arte, é impossível, todavia, examinal-os sem reconhecer que foram lascados por um ser intelligente. E' assim, por exemplo, que as partes destinadas a cortar abrem-se e espalham-se á proporção que se contraem, e ao mesmo tempo se engrossam aquellas que são destinadas a ser empunhadas; em muitas, o cóрте descreve um arco de circulo, e revela-se já, no grosseiro instrumento, a fôrma dos córtes dos machados de aço fundido que a raça branca inventou muito depois de conhecer o uso do ferro. Estas e outras particularidades indicam, por parte do fabricante do instrumento, a intuição de leis mechanicas que é partilha exclusiva da humanidade, e impediriam ao observador confundir os instrumentos de pedra lascada com as pedras que casualmente o fossem, ou por effeito de phenomenos naturaes, ou pela acção não intencional do homem.

Portanto, si taes instrumentos não são encontrados, ou o são mui raramente, é porque são rarissimos.

Não se pôde suppôr que o nosso selvagem fosse uma excepção de regra, que até ao presente não a tem encontrado na familia humana.

A unica explicação que ha para este facto é que o Brasil só possuiu os seus selvagens por via de emigração, e que esta deve ter-se effectuado depois que esses homens transpuzeram em outra região o primeiro periodo da civilisação ou barbaria humana.

Esta prova é robustecida por outra, deduzida tambem de instrumentos de pedra, e que é a seguinte:

Na provincia de Matto-Grosso existem, á margem do Cuyabá e do Paraguay, grandes aterros feitos pelos antigos indigenas com o fim de, elevando o solo acima do nível das maiores enchentes, tornarem habitavel uma região de sua natureza baixa e que, portanto, se cobre de agua durante a estação phivial. Entre os aterros do

rio Cuyabá, citarei o que deu o nome ao furo do Bananal e que é especialmente notavel por seu tamanho, e pelo trabalho que devia ter custado a homens que nem conheciam o uso do ferro para preparar objectos, em que pudessem carregar a terra, nem contavam com o auxilio de nenhum animal de transporte, como os peruanos, que tinham o *guanaco*, a *llama*, e talvez a *vicunha* e a *alpaca*.

Na bacia do Amazonas conhecem-se numerosos desses aterros, e alguns delles, talvez os mais notaveis, na ilha de Marajó, onde, entre outros, ha um que fórma uma ilha artificial dentro do lago Arary. Esses aterros, mais ou menos extensos, assumem por vezes fórmulas de animaes; existe um no centro de Marajó, sobre o qual já passei, e que tem a fórma de um jacaré colossal, sobre cujo dorso deveu viver outr'ora uma tribu inteira. Serve ainda hoje para logar de construcção de casas dos fazendeiros de gado e seus vaqueiros, que habitam aquella região, que se cobre de agua durante as cheias do Amazonas.

Considerando-se que as regiões onde elles existem são alagadiças em muitas dezenas de leguas; que, si as tribus eram errantes e nomades, as guerras em que se empenhavam continuamente umas com outras, as deviam impedir de alargar-se por muitas leguas d'essas regiões conclue-se que elles, desde que occuparam taes regiões, começaram esses aterros, sem os quaes seria impossivel explicar sua existencia durante a estação pluvial em logares que se convertem em verdadeiros mares mediterraneos.

Portanto, o principio de taes aterros é mais ou menos contemporaneo da occupação dessas regiões pelos selvagens.

Pois bem, no fundo desses aterros encontram-se as mais antigas urnas funerarias, sem comparação mais gros-

seiras, tanto pelo preparo da argilla como pela estrutura e lavores, do que as que se encontram nas camadas médias e superiores.

Si os principios dos mesmos aterros são contemporaneos mais ou menos do povoamento das respectivas regiões, o estado de civilisação que elles indicarem será o estado de civilisação dos selvagens quando para ali emigraram. Dentro dessas urnas encontram-se não só instrumentos como ornatos de pedra polida, a que no Pará chamam *itan*, além de que a propria urna funeraria, de argilla cozida, indica, só por si, um periodo de civilisação mais adeantado do que o da pedra lascada.

Em consequencia, quando esses selvagens emigraram para as referidas regiões, já haviam transposto aquelle periodo de civilisação.

Não é só neste genero de industria que os vestigios de nossos selvagens indicam uma solução de continuidade entre o periodo de civilisação em que os encontramos e os periodos de civilisação que deviam ter percorrido antes de chegar a esse.

Vamos mostrar a ausencia no selvagem do Brasil, de um periodo não menos importante do que aquelle cuja falta vimos de assignalar, isto é, a do periodo pastoril.

II

Periodo pastoril

A philosophia e a historia ensinam que o homem, em relação á industria alimentar, foi primeiramente caçador e pescador, depois pastor, e só depois de haver percorrido esses dois periodos é que foi agricultor.

A agricultura suppõe habitos de vida sedentaria e usos que excluem grande parte da primitiva barbaria do homem.

E' fóra de duvida que os nossos selvagens eram agricultores muitos annos antes do descobrimento da America.

Falei acima dos grandes aterros da bacia do Paraguay e do Amazonas. Esses aterros conservam ainda vivos os testemunhos de sua agricultura, porque são povoados de bananeiras (*pacova* é o nome tupi, de que fizemos *pacova*, nome pelo qual a fruta é conhecida em todo o norte).

Em uma fazenda de Marajós, que pertenceu ao sr. senador Leitão da Cunha e que é hoje propriedade de meu amigo dr. J. J. de Assis, existe uma grande plantação de cajueiros seculares que deu o nome á fazenda, a qual foi feita, muitos annos antes do descobrimento da America, pelos *Aruans*, tribu que habitou outr'ora a face da ilha de Marajó que fica contra o oceano.

Todos os viajantes antigos e modernos attestam a existencia da arte da agricultura mais ou menos desenvolvida entre os selvagens.

Tenho estado em aldeias que nenhum contacto têm tido com a raça conquistadora nos sertões do Araguaya; tenho conversado com chefes indigenas, entre outros o dos *Cahiapós*, de nome *Manahó*, que me dão noticias dos indios da bacia do Xingú, inteiramente desconhecidos de nós; quer pela vista, quer pelas relações ouvidas, todos esses indios cultivam, entre outras, as seguintes plantas: a mandioca, cujo conhecimento attribuem á revelação sobrenatural, assim como os "Aryas" attribuem a um Deus o conhecimento do trigo; a bananeira, o cará, e diversas especies de batatas e tuberculos farinaceos que são poderosos auxiliares do seu regimen alimentar; cultivam ainda e fiam o algodão que se propagou mesmo nas tribus que não tiveram ainda contacto com a raça conquistadora.

Delles apprendemos a cultura de algumas dessas

plantas, assim como a do cacáu, tão importante hoje como artigo de exportação. Ainda é cultivada exclusivamente por elles aquella planta mais rica em theina do que o chá e o café, e com cuja baga preparam os pães de guaraná, tornando-se a tribu de *Mauez*, que habita o valle do Tapajós, famosa entre as outras pela excellencia deste producto, que começa hoje a ser notado nos mercados europeus.

Não conheciam só os rudimentos da agricultura; as primeiras intuições de chimica já lhes tinham apparecido; foi com elles que apprendemos esse processo de adubar o solo por meio de queimadas, processo destruidor e barbaro, não duvido, mas com o qual temos enriquecido, sem o qual seria talvez impossivel a agricultura em nossas mattas, e que ainda é o mais geral em todo o Brasil.

Sabiam tambem extrahir alguns principios simples das plantas, entre os quaes a "tapioca".

Conheciam processos de fermentação, pelos quaes preparavam excellentes conservas alimentares e proprias para estomagos enfraquccidos pela acção de miasmas paludosos; entre outras, citarei os bolos de "carimã", com os quaes quasi todos nós fomos alimentados durante o periodo de nossa infancia.

Portanto, tinham não só attingido o periodo de agricultura, mas já não estavam muito na infancia, e prova-o o termos nós adoptado muitos dos seus processos, que, si não são os mais conforme com a chimica agricola, são os mais faceis, e, pois, os mais praticos para nós, dadas as circumstancias em que nos achamos.

Não ha, entretanto, o menor vestigio que esses homens tenham sido pastores, nem mesmo que tenham domesticado uma só especie zoologica brasileira, para ser sua companheira na vida sedentaria que deviam levar

aquellas tribus, que se tinham mais detidamente entregue á agricultura.

Quando li esta parte da "Memoria" no Instituto Historico, foi suscitada a seguinte objecção, cuja difficuldade não dissimulo:

Os selvagens do Brasil não foram pastores, porque as especies zoologicas da região que habitavam não se prestavam a isso.

Si o argumento da falta do periodo pastoril fosse isolado, no intuito de demonstrar a população do Brasil posterior a esse periodo, prescindiria d'elle, porque não posso desconhecer que a justeza dessa observação lhe tira em grande parte a força. Mas não é isolado; já mostrei que esta irregularidade, apparente na marcha da civilização indigena, se manifesta tambem pela ausencia do periodo da pedra lascada. Por esse motivo, parece-me que a ausencia do periodo pastoril merece, não obstante a escassez de familias domesticaveis, ser tomada em consideração.

Certamente que não temos no Brasil uma só familia que possa ser equiparada ao boi, ao carneiro e ao cavallo, preciosos companheiros das raças do Velho Mundo. Mas temos familias equiparaveis ao porco, ao gato, ao cão, á gallinha. O *queixada*, o *maracajá*, o *guará* ou lobo, o *mutum* e o *jacú* scriam sem duvida alguma, especies domesticaveis, si alguma causa, cuja existencia suspeitamos, mas que por ora não podemos determinar, o não houvesse obstado.

Isto me parece tanto mais verdadeiro quanto é certo que os indios do Perú domesticaram a *lhama*, o *guanaco*, a *vicunha*, o *gato* e alguns outros animaes de habitos não menos selvagens no estado de natureza do que os de que falei acima.

Outra consideração que concorre para robustecer esta interpretação do facto, é o gosto singular que têm

os nossos selvagens pela presença de animaes em suas aldeias.

Quem visita uma aldeia selvagem visita quasi que um muscu vivo de zoologia da região em que está a aldeia; araras, papagaios de todos os tamanhos e côres, macacos de diversas especies, porcos, quatis, mutuns, veados, avestruzes, seriemas e até sycurijús, giboias e jacarós, cu já tenho visto nessas aldeias onde são alimentados pelos selvagens com acurada paciencia. O *cherimbabo* do indio (o animal que elle cria) é quasi uma pessoa de sua familia. Tudo isto concorre para indicar que, si a familia selvagem do Brasil não havia domesticado uma só especie, não era por uma aversão á arte de domesticar, e, sim, por outra causa.

III

Ausencia de monumentos

Assim como não encontrámos o periodo da pedra lascada e o periodo pastoril, factos que nos levam, sobretudo o primeiro, a concluir que a povoação do Brasil foi posterior a elles, assim tambem não encontrámos monumentos.

Dir-se-á que os nossos selvagens não haviam attingido o estado de civilisação necessario para taes creações. Não é assim; povos mais barbaros os têm erguido.

Nas outras nações da America, e nomeadamente no Perú, elevam-se ainda hoje soberbas ruinas; si os selvagens do Brasil não attingiram a civilisação dos do Perú, não estavam, comtudo, tão afastados que não pudessem ter attestado a sua presença por monumentos, embora mais grosseiros do que os dos peruanos, mas em todo caso consideraveis.

Não os ha em parte alguma do Brasil, á excepção dos aterros das bacias do Paraguay e do Amazonas; no-

ta-se nelles escassez de restos animaes que deviam existir em grande quantidade, porque, como é sabido, esses homens, que se nutriam especialmente de animaes vertebrados, deviam ter deixado depositos immensos.

Nem um viajante que eu saiba mencionou até agora uma só construcção indigena antiga. Creio que sou o primeiro a dar noticia de uma, e vem a ser uma especie de forte circular de terra que existe na ilha de Marajó, na citada fazenda dos Cajueiros, propriedade do dr. Joaquim José de Assis. Esse monumento, porém, é evidentemente contemporaneo ou posterior aos aterros da mesma ilha.

IV

Periodo geologico a que correspondem os mais antigos vestigios humanos no Brasil

Em sua recente e importante obra: — CLIMAS, GEOLOGIA E FAUNA NO BRASIL, — o sr. Liais pretende que se encontram provas da presença do homem no Brasil durante os primeiros tempos da época quaternaria.

A este respeito diz elle á pag. 240, n.º 107:

“O deposito quaternario de seixos rolados ou cascalhos do Brasil, que comprehende, com acabámos de ver, os depositos auriferos e diamantinos do Brasil, não é desprovido de traços da industria humana primitiva. Nelles se encontram machados de pedra em tudo semelhantes aos de silex dos depositos quaternarios da França, com a differença unica de que são feitos de um diorito granitoide, e de serem imperfeitamente polidos. No sitio Lavra, fazenda de Casa Branca, proxima ao Rio das Velhas, encontraram-se machados e pilões de pedra e um vaso de argilla muito grosseiros, de paredes excessivamente espessas, jazendo no meio de depositos de

cascalho aurífero. M. Helmreichen assignalou em depositos diamantinos, ao pé de Diamantina, dardos ou pontas de flecha, dous de quartzo e um de petrosilex. Nas notas deixadas por M. Clausen a respeito de um animal de especie extincta, enviado por este viajante do Brasil para o museu de Paris, lê-se “Apenas uma vez encontrei entre os ossos de um animal de especie extincta, *Platyoni Cuvierii*, fragmentos de louça, cobertos de uma crosta delgada de stalagnite. O terreno não parecia ter sido resolvido. Resulta evidentemente deste facto a contemporaneidade do homem e deste animal, que só se encontra nos depositos antigos da época quaternaria. Craneos humanos foram descobertos pelo dr. Lund nas cavernas do Brasil; mas, tendo sido taes depositos revolvidos pela agua, elle não ousava affirmar a contemporaneidade do homem no Brasil com os animaes de especies extinctas, no meio dos quaes elle encontrou os craneos.”

Não ha negar que estes factos seriam provas irrespondiveis, si a idade dos terrenos em que foram encontrados fosse determinada pelos autores que os citam por propria inspecção visual e immediata dos — *cascalhos*.

A este respeito eu me animo a oppôr duvida, porque o dito de um mineiro, que affirma ter encontrado taes objectos em um cascalho diamantino ou aurífero, não importa que esse objecto tenha sido encontrado em deposito quaternario.

Sou filho de um districto diamantino; conheço os depositos de cascalho de Diamantina, na bacia do Jequitinhonha, do Abaeté, na do S. Francisco, de Bagagem, na provincia de Minas e do Verissimo, Pilões, Rio Claro e Cayapósinho, na de Goyaz; do Passa-Vinte, Barreiro, Rio das Garças, Cachoeirinha, em Matto-Grosso. Em todos estes logares os mesmos trabalha-

dores de diamantes distinguem esse depositos em tres camadas, que indicam edades diversas, e, para servimo-nos dos nomes que elles empregam, lhes chamaremos: *cascalho virgem*, o mais antigo; *pururuca*, o mais recente e de formação contemporanea; e *corrido*, o deposito intermediario entre a pururuca e o virgem.

D'estes depositos só o primeiro parece ser antigo, e é a elle sem duvida que o illustre naturalista assigna-la a velha origem contemporanea das primeiras revoluções da época quaternaria; sendo todos estes depositos designados pelos mineradores com o nome generico de cascalho, o facto de elles dizerem que um machado de pedra ou resto de louça foi encontrado entre o cascalho, não importa de fórma alguma na affirmacão de ter sido o objecto encontrado em um deposito quaternario, si a especie de cascalho não fôr examinada pelo naturalista de modo a poder assignal-lhe a idade.

Faço esta reflexão porque já se deu commigo o seguinte facto: em 1871 remetteram-me á Leopoldina uma mó de argilla petrificada, roxa, e uma mão de pilão de *petrosilex*, objectos que se acham hoje no Museu Nacional, enviados com outros pelo sr. C. José Agostinho, que me havia pedido que lhe mandasse com aquelle destino quanto eu encontrasse em minhas viagens que pudesse interessar ás sciencias naturaes. Dizia-me o sr. capitão Gomes Pinheiro que esses objectos foram encontrados em cascalho diamantino do rio Cahiapó. Verifiquei depois que o cascalho em questão não era virgem, e fiquei por isso na impossibilidade de julgar a idade do deposito.

Quanto aos cacos de louça achados no terrenos, no qual se encontrou tambem o *Platyonix Cuvierii* remetido ao Museu de Paris pelo sr. Clausen, sem duvida

nenhuma que demonstram a contemporaneidade do homem com esse animal da época quaternaria, si o terreno não foi revolvido e o animal ou os fragmentos de louça conduzidos para ahi por uma corrente ou qualquer outra causa, visto como o envolvero de stalgnite que os cobre, podendo ser contemporaneo, não é garantia sufficiente de que esses objectos tenham sido encontrados juntos pelo facto de serem contemporaneos.

Parece-me que não se pôde por agora admittir uma tão remota e antiga presença do homem no Brasil sem muita reserva, sobretudo quando, pelos factos precedentes, mostramos que essa mesma raça já tinha vivido em outra região o tempo necessario para transpôr os primeiros periodos de barbaria.

A sciencia ainda não descobriu meio preciso de converter em calculo de tempo os periodos geologicos. John Phillips diz-nos que, tomando por base do calculo o tempo que um rio dos periodos modernos gastaria para accumular sedimentos, os do carvão de pedra de South Wales na Inglaterra teriam exigido o enorme espaço de quinhentos mil annos (5).

Si assim é, para um periodo comparativamente curto, qual não será o largo espaço de milhares de annos que já decorre da data do apparecimento do homem no Brasil até os nossos dias, suppondo que elle aqui appareceu no principio da época quaternaria?

Embora seja por emquanto impossivel conhecer com precisão o espaço de tempo que decorreu do apparecimento do homem no Brasil até os nossos dias, comtudo

(5) On the whole, then, I have concluded that half a million of years may probably have elapsed during the growth of the precious deposits of the coal formation.

John Phillips, *A Guide to geology* — London — 1854.

parece fóra de duvida que ha mais de cem mil annos que elle aqui existe, tendo-se em consideração que os sedimentos da época quaternaria deviam ter consumido muito mais tempo do que isso para serem depositados.

Contando-se o tempo pela vida dos patriarchas, tal qual ella foi escripta por Moysés, Adão e Eva não existiram ha mais de cinco mil anos. Os textos do Velho Testamento hebraico devem ser revistos, porque, pela fórma por que estão traduzidos, envolvem um erro que destroe pelos fundamentos toda a theoria da revelação immediata, do peccado original e da redempção; porque, assentando-se todas ellas no facto da criação daquella familia ha cinco mil annos, fica a revelação destruida com a existencia de gerações humanas por muitos milhares de annos antes de Adão e Eva, povoando já todos os valles da terra, inclusivé os da America (6).

(6) Cuvier tinha declarado muitas vezes que o homem fossil não existia e nem podia existir; na época presente sabemos que elle é encontrado em toda parte onde é procurado.

Têm-se descoberto traços do homem até nas épocas terciarias modernas e talvez nas eocenes. Elle vivia não só com o urso das cavernas e com o mammoth, mas foi contemporaneo do mastodonte, do dinotherium, e do halitherium; quanto mais antigos são os vestigios humanos que encontramos, tanto mais indicam nelle sociabilidade e intelligencia rudimentares. *Clemente Royer, Preface de la troisieme édition de Darwin, Origine des especes, Paris 1870.*

As pessoas que se quizerem inteirar da antiguidade do homem sobre a terra podem lêr com grande proveito, entre outras, as duas seguintes monographias: de Nadilac, *Ancienneté de l'Home*, e o celebre Lyell, *Antiquity of Man*.

Terceira Parte

L i n g u a s

CLASSIFICAÇÃO DAS TRIBUS PELAS LINGUAS — CLASSIFICAÇÃO MORPHOLOGICA DAS LINGUAS AMERICANAS NO GRUPO DAS TURANAS — CLASSIFICAÇÃO SEGUNDO A STRUCTURA INTERNA DAS LINGUAS, EM DOUS GRUPOS — GRUPOS DAS ARYANAS — GRUPO DAS LINGUAS TUPIS E SUA EXTENSÃO — INDOLE DAS LINGUAS DESTE GRUPO — BIBLIOGRAPHIA DO TUPI E DO QUICHUA

I

Classificação das tribus pelas linguas

Leibnitz, em uma carta ao padre Verjus, dizia: “Julgo que nada serve tanto para se poder bem julgar da affinidade dos povos como as linguas”. O grande philosopho tinha razão.

Como veremos adeante, as raças aborigenes do Brasil apresentam dous typos: um, primitivo, e outro cruzado com raças brancas, que deverão ter aportado á America muitos centos de annos antes do seu descobrimento por Christovam Colombo.

Além de caracteres physicos que demonstram este cruzamento, ha outro vestigio irrecusavel: é a presença de numerosas raizes sanskritas em certas linguas da America.

Como para a classificação das raças os vestigios deixados pelas linguas sejam documentos de incontestavel valor, antes de entrar naquella classificação vamos estudar as linguas americanas, assim como os factos que se prendem a taes linguas e que elucidam mais de um ponto obscuro de ethnographia.

II

Classificação morphologica

Sendo a linguística uma sciencia muito recente, seja-me licito entrar rapidamente em algumas genera-

lidades, que concorrerão para tornar mais claro este assumpto de classificação.

O notavel professor inglez sr. Max Müller, seguindo as immortaes pégadas da *Grammatica Comparativa* de Bop, classificou todas as linguas humanas em tres grandes secções: linguas *monosyllabicas*, linguas de *aglutinação* e linguas de *flexão*.

São monosyllabicas aquellas em que cada syllaba tem um significado.

São de aglutinação aquellas em que as raizes primitivas, as monosyllabicas, têm em grande parte perdido o seu significado quando isoladas, mas que adquirem um, desde que entrem em composição com outra raiz. E' neste tronco que devem ser classificadas as nossas linguas americanas, e o seu typo é a turana.

São linguas de flexão aquellas em que as raizes já totalmente se perderam, de modo que o pensamento nunca pôde ser expresso sinão por meio de nomes de maior ou menor numero de syllabas, mas que não são uma raiz. O sanskrito e o hebraico são typos desta familia, a que pertencem tambem o portuguez e as linguas européas.

Esta classificação, denominada morphologica, porque se limita á fórma externa, a apparencia da lingua, si nos é licito expressarmo-nos assim, significa apenas maior ou menor gráu de adeantamento de uma lingua; não indica de modo algum qualquer grau de parentesco entre ellas.

Quando a anthropologia estiver mais adeantada, a linguistica, sua filha primogenita, ha de fixar regras de uma classificação mais profunda das linguas, e muito provavelmente esta classificação, partindo de caracteres mais intimos do que a sua forma externa, ha de auxiliar a classificação das familias humanas e vice-versa; esta ha de, por sua vez, auxiliar a das linguas,

A anthropologia já tem progredido hoje bastante para poder affirmar que no mundo intellectual não existem factos isolados, assim como não os ha no mundo physico.

Assim como hoje se sabe que o crystal de qualquer mineral não podia ser formado na mesma epocha em que se geraram os vegetaes ou animaes nossos contemporaneos, assim tambem se ha de saber que as linguas neste ou naquelle estado, as idéas religiosas e moraes, em maior ou menor gráu de perfeição, pertencem a periodos de desenvolvimento intellectual onde tudo se encaêda, se harmoniza e é relativo, como o são os objectos e phenomenos physicos nos grandes periodos geologicos.

Si a classificação das linguas pela sua fórmula externa não indica gráu algum de parentesco com a familia em que ella é classificada, mas pura e simplesmente o periodo de desenvolvimento em que se acha, o facto de classificar-se o tupi ou guarani no grupo de linguas turanas não quer dizer que elle tenha o menor gráu de parentesco com linguas asiaticas; indica apenas seu estado de desenvolvimento no periodo em que nós a encontramos.

III

Dous grandes grupos nas linguas sul-americanas

Supposto que as linguas americanas tenham todas chegado ao segundo periodo de desenvolvimento — o de aglutinação, resta saber qual o gráu de parentesco que ellas têm entre si.

Os estudos comparados a respeito das linguas americanas estão apenas começando agora, e muitos annos decorrerão antes de esclarecer-se completamente este assumpto.

Empregando o methodo naturalista, que não deixa de fazer as grandes divisões pelo facto de não ter dados para fazer as pequenas, propomos que se adopte a seguinte classificação :

1.º grupo: *linguas aryanas*, ou aquellas que, contendo centenaes ou milhares de vocabulos sanskritos, indicam um cruzamento entre os indios da America e aquella grande familia branca: o *quichua*, que era a lingua falada pelos Yncas, seja o typo predominante desta grande divisão, na qual se virá agrupar mais tarde uma outra grande lingua, a saber: o *quiche* com seus dialectos, o *chaque-chiquel* e o *zutuil*, que, segundo o demonstra o padre Brasscur de Bourbourg, são parentas proximas de linguas europeas aryanas.

2.º grupo: *linguas geraes não aryanas*. Neste grupo se comprehendem o tupi e o guarani, entre os quaes não ha maior differença do que a que existe entre o portuguez e o hespanhol; assim como se comprehendem numerosos dialectos dessas linguas, entre elles o dos indios *Kiriris*, no qual possuimos um curioso catechismo escripto em 1698, impresso em Lisboa, de que trato na noticia que dou no fim deste capitulo, onde escrevo a bibliographia dos dous grupos de linguas americanas; supponho que o segundo dos dous comprehendem tambem todas as linguas do Brasil.

IV

Linguas aryanas da America

Parece hoje fóra de duvida que o sanscrito forneceu cêrca de duas mil raizes ao *quichua*.

Relações entre linguas americanas e esta grande lingua asiatica, de onde se originaram sete das grandes

linguas actuaes da Europa, haviam sido presentidas de muito.

Os estudos sérios de philologia comparada datam da publicação da grammatica de Bop.

Homens estudiosos não recuaram deante da aridez deste estudo, e, com indizível paciencia, escavaram essas minas pejudas de thesouros da antiguidade e têm feito tantos progressos, que talvez não esteja longe o dia em que, com o estudo de uma só grammatica e de um só systema de raizes, se consiga a chave para entender todas as linguas e dialectos de um grupo, falados pela humanidade.

Com referencia á America, eis o que dizia em 1862 o padre Brasseur de Bourbourg:

“Plus d'un lecteur, en lisant le titre du vocabulaire, s'étonnera du travail comparatif qu'il renferme. En effet, qui se serait douté, il y a quelques années, qu'il s'imaginerait même encore en ce moment, si ce livre n'en apportait les preuves les plus irréfragables, que les langues si longtemps ignorées de l'Amérique centrale offrissent des affinités si nombreuses et si remarquables avec les langues dites indo-germaniques, mais surtout avec celles d'origine teutonique”. (7)

Ao passo que esse vigoroso estudo era concluido a respeito das linguas da America central, um outro, não menos profundo, era proseguido com incansavel ardor pelo notavel argentino sr. Fidel Lopez.

Auxiliado pelo general Urquiza, que colligiu documentos *quichuas*, a peso de ouro, o sr. Fidel Lopez começou seus estudos comparativos entre a lingua dos Yncas e a em que estão escriptos os Vedas, talvez o mais

(7) *Grammaire de la langue quichè mise en parallèle avec ces deux dialectes chaque-chiquel et zutuil, comprenant les sources principales du quichè comparées aux langues germaniques.* Paris, 1862.

antigo monumento da sabedoria humana. Auxiliado depois por um distincto egyptologo, que propositalmente foi a Buenos-Aires, publicou o anno atrazado em francez a sua obra: *Raças arianas do Perú*, em que apresenta centenaes de raizes *quichuas* identicas a raizes *sanskritas*.

O *quichua* é das linguas americanas a que mais tem sido estudada, como o mostraremos pelo catalogo das obras que sobre ella se têm escripto na America e na Europa.

A conclusão do sr. Fidel Lopez é a mesma do padre Brasseur do Bourbonnais.

Quasi ao mesmo tempo, um philologo peruano, o doutor em leis José Fernandez Nodal, publicava em Cuzco (1872) os *Elementos de grammatica quichua ou idioma de los Yncas*, um volume em 4.º, com 440 paginas, facilitando assim a comparação dessa curiosa lingua americana com o *sanskrito*.

Não conheço o *sanskrito*; o que tenho estudado do *quichua* me não habilita a julgar com tal segurança de sua grammatica de modo a poder-a comparar com a de qualquer das linguas arianas que falo.

Mas, para ver identidade de raizes, basta saber ler, e depois de ter lido os trabalhos dos srs. Fidel Lopez, Brasseur de Bourbonnais e Nodal, convenci-me de que as linguas de que tratam soffreram profundas modificações em seus vocabularios por vocabulos *sanskritos*. Uma raça ariana, portanto, esteve largamente em cruzamento com os indios americanos e os *Yncas* ou seus progenitores eram filhos dos *plateaux* ou *araxás* da Asia Central.

Ignoro si existe no Brasil alguma lingua que com justa razão possa ser classificada como tendo affinidade com o *sanskrito*; si ha, o *guaicuru* deve ser uma dellas. Nossos conhecimentos estão, porém, muito atrazados para affirmal-o ou negal-o por enquanto.

A lingua mais geral na America Meridional é o *tupi* ou *guarani*. Consinta o leitor que, por emquanto, confundamos estes vocabulos, visto que dentro em pouco diremos em que consiste a differença.

A respeito da extensão desta lingua, o benemerito jesuita hespanhol padre Antonio Rodriguez de Montoya nos diz no prefacio do seu *Tesoro de la lengua guarani*, Madrid, 1639: *lengua tan universal que domina ambos mares; el del sur por todo el Brasil, y cinendo todo el Perú.*

Na bibliotheca do Instituto Historico conserva-se um precioso manuscripto em inglez, 2 volumes em 4.º, contendo grammatica e dictionario da lingua tupi, onde seu autor, sr. John Luccock, diz que ella foi tambem falada ao longo das costas orientaes da America do Norte; aqui vão suas palavras: *the language appears to have been spoken along the Western cost of Nort America.* (8)

Que o tupi ou guarani foi, é e será ainda por muitos annos a lingua mais geral da America do Sul, é questão que não pode ser sériamente contestada, desde que se admitta a quasi identidade das duas. Que ellas são quasi identicas, não ha a menor duvida para os que a têm ouvido falar pelos naturacs.

Si assim é, como explicar o factio de ser o vocabulario da lingua brasiliana tão diverso do vocabulario de Montoya? Por exemplo: quem lê os exemplos citados pelo padre Luiz Figueira e os entende, não entende si não com difficuldade os da arte da lingua guarani do padre Montoya. A quem estudar as linguas por monumentos escriptos isto succederá sempre, emquanto se não adoptar um alphabeto phonetico que expresse com propriedade sons que nós não possuimos em nossa lingua, e que força foi áquelles grandes homens representar com

(8) Este precioso manuscripto foi doado ao Instituto pelo benemerito consocio sr. Gonçalves Dias.

as letras do nosso pobre alfabeto. Como as opiniões ácerca da grande variedade de linguas americanas sejam exaggeradas, pela mesma razão porque se exaggeram as diferenças entre o tupi e o guarani, isto é, por causa da falta de um alfabeto, consintam-me que me detenha um pouco sobre este ponto, porque assim ficará esta questão esclarecida. A gamma das notas das linguas americanas é, sem comparação alguma, mais rica do que as linguas aryanas, que são mais vulgares entre nós.

Os grammaticos jesuitas chegavam deante de um som que não tinha representante nas linguas que elles falavam; era muito natural que o expressassem por uma letra de convenção; como não havia então os meios de comunicação que temos hoje, porque o Brasil de 1873 está para o Brasil de 1600 fóra de toda a comparação, era natural, dissemos, que essa convenção não passasse além de um circulo limitado.

A palavra *agua*, por exemplo, é *i* guttural, em tupi e guarani.

Não ha som algum que possa representar no portuguez, latim ou hespanhol, linguas que eram as conhecidas por aquelles padres, uma vogal guttural porque essas linguas não possuem uma só. O que era natural que fizessem? Uns escreveram simplesmente um *I* italico com um trema; outros escreveram o mesmo *I* com um ponto em cima, outro em baixo; outros escreveram um *y* com um accento particular; outros escreveram *yg*. Portanto, da falta de uma letra que expressasse exactamente o som em questão, resultou que escreveram a mesma palavra por quatro fórmãs distinctas, de modo que, quem lê, é levado a pensar que havia quatro expressões para designar a palavra *agua*, quando os dialectos antigos e modernos não têm mais que um só vocabulo.

Esta confusão cresce quando a vogal guttural é seguida de vogal nasal aspirada; por exemplo; *sem agua*, que se diz: *iima*. Ora, qual o meio de expressar isto com as letras do nosso alphabeto? Não ha: portanto, uns escreveram *iin*, *iji*, outros *igeima*, de modo que nós, que lemos as letras com os sons que ellas representam, em vez do vocabulo tupi, temos escripto diversos, dos quaes nenhum reproduz o som verdadeiro.

Outro exemplo e com elle concludo.

Não temos sons nasaes no principio dos nomes, e por isso não temos meio algum de represental-os sem as convenções supracitadas. A palavra *coisa* se diz em tupi *m'bae*, que se pronuncia quasi como *umbaé*.

Para expressar o som tupí com as letras do nosso alphabeto escreveriamos ou *umbae*, ou *m'baé*, ou *im-bae*, ou *embae*, isto é, quatro nomes distinctos, dos quaes um só é o tupí.

A' vista disto, comprehende-se como, para quem lê a lingua antes de haver educado o ouvido pela fala, cada novo autor que lhe caia nas mãos figura uma nova lingua, ou pelo menos um dialecto diverso, sem haver tal diversidade, sinão na pobreza e falta do nosso alphabeto, que certamente não podia representar sons que não existem nas linguas para que elle foi feito.

Accrescente-se a isto que os missionarios hespanhoes se scrviam do alphabeto com os sons que elle tem em castelhano, diversos em muitos casos dos sons portuguezes; e comprehende-se com toda a facilidade como o guarani, que não é sinão o tupí do sul reduzido a lingua escripta, apresenta uma apparencia ás vezes tão diversa, que homens da força do benemerito Martins, de saudosa memoria, com tanto merito real, que aliás falava o tupí, o julgava, entretanto, distincto do guarani, como se lê a pagina 100 do seu *Glossaria linguarum brazilensium*.

Elle não conhecia o guarani sinão por leitura, e leitura do padre Montoya, de todos o unico que escreveu com signaes especiaes e que, portanto, escrevia muito diversamente de Martius, que, tendo apprendido o tupi pelo padre Figueira, adoptou muito naturalmente o modo de escrever deste grande e profundo grammatico.

Outro argumento da differença apparente das linguas tupí e guaraní, e estou quasi tentado a dizer de outras linguas americanas, resulta de circumstancias geographicas que serão bem comprehendidas á vista do seguinte exemplo:

No Paraguay se diz: gallinha: *uruguaçu*; no Pará dizem os tupis: *çapucaia*. Ora é absolutamente impossivel encontrar identidade de raizes entre estas duas palavras: *uruguaçu* e *çapucaia*; quem não conhecer a lingua pensará mesmo que os vocabulos pertencem a dous idiomas distinctos; mas, desde que conhecer a significação das palavras, verá que *uruguaçu* quer dizer, *perdiz grande*; em verdade, a gallinha se assemelha á perdiz; mas, não havendo perdizes no Pará, porque não ha campos, o nome de *uru* era dado a outros individuos da familia que em nada se assemelham á gallinha, e, portanto, não era natural que elles se servissem do mesmo qualificativo; tomaram o canto do gallo para significar a nova fórma, e assim empregaram a expressão: *çapucaia*, que quer dizer: *o que grita*, tanto em tupi como em guarani.

Estes argumentos são clarissimos, mas só podem ser bem avaliados pelas pessoas que entenderem a lingua, e isto infelizmente não é vulgar entre nós, o que é de lamentar-se porque, além de ser quasi a lingua vernacula, é ella o grande vehiculo para levar civilisação e religião a, pelo menos, um milhão de nossos compatriotas que erram ainda selvagens pelo meio dos

nossos sertões, á espera de que lhes vamos levar a civilização e o trabalho.

Por esse motivo, a estes argumentos accrescentarei um de natureza historica, e é o testemunho do dr. D. Lourenço Furtado de Mendonça, prelado da diocese do Rio de Janeiro, o qual, na approvação que deu á *Arte* do padre Montoya disse em 7 de março de 1630 o seguinte: *y oxalá los prelados que allá en el Brasil tenemos nuestras Diocesis tan vezinas al dicho Paraguay, y Rio de la Plata vieramos en ellas este espiritu, este zelo e estos frutos, pues confieso que andádo yo visetádo, me ayudé de uno destes indios traídos del dicho Paraguay para que en el Ingenio adonde estava quedasse com cargo doctrinar á los otros del dicho Ingenio.* Mas os indios do Rio de Janeiro e S. Paulo falavam o tupi; logo, o tupi é nem mais nem menos o mesmo guarani, com algumas differenças (9).

(9) Entre as differenças, uma ha curiosa, e é a tendencia que manifesta o guarani em abandonar as raizes primitivas dos vocabulos aglutinados, o que demonstra que o guarani é posterior ao tupi; exemplo: *cicurijú* é o nome da nossa grande serpente amphibia em tupi; os guaranis dizem *curyjú*; *Cahapora* é o nome de um genio de sua mythologia de que falaremos adeante, em tupi; os guaranis dizem: *Pora Curupira*. *Martin taperé* ou *Saci Cereré* é o nome de outro genio em tupi; os guaranis dizem: *Céréré*; onça, *jaguara* em tupi; os guaranis dizem: *jagua*. Estes exemplos que eu poderia alongar a um grande numero de vocabulos indicam que é a mesma lingua em dois periodos: o tupi em um periodo mais primitivo quasi monosyllabico, conservando com escrupulo as raizes com que formou a aglutinação; o guarani em um periodo mais desenvolvido, aquelle em que a raiz monosyllabica perde a significação para abandonal-a ao vocabulo aglutinado. Portanto, o tupi é anterior e por isso denominamos o grupo com o seu nome.

V

Indole das linguas no grupo tupi

Um facto que não deixa de ser singular e característico neste grupo de linguas é que as suas fórmulas grammaticas são quasi todas ao inverso das nossas.

Passo a exemplificar isto, porque póde esta observação levar a comparações de não pequeno interesse.

Todas as linguas conhecidas e que têm sido objecto de estudos têm uma unica fórmula para exprimir as pessoas do verbo, e essa fórmula é a das terminações; nas indo-latinas é assim: *laud-o, laud-as, laud-at, laud-amus, laud-atis, laud-ant*; expressa as pessoas pelo mesmo mechanismo porque o portuguez o faz: *louv-o, louv-as, louv-a, louv-amos, louv-aes, louv-am*. Entre o portuguez e o latim a raiz mudou, mas o mechanismo é o mesmo.

O nosso tupi veio fazer brecha nessa regra dos philologos, apresentando-lhes um mechanismo tão ou mais simples, porém inverso, e, portanto, distincto.

Todo o mechanismo que serve para conjugar os verbos, quando é posposto á raiz nas linguas arianas, é anteposto no tupi; e o que é anteposto nas linguas arianas é posposto no tupi.

Logo: emquanto as linguas classificadas significam as pessoas dos verbos por uma posposição, conservando a raiz em 1.º lugar, o tupi põe a raiz para o fim e começa por aquillo que entre nós é terminação. A' vista desta regra, em vez de uma conjugação difficil e abstrusa, o mechanismo dos verbos fica tão claro como em portuguez; aquillo que os antigos grammaticos chamaram artigo não é sinão a mesma terminação, com a unica differença de, em vez de posposta, ser anteposta.

Exemplo:

<i>Portuguesa</i>	Verbo matar, <i>ajucá</i>	<i>Tupi</i>
Raiz, Terminação		Terminação Raiz
mat — o.		a — juca
mat — as		re — juca
mat — a		o — juca

Quando queremos apassivar um verbo nos tempos em que o podemos fazer sem auxiliares, conseguimos-o pelo mesmo systema de posição; elles o conseguem por uma anteposição e com um mechanismo muito mais simples.

A indole do tupi é tão inflexivel neste particular, que as mesmas preposições copulativas são arremessadas para o fim da oração e postostas aos proprios nomes que copulam! Permittam-me mais um exemplo, para tornar patente esta singular e caracteristica lei: “eu vim com um bom cão”, diz-se em guarani: *che aju petein jagua catuété dive*, o que ao pé da letra se traduz: *eu vim um cão bom com*. Não ha em uma só lingua classificada transposição desta ordem, e isto indica uma elaboração linguística inteiramente nova e que caracterizará dentro em pouco um genero tambem novo.

Para formarmos os casos, nossas particulas, quando necessarias, precedem o nome; entre elles, é postosta.

Entrego esses factos ao estudo e reflexão dos linguistas, persuadido de que ha ali a primeira revelação de uma grande lei philologica, que muito ha de esclarecer o problema, até hoje tão obscuro, da diversidade das linguas.

VI

Trabalhos sobre a lingua tupi ou guarani

Parece-me que a palavra *Tupi* quer dizer: pequeno raio, ou filho do raio, de *Tupá* — raio, e — *i* diminutivo. A palavra *Guarani* parece corruptela da palavra *guarini*, que significa guerra.

Os padres jesuitas hespanhoes e portuguezes foram os unicos que na antiguidade estudaram as linguas selvagens. As linguas selvagens hoje são o mais valioso documento para se resolverem dous problemas importantes da sciencia, a saber: os gráus de parentesco da grande familia americana e as leis a que o entendimento humano está sujeito no desenvolvimento da poderosa faculdade de compôr linguas. Descoberta essa lei, será possível uma grammatica que sirva de chave para se entenderem todas as linguas de uma mesma familia, o que será coisa mais importante para o progresso da humanidade do que a descoberta do vapor ou das leis da electricidade.

Si o tupi é uma lingua primitiva, como tudo induz a crer, sua antiguidade em relação ao sanscrito e ao hebraico é tal que, á vista della, essas linguas ficam sendo quasi contemporaneas.

E' um dos mais importantes legados que o homem prchistorico deixou ás gerações actuaes. Os homens estudiosos têm nella mina riquissima de investigações uteis e proveitosas, que não devem abandonar ás gerações futuras, porque essas virão em tempo em que talvez já tenham desaparecido os elementos indispensaveis para o seu estudo.

Com estas reflexões, não quero, de fórmula alguma inculcar que tenho conhecimentos extensos da lingua;

falo-á tanto quanto é necessario para me fazer entender pelos indigenas; mas ainda não conclui meus estudos, que aliás tenho dirigido no sentido pratico.

Pena é que sejam hoje tão raros os livros sobre as linguas indigenas, e tão raros que eu senti difficuldades até para organizar um catalogo delles. E essa será justamente a primeira difficuldade com que terá de arcar aquelle que se empenhar nesta ardua, mas gloriosa senda. Concluirei este capitulo com a relação desses escriptos, alguns que conheço só por noticia, outros que possuo ou tenho visto.

O mais antigo e, a todos os respeitos, precioso monumento que possuimos em portuguez, é a *Grammatica do jesuita padre José de Anchieta*, o mais notavel dos antigos catechistas. Desta obra que esteve quasi perdida para as letras, os mais minuciosos catalogos só mencionam a existencia de dois exemplares, um existente na bibliotheca do Vaticano e um pertencente ao sr. conselheiro Macedo, ex-bibliothecario do Torre do Tombo. Na America só existe um exemplar, e esse pertence a S. M. o Imperador. Este exemplar, que é um primor de arte de calligraphia, consta-me que S. M. o houve na Allemanha e é copia *fac-simile* do da bibliotheca do Vaticano. Eu o vi em uma das sessões do Instituto o anno passado. Pelo que pude julgar através do exame rapido que fiz dessa obra, pareceu-me um trabalho grammatical do mais subido valor. Desde que S. M. possui um exemplar, a bibliotheca do Instituto não ficará sem uma copia.

Em seguida a esta obra, as mais preciosas são incontestavelmente as do padre Antonio Rodriguez Montoya, jesuita hespanhol, filho de Lima, e que floresceu no primeiro meado do seculo XVII. Escreveu elle:

Arte e vocabulario de la lengua guarani, Madrid. 1640. Esta obra é hoje rarissima; existe na Europa,

que me conste, um unico exemplar na bibliotheca publica de Londres. Na America sei da existencia de um pertencente a S. Majestade; um que foi do dr. Martius, pertencente á bibliotheca do Instituto, doado por S. Majestade; um que me pertence e que foi tomado em uma carreta em Cerro Corá por um official do nosso exercito. Este livro é precioso pela multidão de textos que encerra com o modesto titulo de vocabulario.

O segundo é o *Tesoro de la lengua guarani* do mesmo autor; é a obra mais completa e o mais profundo estudo sobre a lingua; constitue um monumento que ha de passar ás mais remotas éras, si não se perder agora; só com seu auxilio seria possivel restaurar a lingua, si ella se perdesse. Existe um exemplar na bibliotheca de Londres e outro na de Santa Genoveva, em Paris.

Na America sei da existencia de quatro: um pertencente a S. M. o Imperador; um ao dr. Baptista Caetano, que com tanto esmero se ha dedicado ao estudo da lingua; um pertencente ao general D. Bartholomeu Mitre e um que pertenceu ao general Urquiza e que penso pertencer hoje ao sr. Fidel Lopez, de Buenos-Aires. Desta obra só tenho noticia de uma edição; da *Arte e vocabulario* tenho noticia de duas: a que citei acima e outra feita em Santa Maria Maior, impressa, ao que parece, com typos de madeira; esta segunda edição traz accrescentamentos debaixo do titulo de escolios, escriptos pelo padre Paulo Restivo, da companhia de Jesus, 1724. Não creio que exista um só exemplar na Europa, porque alguns bibliographos até põem em duvida que ella tenha sido impressa, e todos a citam com referencia. Existem na America, que eu saiba, dois exemplares, um pertencente a S. M. o Imperador,

e outro que pertencia á familia do marechal Lopez e que me foi dado (10).

A outra obra do padre Montoya é o: *Catechismo de de la doutrina christan*. Ha duas edições, uma de Madrid, que deve ser do mesmo anno de 1640, e uma de Santa Maria Maior, augmentada pelo mesmo jesuita, o padre Paulo Restivo, já citado. Só tenho noticia de um exemplar existente dessa obra, e esse pertence a S. Magestade o Imperador; ainda o não vi.

A quarta obra do padre Montoya é: *Sermones de las dominicas del año e fiestas de los indios*. Ignoro si esta obra foi impressa e menos ainda si subsiste hoje algum exemplar desse precioso livro. Os bibliographos o notam apenas pela referencia que delles faz o citado padre no proemio do seu *Tesoro*.

A's obras deste, seguem-se as dos outros missionarios, portuguezes.

Não sei que exista um só exemplar das grammaticas de Manoel da Veiga e Manoel de Moraes, que só conheço pelas referencias que dellas faz o Sr. França em sua *Chrestomathia da lingua brasilica*, citando João de Laet, notas á dissertação de Hugo Grotio, intitulada: *De origine gentium americanarum*.

A bibliotheca fluminense, e creio que a do Rio de Janeiro, possui um exemplar do catechismo grande dos jesuitas, pelo qual elles ensinavam a doutrina christã a nossos selvagens. Essa obra tem por titulo: *Catechismo Brasilico da Doutrina Christã; com o ceremonial dos Sacramentos e mais actos parochiaes. Composto por padres doutos da Companhia de Jesus, aperfeiçoado e dado á luz pelo padre Antonio de Araujo, da mes-*

(10) Aos amigos da linguística americana damos a fausta nova de que o incansavel sr. barão de Porto Seguro, está fazendo reimprimir em Vienna d'Austria o *Vocabulario e Tesoro* do padre Montoya,

ma companhia, emendado nesta segunda impressão pelo padre Bartholomeu de Leam, da mesma companhia. Lisboa, 1686. Off. de Miguel Deslandes”.

Grammatica da lingua geral dos indios do Brasil, composta pelo padre Luiz Figueira, reimpressa na Bahia em 1851, devido aos esforços do sr. João Joaquim da Silva Guimarães. No meu pensar, o padre Figueira não conheceu tão profundamente a lingua quanto o padre Montoya; comtudo, na grammatica propriamente dita, isto é, na philosophia da lingua parece-me que elle lhe é superior. A edição de Lisboa, que já não é vulgar, foi seguida de um vocabulario com o titulo de: *Diccionario Brasileiro* (11).

Outras obras ha antigas, que ou não tiveram a celebridade e reputação destas, ou nunca foram impressas e conservavam-se nas bibliothecas de França, Inglaterra e Allemanha, até que, ha pouco tempo, a curiosidade dos sabios, singularmente despertada por esta lingua que lhes vai ministrar, talvez, um ponto de comparação que lhes faltava para fixarem regras importantissimas de philologia, as está desenterrando do pó de quasi dous seculos, para trazel-as á luz da publicidade.

Além destes trabalhos, que se referem ao tupi ou guarani, existe um mui curioso e importante sobre um grande dialecto da lingua que era falada antigamente em grande extensão do Brasil; referimo-nos á lingua kiriri: tem por titulo: *Catechismo da doutrina christã*

(11) Este padre Luiz Figueira é um desses vultos angelicos que illuminam as primeiras paginas da historia dos jesuitas em nossa terra; já velho e cansado, não cessava de viajar pelos sertões do Brasil para catechisar e doutrinar os pobres brazis, como com sincera ternura os dominava no prologo da sua grammatica. Gosou da gloria do martyrio; foi morto e devorado pelos indigenas na ilha de Marajó, no Pará.

Vide: *A Henriques Leal, Apontamentos para a historia dos jesuitas no Brasil.*

na lingua brasilica da nação Kiriri, composto pelo padre Luiz Vicencio Mamiani, da Companhia de Jesus, missionario da provincia do Brasil. Lisboa, 1698, na officina de Miguel Deslandes. — Os bibliographos dão esta obra como perdida. Felizmente para nós existe no Rio de Janeiro um exemplar pertencente ao sr. F. A. Martins, digno conservador da bibliotheca do Instituto Historico.

Possue mais a bibliotheca do Instituto uma verdadeira preciosidade em guarani, de que não ha menção em catalogo algum, mas que está infelizmente tão estragada pelas traças, que ficará perdida si não cuidarem de sua reimpressão, ou pelo menos de tirar uma cópia; tem por titulo: *Sermones e exemplos em lingua guarani*, por Nicolas Japuguay — *En el pueblo de S. Francisco* em 1727. Como o nome indica, este missionario devia ser algum mestiço que, com o leite materno, bebeu os primeiros rudimentos da grande lingua sul-americana; esta obra foi doada ao Instituto pelo socio sr. conego Gay.

Possue tambem o Instituto um grande manuscripto em dous volumes, contendo: Grammatica e dictionario da lingua tupi, escriptos ambos em inglez: foi obtido em Vienna d'Austria e remettido áquella associação pelo illustre poeta Sr. Antonio Gonçalves Dias. O manuscripto tem por titulo: *A Dictionary of the Tupy language as spoken by the aboriginis, collected by John Luccock*, Rio de Janeiro, 1818.

Não tive ainda sufficiente tempo para poder julgar si é uma obra original ou uma simples traducção de alguma outra, o que, aliás, não é coisa facil, porque, como o leitor terá visto por esta noticia, é difficilima a acquisição destes livros, e, portanto, difficil a comparação, que não póde ser feita sem possuir um texto deante do outro.

Possue mais o Instituto: *Compendio da doutrina christã na lingua portugueza e brasilica*, composto pelo padre João Felippe Betendorf, reimpresso em 1800 por frei José Mariano da Conceição Velloso.

Entre obras contemporaneas possuímos: *Diccionario da lingua tupi*, por A. G. Dias, Leipzig — F. A. Brockhaus, 1858.

Chrestomathia da lingua brasilica, pelo dr. Ernesto Ferreira França, Leipzig — F. A. Brockhaus, 1859.

Glossaria Linguarum Brasiliensium, do dr. Carlos Frederico Philippe de Martius — Erlangen, Junge und Sohn, 1863.

Vocabulario da lingua indigena geral para uso do Seminario Episcopal do Pará, pelo padre M. J. S. Pará, 1853.

Grammatica da lingua indigena geral para uso do Seminario Episcopal do Pará, pelo coronel Faria, professor que foi dessa cadeira, Maranhão, 1870.

VII

Trabalhos sobre a lingua quichua

O tupi é uma lingua que não soffreu mescla com o sanscrito. Para se ter um ponto de comparação com linguas que foram alteradas por aquelle grande idioma asiatico, é necessario possuir livros em *quichua*, que é das linguas americanas a que foi mais alterada pelo sanscrito e tambem a que tem sido objecto de mais conscienciosos estudos.

Nella, porém, como no tupi, a grande parte dos homens de letras ignora até o nome dos livros que se têm escripto a seu respeito, livros hoje raros, mas que se encontram nas grandes bibliothecas da França, Inglaterra e Allemanha,

Em nossas bibliothecas encontra-se a *Arte e vocabulario* do dr. Tschudi, que aliás dá bom elemento de estudo para conhecimento da lingua.

Ultimamente (1872) publicou o Dr. José Fernandez Nodal, em Cuzco, no Perù, *Grammatica quichua, ó idioma de los Yncas*, e está imprimindo na mesma cidade o seu — *Gran Diccionario Castellano Quichua y vice-versa*. O sr. Fidel Lopez, de Buenos-Aires, publicou em Paris, o anno atrazado, a obra que citei atraz: *Races Aryennes du Perù*, que é uma curiosa e profunda comparação entre o quichua e o sanscrito. Infelizmente no Brasil nada havemos feito recentemente sobre as nossas linguas.

Com as obras acima citadas, o homem estudioso tem os elementos necessarios para conhecer esta importante lingua.

Entretanto, como é summamente raro um catalogo dos escriptos antigos sobre o quichua, aqui vai a relação dos mais notaveis, que extracto da obra do dr. Carlos Nodal:

Grammatica da lingua geral dos indios do Perù, pelo dominicano frei Domingos S. Thomaz. *Lexicon da mesma lingua* (em hespanhol). Valladolid, 1560.

Arte Quichua, pelo jesuita padre Diogo Torres Rubio, com catechismo christão, seguida de um vocabulario da lingua Chinchaisuyo, pelo jesuita Juan de Figueiredo (em hespanhol). Lima, 1700. Esta mesma obra melhorada foi reimpressa em Lima em 1754.

Vocabulario da lingua geral do Perù, pelo padre frei Juan Martinez. Lima, 1609.

Grammatica da lingua geral do Perù, pelo padre frei Diogo Gonzalez de Holguin. Cidadè de los Reys, 1608. Este jesuita escreveu tambem um vocabulario que foi reimpresso em 1842.

Arte da lingua Quichua, pelo dr. Alonso de Huerta. Ciudad de los Reys, 1616.

Grammatica da lingua indica, por Diego de Olmos. Lima, 1644.

Arte da lingua dos Yncas, pelo bacharel D. Estevam dos Santos Melgar. Lima, 1691.

Arte da lingua geral dos indios do Perú, por Juan Roxa Maxia y Ocon. Lima, 1648.

Arte e vocabulario da lingua Quichua, manuscripto na bibliotheca de Berlim, pelo barão de Humboldt.

Elementos para uma Grammatica e Dictionario Quichua, por R. Clemente Markham. Londres, 1864.

VII

Collecção de instrumentos e artefactos

Depois de falar daquillo que colligimos das linguas, não deixaria de ser omissão não dizer o que temos colhido de outras manifestações da actividade dos nossos selvagens.

Possuimos no Museu Nacional uma riquissima e preciosa collecção de instrumentos de pedra polida, machados, dardos, facas, mós e pilões ou *indua*, alguns dos quaes de trabalho e labor tão perfectos que excitam a admiração.

Ao sr. conselheiro Lopes Netto deve aquelle estabelecimento uma preciosa collecção de antigos vasos, assim como uma facha de ouro que no Perú distinguia os membros da familia real dos Yncas, e idolos de ouro e prata, hoje rarissimos. Este illustre brasileiro, cuja estada na Bolivia nos foi tão util pelo tratado de limites que consolidou a paz daquella republica com o nosso paiz, não se esqueceu de dotar o

nosso estabelecimento de archeologia com o que de mais precioso alli encontrou.

A elle devemos tambem um exemplar da pedra das Amazonas, verdadeira raridade que falta á maior parte das collecções de antiguidades americanas.

Em artefactos de argilla plastica, possuimos tambem uma collecção curiosa de antigas urnas funerarias, a maior parte provenientes de Marajó e devidas ás investigações do nosso illustre compatriota sr. Domingos Soares Ferreira Penna.

Em roupas e artefactos de penna, armas de madeira ou ossos, collares de frutas, sementes, ossos, a collecção do Museu é esplendida, e devemol-a a S. Magestade o Imperador.

A secção propriamente anthropologica, essa é pauperrima: apenas quatro craneos e dous esqueletos. E' tudo quanto possuimos para estudar as proporções e caracteres do homem americano. Possuimos maior numero de mumias do Egypto! E' natural, porém, que as collecções desta ordem se enriqueçam agora, com o crescente interesse que vão tomando estas sciencias.

Quarta Parte

Raças Selvagens

RAÇA PRIMITIVA — RAÇAS MESTIÇAS ANTIGAS — CRUZAMENTOS RECENTES — RAÇAS MESTIÇAS (GAÚCHO, CAYPIRA, CABORÉ, TAPUIO) COMO ELEMENTO DE TRABALHO — PLANO DE CATECHESE — RESULTADOS PROVÁVEIS DOS CRUZAMENTOS ACTUAES NA FUTURA POPULAÇÃO DO BRASIL

I

Raça primitiva — Raças mestiças antigas

As raças encontradas no Brasil e que estão ainda extremes de qualquer cruzamento recente são provenientes de um só tronco?

Aqui vão os factos que tenho observado:

Entre os caracteres que aproximam os selvagens do Brasil uns dos outros, ha entretanto differenças constantes e singulares, mediante as quaes me parece que se podem distinguir tres raças diversas, a saber:

1.^a o indio escuro, grande.

2.^a o indio mais claro, de estatura mediana.

3.^a o indio mais claro, de estatura pequena, peculiar á bacia propriamente do Amazonas.

Como direi adeante, parece-me que o primeiro é um tronco primitivo; os dous ultimos são raças mestiças, filhas do cruzamento daquelle tronco com o branco. Não me refiro a cruzamentos recentes e sim aos que deveram ter se dado muitos centos de annos antes do descobrimento da America.

Vimos na parte precedente como nas linguas se encontravam vestigios irrefragaveis desse cruzamento.

Agora vamos acompanhar esses vestigios em documentos não menos incontestaveis do que aquelles, isto é, a côr e a estrutura physica de nossos aborigenes.

Nas informações que passo a dar a este respeito, não reproduzo nada do que tenho lido, e sim o que tenho observado; tenho mesmo evitado ler sobre o assumpto, não porque desconheça o valor das opiniões de pessoas muito mais competentes do que eu, mas porque, tendo tido aberto deante de mim o grande livro da natureza, não desejei percorrer-lhe as paginas com opiniões preconcebidas e formadas no gabinete. Eis o que me tem parecido digno de nota:

O indio da raça primitiva, de que para mim são typos o *Guaicurú* em Matto-Grosso, o *Chavante* em Goyaz, o *Mundurucú* no Pará, é côr de cobre tirando para o escuro (côr de chocolate), estatura ordinariamente acima da mediana até verdadeira corpulencia, cabellos sempre duros, o malar e a orbita salientes, quasi recto o angulo do maxillar inferior, o diametro transversal entre os dous angulos posteriores do maxillar inferior é egual ao diametro transversal do craneo de um a outro parietal, o calcaneo grosso, o tarso largo, dando em resultado um pé solido, si bem que algumas vezes de uma pureza admiravel de desenho. Estes caracteres physicos, que resaltam logo aos olhos do observador, os distinguem dos outros, cuja côr é amarella tirando para a da canella, estatura mediana, e ás vezes abaixo disso, cabellos muitas vezes finos e até annelados, menos pronunciadas as saliencias das orbitas e do malar, face menos quadrada e o dedo grande do pé muito separado do index, pés e mãos de uma delicadeza que faria o desespero dos mais elegantes da raça branca; as mulheres, de fórmulas delicadas, regulares, e ás vezes de grande belleza, quando as outras são verdadeiros colossos, grosseiros e tão solidamente musculados como um homem robusto, são outras tantas differenças que não deixam confundir uma raça com outra.

Na raça primitiva e escura, ha uma variedade que se distingue tanto pelo exaggerado desenvolvimento do penis, que os mesmos selvagens a caracterizam por esse signal.

Nas raças mestiças, a do Pará distingue-se por um caracter opposto.

Quanto aos caracteres intellectuaes, tenho duas observações a fazer:

Pela experiencia de tres annos, que tenho no Collegio Isabel, vejo que os da segunda raça apprendem com mais facilidade a nossa lingua, e a ler e escrever; entre os da primeira, alguns ha de uma difficuldade de comprehensão verdadeiramente desanimadora, para tudo que não sejam officios mechanicos, para os quaes todos mostram rara aptidão. Entre os segundos alguns existem de intelligencia não vulgar.

O adeantamento comparativo nas idéas religiosas é ainda um caracter distinctivo entre os dous typos. Os jesuitas antigos, que aliás neste ponto não eram observadores sagazes, porque para elles todo culto era tributado ao espirito maligno, e que não olhavam para essas coisas com isenção de espirito necessária para bem comprehendel-as; os jesuitas já haviam dito: entre os *brasis*, alguns ha que têm idéas de Deus, outros não. Isto não é exacto; todos elles têm uma religião; a differença é que uns tinham uma verdadeira theogonia, ao passo que outros só tinham um ou outro espirito superior, ao qual attribuiam certas qualidades sobrenaturaes.

Mas a distincção nem por isso e menos exacta, neste sentido: ha uma grande differença entre as duas raças debaixo do ponto de vista do desenvolvimento do instincto religioso.

A primeira das duas, a que darei o nome de *abaú-na* (indio escuro), para servir-me de uma designação

tupi, me parece uma raça pura, porque seus caracteres são constantes.

Si algum dia se vier a confirmar a opinião da origem do homem pelas diversas regiões geographico-geologicas do globo, é essa a familia autochtone do Brasil.

A outra familia, mais poderosa e intelligente, a que eu chamarei *abajú*, me parece mestiça; não me refiro a um mestiçamento recente, depois do descobrimento da America, e sim ao que se deu em tempos prehistoricos, como já notei. Penso que ella é mestiça: 1.º, porque se aproxima mais da raça branca do que a *abaúna*; 2.º, porque, ao passo que a côr da primeira é constante e invariavel, esta apresenta nuanças mais ou menos carregadas, o que seria inexplicavel a não ser pela primitiva fusão dos sangues, a qual, como se sabe, produz commumente o phenomemo de reproduzir, depois do intervallo de muitas gerações, os typos dos progenitores, pela conhecida lei do atavismo. Destas differenças de côr encontramos vestigios até na denominação das tribus, o que indica que o phenomemo foi notorio aos proprios selvagens; sirvam de exemplo estas expressões: *tupiuna* e *tupitinga*, isto é: *tupis pretos* e *tupis brancos*, nomes que designavam tribus do valle do Amazonas.

O phenomemo da differença de côr, que não póde encontrar explicação na acção dos meios, porque esta foi a mesma para todos elles, é documento de incontestavel authenticidade para provar a mescla do sangue.

Os viajantes mais respeitaveis referem-nos que, no meio dos aborigenes americanos, se encontram alguns quasi brancos.

Entre os tupis conheço typos muito aproximados do branco; ha no Collegio Isabel um nienino guajajara, de nome Vicente, que, a não ser uma leve obliquidade

nas arcadas superciliares, seria tomado por um branco puro. A tribu appareceu no Araguaya em meu tempo, vinda dos sertões onde era improvavel um cruzamento recente; conheci os paes, indios legitimos e bastante escuros, si hem que tupis. Portanto, é esse um facto de atavismo hem caracterisado e que observei e pôde ainda ser observado em todas as suas circumstancias. Este facto é, aliás, commum entre os tupis.

Na raça *abaúna*, não só não se encontra isso, como mesmo não se notam nuanças no seu amarello escuro tirando para a côr do chocolate. Em compensação, encontram-se numerosos individuos reproduzindo o cabello ruivo, que se suppõe ser um traço caracteristico do homem primitivo; entre outros, citarei o capitão da Aldeia do Meio, nas Intaipavas do Araguaya, da tribu dos *Chambioás*, e de nome Dereque.

Destes factos resulta: si o atavismo reproduz os typos de onde veiu o cruzamento, segue-se que a raça *abajú* é mestiça, e, portanto, um ramo, e a raça *abaúna* é primitiva.

Aproxima-se esta da mongolica pela côr amarella, estructura pyramidal da cabeça, obliquidade das arcadas superciliares, saliencia das orbitas e do malar, depressão da abobada frontal, identidade na côr dos cabellos e olhos, e na pouca densidade das vellosidades.

Distingue-se pela côr, que é mais fechada, pela horizontalidade dos olhos, que não acompanha a obliquidade das sobrancelhas, como no mongol, e que neste ultimo constitue traço caracteristico; pelo angulo do maxillar inferior quasi recto; pela estrutura ampla e desenvolvida da caixa thoraxica, tão fragil e deprimida no mongol; pela grossura do calcaneo e largueza do tarso, que no mongol são ainda mais finos do que no branco; pela estatura elevada e solidamente musculada, a qual contrasta com as fórmãs pequenas e fanadas

do mongol, sobretudo na musculação do tarso e na estrutura ampla e desenvolvida do tronco até á cabeça.

Possuo uma cabeça de uma estatueta de argilla, encontrada pelo dr. Tocantins dentro de uma *ygaçaba* dos antigos aterros de Marajó, na qual o primitivo estatuário, fazendo uma obra tosca e grosseira, reproduziu, todavia, com admiravel fidelidade, os caracteres da raça que acabo de descrever; com effeito, na grosseira e rude obra, vêcm-se o plano pyramidal da estrutura da cabeça, a obliquidade das sobranceiras, a horizontalidade dos olhos, o recto do angulo do maxilar inferior e até a bracocephalia. Esta rude obra é mais um documento que nos indica que os caracteres que assignalei eram de tal fórma communs, que foram notados pelos proprios selvagens.

II

Cruzamentos recentes

Os cruzamentos modernos tomaram diversas denominações, segundo os troncos progenitores. O indio e o branco produziram uma raça mestiça, excellente pela sua energia, coragem, sobriedade, espirito de iniciativa, constancia e resignação em soffrer trabalhos e privações: é o *mameluco*, tão justamente celebre na historia colonial da capitania de S. Vicente. Infelizmente, estas boas qualidades moraes são compensadas por um defeito quasi constante: o da imprevidencia ou indifferença pelo futuro. O *mameluco*, como o indio seu progenitor, não capitalisa, nada poupa. Para elle o mez seguinte é como si não existisse. Será falta de educação, ou falta de uma faeuldade? E' falta de

educação, porque, para esses pobres, a patria tem sido madrasta.

O cruzamento do indio com o negro deu em resultado uma linda raça mestiça, côr de azeitona, cabellos corridos, intelligente e com quasi todas as qualidades e defeitos da precedente, e que é conhecida no norte com o nome de *cafuz*, e no sul com o nome de *caboré*.

Os traços physicos caracteristicos, ao menos para mim, que subsistem da raça indigena nestes dous mestiçamentos, são: a cabeça, que conserva a depressão da testa e a estructura, aproximando-se da do indio; a vellosidade da fronte, estendendo-se em angulos salientes, nas fronteiras com os vertices oppostos; as orbitas e o malar salientes; o diametro transversal dos angulos posteriores do maxillar inferior quasi igual ao diametro parietal do craneo; o cabello corrido e extremamente negro; barba e vellosidades do rosto e péscçoço extremamente raras. No corpo, a solida e vasta estructura do tronco, a largura das espaduas em contraste com o pouco desenvolvimento da bacia, a energia da musculatura e a finura e delicadeza das extremidades, são traços que ressaltam logo aos olhos do observador.

O cruzamento destas raças, ao passo que misturou os sangues, cruzou tambem (si nos é licito servirmos dessa expressão) a lingua portugueza, sobretudo a linguagem popular. E' assim que, na linguagem do povo das provincias do Pará, Goyaz e especialmente de Matto-Grosso, ha não só quantidade de vocabulos tupís e guaranis accommodados á lingua portugueza e nella transformados, como ha phrases, figuras, idiotismos e construcções peculiares ao tupi. Este facto mostra que o cruzamento physico de duas raças deixa vestigios moraes, não menos importantes do que os do sangue. O notavel professor norte-americano C. F. Hartt nota que são rarissimos os verbos portuguezes

que têm raizes tupis e cita como um desses raros exemplos, talvez unico, o verbo *moquear*. Si o illustre professor houvesse viajado por outras provincias, veria que esse exemplo não é isolado e que não temos um, mas muitos verbos vindos do tupi, e alguns delles tão expressivos e energicos que não encontram equivalentes em portuguez. Citarei, entre outros, os seguintes: *espocar* (Pará) por: arrebentar abrindo; *petequear* (Minas, S. Paulo) por: jogar; *entocar* (geralmente em todo o Brasil) por: metter-se em buraco, ou, figuradamente, por: encolher-se, fugir á responsabilidade; *gapuiar* (Pará, Maranhão) por: apanhar peixe; *cutucar* (geral) por: tocar com a ponta; *espiar* (geral) por: observar; *popocar* (Pará, Maranhão) por: abrir arrebentando; *pererecar* (geral) por: cahir e revirar; *entejucar* por: embarrear; *encangar* por: metter os bois no jugo; *apinchar* por: lançar, arremessar; *capinar* por: limpar o matto; *embiocar*, por: entrar no buraco; *bobuiar*, por: fluctuar; *catingar*, por: exhalar máu cheiro; *tocaiar*, por: esperar, etc. são outros tantos verbos com que o tupi enriqueceu a lingua popular do interior dos habitantes do Brasil, lingua ás vezes rude, não o contestamos, mas ás vezes, tambem, de uma energia e elegancia de que só póde fazer idéa aquelle que tenha estado em uma roda de gaúchos folgazãos a ouvil-os contar a historia de seus amores, suas façanhas de valentia, ou as lendas tão tocantes e poeticas de suas superstições, metade christãs, metade indigenas.

Assim como muitos seculos depois de haverem passado os povos que falaram o sanscrito e o quichua, se encontram nesta ultima lingua os vestigios daquella familia; assim tambem daqui a mil annos, quando já não houver no sangue dos habitantes do Brasil a mais leve apparencia desta pobre raça, que ainda hoje do-

mina talvez uma quinta parte do solo de nossa terra, ahí estarão na lingua por elles modificada os imperecedores vestigios de sua coexistencia e communhão commosco.

Si dos verbos passassemos aos substantivos, nomes de animaes, logares, plantas, ver-se-ia que nada menos de mil vocabulos, quasi uma lingua inteira, passaram e vieram fundir-se na nossa, assim como com o cruzamento tem passado e ha de continuar a passar o sangue indigena, a assimilar-se e confundir-se com o nosso.

Aquelles que estudam esthetica dizem que nas linguas dos povos barbaros, muito mais laconica e muito menos analytica do que as dos povos cultos, as imagens se succedem supprindo ás vezes um longo raciocinio. A poesia de nossos selvagens é assim: o mais notavel é que o nosso povo, servindo-se aliás do portuguez, modificou a sua poesia tradicional pela dos indios. Aquelles que têm ouvido no interior de nossas provincias essas dansas cantadas, que, com os nomes de cateretê, cururú, dansa de minuanos e outras, vieram dos tupis incorporar-se tão intimamente aos habitos nacionaes, notarão que de ordinario parece não haver nexos algum entre os membros de uma quadra. Lendo eu uma analyse de diversos cantos dos arabes, tive occasião de notar a estranha conformidade que havia entre aquella e a poesia do nosso povo: o critico que as citava dizia: "para nós, que estamos acostumados a seguir o pensamento em seus detalhes, é quasi impossivel perceber o nexos das idéas entre imagens aparentemente destacadas e desconnexas; para os selvagens, porém, esse nexos se revela na pobreza de suas linguas, pela energia das impressões daquellas almas virgens, para as quaes a palavra falada é mais um meio de auxiliar a memoria do que um meio de traduzir as

impressões”. Appliquei esse principio de critica á nossa poesia popular, sobretudo aos cantos daquellas populações mestiças, onde as impressões das raças selvagens se gravaram mais profundamente, e vi que effectivamente, supprindo-se por palavras o nexó que falta ás imagens expressadas por elles em fórmulas laconicas, se revela um pensamento energico ás vezes de uma poesia profunda e de inimitavel belleza, apesar do tosco laconismo da phrase. Consintam-me que eu analyse debaixo deste ponto de vista tres quadrinhas, uma do Pará, uma de S. Paulo e uma de Matto-Grosso, todas ellas ouvidas entre milhares de outras, quando nas longas viagens nos ranchos de S. Paulo, nas solitarias e desertas praias do Tocantins e do Araguaya, ou nos pantanaes do Paraguay, meus camaradas ou os tripulantes das minhas canôas mitigavam com ellas as saudades das familias ausentes, ou as tristezas daquellas vastas e remotas solidões.

Comecemos pelo Pará, onde ouvi a seguinte:

*Quanta laranja miuda,
Quanta florinha no chão!
Quanto sangue derramado
Por causa dessa paixão.*

Estas imagens desconnexas, desde que se lhes applique a regra critica de que acima falei, traduzem um pensamento profundamente poetico e expressado com grande energia, pensamento que, si tivéssemos de traduzir em nossa linguagem analytica, ficaria assim: “Essa paixão passou por mim e fez derramar tanto sangue como a tempestade que derrama pelo chão as flores ainda pequenas e os frutos não sazonados”.

Agora, uma de S. Paulo:

*Pinheiro, dá-me uma pinha;
Roseira, dá-me um botão;
Morena, dá-me um abraço,
Que eu te dou meu coração.*

Fazendo a mesma traducção que acima, as imagens, á primeira vista tão sem laço umas com as outras, agrupam-se para traduzir energicamente o pensamento do bardo semi-selvagem, o qual para nós seria redigido assim: "Um abraço teu, morena, é tão precioso como a pinha o é para o pinheiro, como o botão de rosa o é para a roseira; dá-m'o, que em troca te darei o que tenho tambem de mais precioso, que é o meu amor".

Agora uma de Cuyabá, para mostrar que de uma extremidade a outra do Imperio o systema da poesia popular foi vasado no laconico, rude, mas energico molde do lyrismo selvagem:

*O bicho pediu sertão;
O peixe pediu fundura;
O homem pediu riqueza;
A mulher, a formosura.*

Isto é: "a formosura é tão indispensavel á mulher e a riqueza ao homem, como para o peixe é indispensavel a fundura das aguas e para o animal selvagem a vastidão das terras interiores, a que chamamos sertão".

Ha sem duvida alguma, muita rudeza nestas formas; mas, em compensação, quanta originalidade e energia de comparações!

Não cito estes exemplos como especimens de litteratura popular; nesse campo, tenho em meus apontamentos de viagem elementos para escrever um livro;

trouxe-os para mostrar como, a par do cruzamento physico, a lingua e a poesia popular soffreram a energica acção do contacto dessa raça; si me fôra dado entrar na analyse das superstições populares do Brasil, o leitor veria que essa acção do cruzamento se revela em factos moraes muito mais extensamente do que a principio parece a nós, que raramente nos dedicamos a observar estas coisas, porque, como diz um escriptor, quanto mais communs os factos, mais difficeis de serem observados. Tenho, porém, necessidade de proseguir, estudando um assumpto mais importante.

Temos sido ingratos e avaros para com esses mestiços, que já concorrem em alta escala com o seu trabalho para nossa riqueza. Eu, que tenho experimentado a rara dedicação delles, porque devo duas vezes a vida a individuos dessa raça, peço licença para examinar, mais detidamente, a sua influencia como elemento de trabalho e de riqueza para nossa terra. Ha ahi uma rica mina a explorar-se, tanto mais quanto é hoje sabido que a mistura do sangue indigena é uma condição muito importante para acclimação da raça branca em climas intertropicaes como o nosso.

Talvez que com os factos que passo a expender, comprehendamos que, ao passo que gastamos quasi esterilmente milhões com colonisação europea, é triste que figurem em nossos orçamentos apenas duzentos contos para utilizar pelo menos meio milhão de homens já acclimados e mais proprios, mesmo pelos seus defeitos e atrazos, para arcar com os miasmas de um clima intertropical como o nosso, e com a selvageria de um paiz quasi ainda virgem, onde a raça branca não pôde penetrar sem ser precedida por outra, que arrote e destrua, por assim dizer, a primeira braveza de nossos sertões. E note-se que esses duzentos contos, além de serem recentes, são nominaes; com selvagens não se

despende a quinta parte, porquanto é com a verba de catechescs que se fazem conventos nos povoados das capitães e se pagam congruas a missionarios que preferem as cidades e povoações christãs ás aldeias do selvagem.

III

Raças mestiças como elementos de trabalho

A experiencia tanto no Brasil, como nas republicas sul-americanas, demonstra que o nosso indio não se presta a genero algum de trabalho sedentario. Entretanto, uma das maiores e das mais esperançosas industrias, que é a pastoril, vive na America do Sul quasi que exclusivamente á custa do trabalho do indio, ou da raça mestiça, sua descendente, que conserva quasi os mesmos costumes e as mesmas necessidades.

No sul do Imperio, as provincias, onde as industrias pastoris hão attingido um grande desenvolvimento, são as de S. Pedro, Paraná, Matto-Grosso, Goyaz e S. Paulo. Si attendermos á circumstancia muito importante de que quasi todo o interior do Brasil é coberto de campos, que os mattos são raros, que o velho mundo necessita mais de carne do que de café ou de assucar, e que as industrias pastoris são as que exigem menor numero de braços, menor emprego de capitães e maior extensão de terras, em comparação com outras industrias; si considerarmos ainda que só ellas quasi que não necessitam de estradas para serem seus productos transportados a grandes distancias, ver-se-á a immensa importancia que podem vir a ter os terrenos do interior do Brasil, desde que se fomenta com methodo este genero de industria.

Quem viaja o interior do Imperio com algum espi-

rito pratico de observação nota o seguinte: A lavoura só é sustentada em uma certa escala pela raça branca, com o braço do escravo negro, ou do mestiço do branco e do negro; que a industria pastoril, propriedade aliás da raça branca, é mantida com o braço indigena, ou com o mestiço do branco e do indigena.

Quem assiste pela primeira vez ás curiosas feiras de Sorocaba, ao passo que vir chegarem as grandes tropas de S. Paulo, do Paraná, do Rio Grande, do Estado Oriental e das outras republicas do Rio da Prata, ficará surpreso da estranha conformidade que ha de notar no typo do vaqueiro. Aquelles homens, de longos cabellos pretos, tez bronzeada, cara quasi sem barba, grande caixa thoraxica, cabeça, pés e mãos pequenos, parecem todos irmãos, e antes membros da mesma familia do que povos de regiões e ás vezes até de lingua diversa. O *caipira* de S. Paulo ou Pará, o *caboré* de Matto-Grosso, ou de Goyaz, o *gaúcho* de São Pedro ou das Republicas do Prata, têm aproximativamente os mesmos traços, e estes tão caracteristicos que é impossivel aos olhos menos exercitados fixal-os com alguma attenção sem reconhecer nelles a mesma raça.

O descendente do indio ou o mestiço do indio e do branco são o vaqueiro por excellencia em toda a America do Sul, ou pelo menos na parte que citei; porque outra coisa não é o *caipira* de S. Paulo e Paraná, o *caboré* de Matto-Grosso e Goyaz, ou o *gaúcho* do sul. E nem ha neste facto coisa alguma de estranhavel. Hoje, que a anthropologia tem estudado o homem natural, dcbaixo do duplo aspecto physico e moral, sabe-se que as diversas raças humanas só são productoras quando applicadas áquelle genero de trabalho, que está conforme com o periodo de civilisação em que ella se acha, periodo que não póde ser transposto, ou invertido, sem se destruir e quasi aniquillar-se a raça que se pretende passar por esta transformação; o esta-

do actual do Brasil é fazer uma confirmação pratica deste postulado da sciencia.

A sciencia assignalaria duas poderosas razões pelas quaes o typo do vaqueiro na America do Sul é o indio ou seu descendente, e não é, nem pôde ser, o branco. A cultura dos rebanhos de ovelhas, manadas de gado, ou lotes de animaes muares e cavallares, expõe o homem que se lhe entrega a uma acção mais directa dos agentes atmosphericos, do que aquelle que se dedica á agricultura propriamente dita, e muito mais sem comparação alguma do que aquelle que se consagra a industrias manufacturciras.

Supportará tanto mais facilmente a acção dos agentes atmosphericos, ou exhalações teluricas, aquella raça que mais acclimada estiver a ellas.

Ao passo que as raças aborigenes, expondo-se á acção desses agentes, não fazem mais do que seguir o curso natural daquelles velhos costumes, que pela acção do tempo as tornaram immunes para soffrer com o seu contacto a raça branca, que não gosa da mesma immunidadade, por isso mesmo que é raça peregrina, expondo-se a ellas entrega-se voluntariamente a uma causa de destruição ou, quando menos, de degradação. Atire-se uma semente de qualquer planta peregrina no mais fertil de nossos campos e deixemol-a entregue a si mesma. Ella germinará, mas não dará fruto, suffocada dentro em pouco pela vegetação indigena. A planta, o animal, o homem, obdecem todos á mesma lei de acclimação.

Outra razão pela qual o trabalho do branco não pôde rivalisar com o do indio, ou do mestiço seu descendente, nas industrias que suppõem a vida nomade é o grao mais adeantado de civilisação em que se acha aquelle em comparação com este.

Si a civilização torna o homem mais forte pela união com os seus semelhantes, pela divisão do trabalho, torna-o também muito mais fraco, muito mais cheio de necessidades, desde que o isole da sociedade.

Qualquer de nós não poderia viver sem o trabalho de mais de cem de nossos semelhantes; as roupas, as casas, a comida, os objectos mais indispensáveis da vida, da nossa organização social, dependem do concurso de tantos, que esta expressão: um homem que baste a si mesmo, é uma idéa que apenas pôde ser concebida pela imaginação, mas que não tem realidade.

Não acontece isto com o selvagem, nem com o seu descendente. Quanto mais se isola, tanto mais prepondera a sua superioridade.

O *caipira* de S. Paulo e Paraná, o *caboré* de Goyaz e Matto-Grosso, o *gaúcho* do Rio Grande, Uruguay e Republica Argentina, são o vaqueiro, o pastor por excellencia, porque são descendentes de uma raça habituada á vida nomade.

Esse viver errante, passado em cima do cavallo, a correr campos, o estar sempre em contacto com a natureza, sentindo-lhe as impressões; as privações mesmo dessa existencia, que seriam insupportaveis para o branco; a necessidade de muitas vezes dormir ao relento; a de alimentar-se exclusivamente de caça, mel e palmito, o que, para quem não está habituado, equivaleria a um regimen de privações, constituem para o *caipira*, o *gaúcho* e o *caboré* outras tantas fontes de prazer, elementos de felicidade e alegria, que tornam para elles farta e regalada uma existencia que seria insupportavel para o branco.

Quem, viajando pelas provincias pastoris de Corrientes e Entre-Rios, tiver occasião de observar os preparativos com que um *gaúcho* se dispõe a fazer uma viagem de muitos dias, comprehenderá a grande razão

economica que faz delle o typo insubstituivel do vaqueiro americano. Os mais cuidadosos levam um surraozinho de matte, uma garrucha, que é arma de defesa e de caça, um laço enrolado nas argollas da *silha*, um pouco de fumo no bolso do cheripá; e a isto se limita a bagagem com que transpõem centenaes de leguas.

E' essa sobriedade que explica a existencia de exercitos como os de Lopez Jordan e outros caudilhos.

As industrias extractivas do norte estão no mesmo caso, e só vivem e medram porque existe o *tapuio*, e já representam nas provincias do Pará e Amazonas uma exportação de doze mil contos annuaes.

Quem visita uma canôa de *tapuios*, que saia do Pará para a safra da borracha, ficará tão surpreendido da sobriedade dos preparativos dessa expedição, que pelo commum dura seis mezes, quanto aquelle que tem occasião de observar os preparos que faz o *gaúcho* oriental para suas viagens, e de que ha pouco falei.

Na canôa destinada a servir-lhes de morada durante seis mezes, vêem-se alguns paneiros de farinha, que de ordinario não durarão mais de oito dias, um pacote com algumas arrobas de pirarucú sêcco, sal, anzões, armas de fogo, mais provisão de polvora do que de farinha, alguns mólhos de fumo, violas e um adufo. Os preparos para uma viagem destas, em uma canôa que transporta toda a familia, de dez a quinze pessoas, fazem-se com 30\$ a 40\$; enquanto que o operario branco, com as necessidades, filhas da civilização, não a realisaria sem despender centos de mil reis, e ainda assim sujeitando-se ás privações a que raras vezes sua saúde resistiria.

Quem visita os seringaes da foz do Amazonas conhece logo, á primeira vista, que é o *tapuio* e não o branco que foi creado para aquella vida. A barraca

do *regatão* (é o nome do negociante branco) está provida de tudo: roupas, mantimentos, vinhos, licôres; elle colleccionou o que pôde para trocar pela borracha do *tapuio*; elle gosa de todas essas commodidades, emquanto que a barraca do *tapuio* ou é a sua propria canôa ou é uma vasta choça levantada sobre seis ou doze forquilhas, aberta de todos os lados e mal coberta com palmas de bossú ou inajá. Um veado, uma anta ou qualquer outro animal dependurado por uma perna de um dos caibros da casa, algumas mantas de peixes salgados, os utensilios para fabricar a borracha, que são um machadinho e panellinhas de argilla, algumas rêdes fumarentas atadas nos esteios da casa, as armas de fogo dependuradas nos mesmos esteios; raras vezes um pote de aguz, ou um peito de jacaré para servir de cadreira, alguns arcos e flechas para apanhar peixe; eis o interior da casa do seringueiro, que na extracção da borracha consegue um salario médio de 10\$000 por dia.

O branco no meio das florestas, com os confortos de sua civilização, é tão miseravel como o *tapuio* em nossas cidades com seu arco e flecha.

Si visitardes a barraca do branco, tercis occasião de avistar com um ente pallido, quasi sempre inchado, doentio e triste, no meio daquella abundancia que elle reuniu alli para negociar com o mameluco. Si visitardes a barraca do *tapuio*, á tarde e depois do serviço, comprehendereis, pelas cantigas ao som da viola, e pelos contos alegres e historias animadas, como elle vive feliz na abundancia, no meio daquella pobreza, que para vós seria o cumulo das privações e que para elle é a mais alta expressão da riqueza e da abundancia.

Destá serie de factos resulta o estado de atrazo de civilização de nossos selvagens; suas poucas necessidades não são defeitos sinão para empregal-os em indus-

trias sedentarias, para as quaes são completamente improprios. Desde, porém, que, seguindo o methodo razoavel e unico productivo de empregar o homem naquillo que está conforme com seus habitos, se trata de applicar o selvagem ás industrias pastoris e extractivas, industrias estas a que está reservado um grande futuro, elle se ha de prestar a ellas, como se está prestando, melhor do que qualquer das raças que habitam a America.

O *caipira* de S. Paulo e Paraná, o *caboré* de Goyaz e Matto-Grosso, o *gaúcho* do sul e republicas platinas, e o *tapuío* do norte, que não são sinão o indio americano, ou o mestiço seu descendente, representarão na producção da America do Sul um papel tão importante como o branco, desde que se attribuem a elles os productos das industrias pastoris e extractivas, nas quaes são o braço que trabalha e, portanto, o instrumento principal das mesmas industrias.

A' vista destes factos, cujo exame está ao alcance de todos, e que já teriam sido observados si não tivéssemos um gosto decidido para examinar as coisas da França, Inglaterra e Estados-Unidos, com preterição do estudo de nosso paiz e de nossas coisas; á vista destes factos, as pessoas que se occupam de resolver o difficil e importantissimo problema de braços para utilizar as riquezas quasi infinitas deste solo, onde tudo é grande, excepto o homem; á vista destes factos estou autorizado a concluir; o braço indigena é um elemento que não deve ser desprezado na confecção e preparo da riqueza publica.

Tem-se-me observado muitas vezes que os norteamericanos, muito mais adeantados do que nós, não encontram outro meio de catechisar os seus selvagens sinão o exterminio. Certamente que os Estados-Unidos são um grande paiz e têm muitas, muitissimas coisas em

que nos são superiores. Mas dahi não se segue que, tudo o que elles não puderem fazer, nós tambem o não possamos, e nem tão pouco que nos sejam superiores em tudo, porque certamente que não o são. Puderam elles por ventura libertar os seus escravos sem derramar rios e rios de sangue? Não. Pois nós vamos libertando os nossos no seio da mais profunda paz e sem ver parar nem ao menos entorpecer as fontes da nossa riqueza. Como notei acima, — e esta nota é de importancia capital, — o braço indio não é productivo em industrias sedentarias. Seja esta these estudada perante a sciencia, ou empiricamente á luz dos factos e da experiencia, a conclusão é uma só. Onde quer que foi possível empregar o selvagem como caçador ou pastor, elle excedeu muito á raça branca, e excedeu porque, como já reflexionei, seu proprio atrazo, suas poucas necessidades, que constituem obstaculos invenciveis para que elle se adapte a industrias sedentarias, constituem tambem virtudes e qualidades de subido valor para todas aquellas que suppõem um viver nomade errante, e independente disto, que para nós são commodos indispensaveis, mas que para elles são peias e incommodos, tanto quanto para nós seria adoptarmos seu genero de vida errante e selvagem.

Temos, para utilizar o braço selvagem, duas fontes de riqueza em que elles hão feito suas provas, e nas quaes temos tirado resultados conhecidos: nossos vastos campos apropriadissimos, como os de nenhum outro paiz do mundo, ás industrias pastoris, e nossas vastas florestas do Amazonas, Goyaz e Matto-Grosso, abundantemente providas de materiaes para utilizar milhões de braços nas industrias extractivas da borracha, cacáu, salsaparrilha, ipecacuanha, cravo, oleo de copahyba, e multidão de outras que já representam, em nossa riqueza publica, uma somma de cêrca de quinze mil con-

tos de valor annual de exportação. Os norte-americanos estavam porventura nas mesmas condições? Não, por certo; elles não podiam applicar o braço indigena sinão na agricultura ou nas fabricas; o indigena podia não se prestar a isso, porque, por uma lei traçada pela mão de Deus, e a que o branco esteve e está sujeito tambem, elle não pôde ser agricultor sem ter sido pastor e caçador.

O argumento, pois, dos Estados-Unidos nada prova. Os norte-americanos extinguiram seus selvagens; nós, os sul-americanos, havemos de aproveitar os nossos, como já os estamos aproveitando em escala muito maior do que parece a quem não tem viajado o interior, ou não presta a attenção devida á qualidade da raça que ministra os mais abundantes braços de trabalho para certas industrias. Si me fôra licito entrar aqui em um calculo da exportação que é na America do Sul devida ao braço selvagem ou ás raças mestiças, derivadas delle, ficar-se-ia surprehendido do elevado de sua cifra; talvez não represente nada menos de cem mil contos annuaes!

Deixemos, pois, de parte a experiencia dos Estados-Unidos e das possessões inglezas da America do norte; neste ponto, elles têm que aprender connosco, e muito mais o terão desde que nos deliberemos a emprender neste sentido um trabalho systematico e methodico, cujo plano peço licença ao Instituto Historico para resumidamente esboçar; e nem se me estranhe isto, porque é no seio das associações scientificas que na Inglaterra, na França, e na Allemanha se hão elaborado as resoluções dos mais ingentes problemas praticos dessas grandes nações.

Em escriptos anteriores, e nomeadamente em uma memoria que ha dous annos li nesta associação, mostrei que o primeiro elemento para collocar uma raça

em contacto com outra é a communidade da lingua. Este é o primeiro passo de uma catechese regular.

Mas como conseguir que os brasileiros se dediquem a estudar linguas selvagens? Isto é impossivel; quando houvesse a boa vontade, faltariam os elementos para esse estudo; a pequena colleção que possuo em uma unica lingua custou-me muito dinheiro e muito tempo.

Mas si não é possivel fazer os brasileiros estudarem as linguas selvagens, é possivel, é facil educar meninos selvagens que, continuando com o conhecimento da lingua materna, sejam nossos interpretes, o laço entre a civilisação aryana, de que nós somos os representantes, e essa civilisação aborigene que ainda não transpôz os limites da idade de pedra, e de que elles são os representantes.

Em 1871 creou-se neste plano, e sob a protecção da serenissima princeza imperial, o Collegio Isabel; estão ahi representadas hoje todas as tribus do Araguaya, nos cincoenta e dous alumnos que conta. Figurem-se mais dez annos; representemos pela imaginação que em cada uma dessas tribus, algumas das quaes são inteiramente barbaras, o viajante que as tiver de visitar encontre dez ou doze pessoas que falem a nossa e a lingua aborigene, que saibam ler e escrever, que sejam indigenas pela lingua e sangue, mas que sejam brasileiros e christãos pelas idéas, sentimentos e educação: não é muito provavel, pergunto, que essa tribu, seguindo as leis naturaes da perfectibilidade humana, se transforme, sinão em tudo, pelo menos tanto quanto baste para começar a ser util? Parcce que sim. A historia da humanidade dá testemunho de que as transformações dos povos só se hão effectuado aos impulsos de um homem de sua mesma raça.

Ou eu me illudo muito, ou os numerosos indios dessa vasta região estarão utilizados em menos de quinze annos,

Avaliei as vantagens positivas, as que tocam a nossa riqueza como nação e a importantissima questão de duas series de industrias que vão crescendo a olhos vistos, e cuja importancia foi tão sabia e proficientemente demonstrada pelo barão de Liebig, cuja perda a sciencia pratica da Europa tem tão amargamente chorado.

Si considerarmos, porém, que as grandes linguas americanas são uma pagina importantissima da historia da humanidade, porque hoje se sabe que tudo se encadeia nella, e que, linguas, religião, idéas moraes, nada é isolado na familia humana; si considerarmos que esta curiosa familia humana não tem ainda escripto a historia do homem do periodo de pedra; e que o nosso aborigene é um homem desse periodo, o que equivale a possuirmos nelle um livro de historia mais antigo talvez do que o Genesis ou os Vedas; si considerarmos o immenso interesse que resultará para a anthropologia, a sciencia das religiões e a linguistica de conhecimentos aprofundados desta velha familia americana, cuja civilisação como que parou ainda antes do periodo em que a raça aryana fez as suas primeiras irrupções para fóra dos grandes *plateaux* da Asia central; si considerarmos estas coisas, vemos que uma instituição desta ordem, além de ser a solução de um problema pratico, que o nosso interesse de brasileiros nos chama a resolver, será tambem uma importante resurreição de um velho passado, no qual os grandes sacerdotes, os Caleas da humanidade, virão buscar a prophecia de mais de um problema no futuro.

IV

Consequencias futuras do cruzamento

A quantidade de sangue indigena que se tem misturado e confundido na nossa população do Brasil é

maior do que communmente se pensa. Mesmo em algumas provincias do sul (S. Paulo, Minas, Paraná, Rio Grande), essa população mestiça é consideravel, muito maior que qualquer das provenientes puramente dos troncos branco e preto.

Ao passo que se remonta para o norte, o sangue indigena predomina nos mestiçamentos até que, no Ceará, Piauhy, Maranhão, Pará, Amazonas, elle corre mais ou menos misturado nas veias de cêrca de dous terços da população.

Para bem avaliarmos a extensão dos cruzamentos no Brasil, podemos tomar, sem receio de exaggero, o algarismo de cinco milhões de brancos, pretos ou mulatos, cruzados com aborigenes. Si ha erro neste algarismo é para menos, e não para mais.

O sr. Quatrefages, deante deste extenso cruzamento, pergunta: “Qual será o resultado, em relação á especie humana, desta fusão de sangue, operada em tão alta escala no immenso cadinho da America?”

Depois de estudar a opinião dos diversos escriptores que se têm especialmente occupado dessas questões (dos quaes alguns sustentam que a especie humana perderá com o cruzamento, porque a raça branca, incontestavelmente a melhor que existe, ficará degenerada), conclue que o resultado final será benefico para a humanidade; accrescentaremos que será beneficio tambem para o Brasil.

Sem podermos entrar agora em um longo desenvolvimento do assumpto, porque só esta parte exigiria uma memoria tão extensa como a que escrevemos, não dispensarei, comtudo, de citar alguns factos e leis naturaes que confirmam, para nosso paiz, a consoladora previsão que a sciencia deduz desses cruzamentos.

Em primeiro logar: Deus organisou a vida com leis tão sabias e inflexiveis, que não é possivel suppôr-

se que taes cruzamentos fossem fecundos, si a Providencia Divina não tivesse em vista um melhoramento e um progresso na especie. E' sabido que, desde que os organismos dos sêres vivos têm entre si differenças especificas, ainda que seja fecunda a união dos dous, os filhos são estereis. Para não recordar sinão um facto, que é muito vulgar entre nós, citarei o exemplo do cruzamento entre o cavallo e o jumento, cruzamento perfeitamente fecundo, ao passo que os hybridos resultantes desta união se tornam infecundos e são incapazes de reproducção entre si. Ora, tanto o mulato, como o mameluco e o cafuz, não só gosam da faculdade da reproducção, como parecem possuil-a em maior extensão e desenvolvimento do que as raças puras de onde provêm. E deste facto resulta que a differença entre os troncos humanos é accidental, sem o que os filhos se não reproduziriam; e que, si essa differença se torna importante quanto aos phenomenos intellectuaes, não deve ser lançada á conta das raças e sim á falta de educação, pobreza, clima, e todas essas que os naturalistas capitulam com o nome de *acção dos meios*. Hoje está averiguado que existem raças perfeitamente brancas, que ainda estão no periodo da idade de pedra, e, portanto, eguaes em civilisação a nossos selvagens e inferiores aos negros do Haity e S. Domingos.

Os troncos humanos não morrem; transformam-se. A unica transformação que vinga e predomina é aquella que fica mais em harmonia com as circumstancias locais em que se têm de exercitar as diversas e variadissimas funcções da vida. E' isto o que se dá com os homens e com os animaes em toda parte, e é isto o que succederá com o Brasil. Não é só o bom senso que indica *a priori* esta opinião; ella resulta egualmente dos factos que já podemos observar em nossa curta historia do Brasil; digo curta, porque: *natura non facit*

saltus, e suas transformações são lentas e não se completam sinão no decurso de muitos seculos.

Mas não seria melhor que o Brasil fosse povoado só por brancos? Para responder sensatamente a esta pergunta, é necessario. ter em consideração diversos factos e leis physicas.

E' factó averiguado que a aptidão para a acclimação em um paiz quasi todo intertropical não é igual para todos os troncos. O negro resiste melhor ao calor do que o branco; o indigena se deve considerar como um termo médio entre esses dous extremos. Em 1857, viajando eu de S. Paulo para Minas, succedeu que pousassem commigo, no mesmo rancho, uma familia de colonos allemães, recentemente chegados, e um comboio de escravos pretos idos do Rio de Janeiro. Enquanto os pretos se reuniam ao pé do fogo para se aquecerem, — os allemães suavam e pareciam suffocados de calor dentro do rancho. Este contraste de sensações oppostas, produzidas pelo mesmo grau de temperatura, indica bem claramente a aptidão de cada tronco para habitar paizes quentes ou frios.

Um factó, que terá sido observado por todos, é a prompta degradação da raça branca no Brasil, sobretudo nas cidades do littoral, ou nos logares onde abundam miasmas paludosos. Na provincia de Goyaz existe uma grande região, conhecida com o nome de *vão do Paraná*, onde só o negro, o mulato e o mameluco podem viver; o branco, que alli fôr residir, morre cedo, ou tarde, de febres paludosas; a cidade de Matto-Grosso, na provincia do mesmo nome, está tambem nesse caso; a acção deleteria do clima tem alli extinguido a raça branca. Nos vastos seringaes da provincia do Pará, ao passo que o negoeiante branco (o regatão) não vive alli alguns mezes sem voltar inchado, pallido e anemico, o *tapuio* medra, cresce e multiplica-se.

Mens sana in corpore sano é a regra geral, si não o principio da superioridade intellectual. A raça branca pura, na terceira ou quarta geração, sobretudo nas cidades do littoral, dá apenas descendentes magros e nervosos, ou gordos, de carnes e musculação flacidas e de temperamento lymphatico; si, sem robustez physica, a intelligencia não é sã — a raça branca não pôde conservar sua superioridade sem estes cruzamentos providenciaes que, no decurso do tempo, lhe hão de communicar esse gráu de força de que ella necessita para resistir á acção deletéria do clima de nossa terra.

Os estudos a este respeito têm descido já a grandes minuciosidades, e sabe-se hoje que o melhor mestiço é aquelle que resultar do tronco branco no qual se haja infiltrado um quinto de sangue indigena.

Não devemos conservar, pois, apprehensões e receios a respeito dos futuros habitantes do Brasil. Cumpre apenas não turbar, partindo de prejuizos de raças, o processo lento, porém sabio, da natureza. Nosso grande reservatorio de população é a Europa; não continuamos a importar africanos; os indigenas, por uma lei de selecção natural, hão de cedo ou tarde desaparecer; mas si formos previdentes e humanos, elles não desaparecerão antes de haver confundido parte do seu sangue com o nosso, communicando-nos as immunidades para resistirmos á acção deletéria do clima intertropical que predomina no Brasil.

Santo Agostinho dizia: *Deus é tão grande nos arcanos de sua providencia, que não permite o mal sinão porque delle sabe derivar o bem*; quer isto dizer: nós julgamos muitas vezes que uma ordem de factos é um mal, porque a fraqueza de nossa intelligencia não pôde alcançar as consequencias finaes, que são ordinariamente o bem; certamente que os systemas e prejuizos

humanos perturbam e demoram muitas vezes a acção benéfica da natureza; mas ella vence, afinal, e a lei natural, que é a lei de Deus, a despeito das convenções humanas, marcha e tem sempre uma realisação completa e plena.

Aqui no Brasil as raças mestiças não apresentam inferioridade alguma intellectual; talvez a proposição contraria seja a verdadeira, si levarmos em conta que os mestiços são pobres, não recebem educação e encontram nos prejuizos sociaes uma barreira forte contra a qual têm de lutar antes de fazer-se a si uma posição. Demais, nosso exercito e armada, com a lei arbitraria do recrutamento (12) (pagina escura da nossa historia, que cumpre eliminar quanto antes, porque é uma causa de desmoralisação, que abala a sociedade pelo mais poderoso de seus laços de união, que é o respeito á liberdade individual), perturba profundamente a paz das familias e pesa quasi que exclusivamente sobre o mestiço. E nem se diga que a quantidade da contribuição de sangue é tão diminuta, que razoavelmente não se deve augurar que essa causa de perturbação possa influir para retardar o desenvolvimento da população creoula. Cumpre não julgar estas coisas por alto, e pensar nos factos positivos e nos algarismos antes de pronunciar tacs juizos, que não podem ter valor sinão tanto quanto são o resultado consciencioso da observação e dos factos. Quem examinar isso verá as grandes e poderosas razões que levaram o governo a chamar a attenção do parlamento para essa lei, cuja reforma elle compendiou entre as mais urgentes. E, com effeito, si considerarmos o Brasil com uma população de dez milhões de habitantes, e si virmos que não estão de facto sujeitos ao recrutamento dois milhões

(12) Já está felizmente revogada.

de escravos, tres milhões de estrangeiros, tres milhões e quinhentos brancos ou mestiços ricos nacionaes, resta uma população de dois milhões, dos quaes, se deduzirmos a metade para o sexo feminino, um terço para homens inferiores a 18 annos, ou maiores de 40, um 7 % para incapazes do serviço por molestias ou defeitos physicos, um 7 % para os que se empregam em profissões que os isentam do imposto de sangue, resta apenas uma população de 421 mil habitantes, que é annualmente perturbada e esmagada por essa lei, cuja acção seria insensivel, si fôra repartida por toda massa de habitantes do Brasil.

Tendo em conta estas causas, que impedem a educação pela pobreza, que obstem á riqueza pela perturbação profunda do trabalho áquelles que, para adquiril-a, não têm sinão seus braços, pode-se porventura affirmar que as raças mestiças no Brasil apresentam inferioridade de caracteres intellectuaes e moraes aos da raça branca? Creio que não. A Bahia é das provincias do Imperio aquella em que a raça branca mais intimamente se cruzou com a negra; o desenvolvimento intellectual nessa provincia é um dos mais intensos do Imperio.

S. Paulo e Maranhão são as provincias em que a raça branca se cruzou mais profundamente com a indigena; S. Paulo está na vanguarda dos melhoramentos materiaes, e seria injusto aquelle que desconhecesse que a provincia do Maranhão, attenta a sua população e recursos, é a que representa o mais energico movimento literario do Imperio.

Nosso futuro, por este lado, é cheio de esperanças; não o perturbemos com guerras. A geologia nos ensina que no mundo physico a acção do fogo foi sempre perturbadora; produziu essas grandes serras de granito que encantam a vista, mas que são tão estereis como

as glórias das armas o são no mundo moral; os campos férteis, as regiões privilegiadas, foram filhas dos tempos de paz em que as águas elaboraram lentamente os continentes. Tomemos nós brasileiros essa lição da natureza; e já que somos a maior região physica da America, procuremos ser tambem a maior nação moral, não pela acção do fogo, mas pelos lentos e methodicos trabalhos das artes, da economia e das sciencias, que são absolutamente incompativeis com as esteis glórias das armas, quer as alcancemos em paizes estrangeiros, quer venham tintas com o sangue de nossos patrios.

Quinta Parte

Familia e Religião Selvagem

ELEMENTOS MORAES PARA CLASSIFICAÇÃO: FAMILIA, MONOGAMIA, POLYGAMIA E RELAÇÃO DO HOMEM COM A MULHER ENTRE OS SELVAGENS DO BRASIL — RELIGIÃO SELVAGEM — INSTINCTO RELIGIOSO — IDÉA DE DEUS — SYSTEMA GERAL DA THEOGONIA TUPI — SENTIMENTO DE GRATIDÃO PARA COM O CREADOR — IMMORTALIDADE DA ALMA — TRANSFIGURAÇÕES — LENDA SOBRE MANI, QUE CONCEBE EM ESTADO DE VIRGINDADE — NOMENCLATURA DOS DEUSES SELVAGENS

I

Classificação anthropologica

Não são os caracteres physicos, e sim os moraes, que entram como elemento principal em uma boa classificação anthropologica. Segundo as regras fixadas pela sciencia, o instincto religioso de cada raça é um elemento muito importante; e, si não é o primeiro, é pelo menos um dos mais decisivos para tal mister. Não é a força physica, a belleza, a gentileza da fórmula, que constituem, como entre os irracionaes, a superioridade de uma raça humana sobre outra, assim como não são as qualidades physicas que assignalam a superioridade de um homem sobre outro.

Ha, sem duvida alguma, certos laços entre as perfeições das fórmulas e os dotes moraes, que não se podem contestar; sobretudo ha certos limites que não podem ser excedidos impunemente: é assim que raras vezes um anão será um homem intelligente. A' parte, porém, os extremos limites que não podem ser ultrapassados impunemente, nada ha nas fórmulas physicas do homem que indique, com certeza, superioridade. Partindo desta regra, cuja verdade é incontestavel, segue-se que aquellas classificações que se limitarem a caracteres physicos serão destituídas de importancia, porque omittirão justamente o que o homem tem de

mais característico, que é a sua natureza intellectual e moral.

Os mestres da sciencia prestam particular attenção ao sentimento de sociabilidade e ao sentimento religioso. Nós trataremos, pois, de estudar agora as manifestações desses sentimentos entre os nossos selvagens. Este estudo é difficil, por ser necessario evitar, com equal cuidado, tanto o desdem, tão natural ao homem civilisado quando vai apreciar instituições bárbaras, como o sentimento, não menos natural ao coração humano, de exaggerar as vantagens de um estado de coisas qualquer, só porque o não conhece, e suppre, por um ideal da propria imaginação, aquillo que elle não sabe como é em realidade. Temos, pois, de evitar, com equal cuidado, as suggestões pessimistas, assim como o dominio do romance e da poesia.

II

Prejuizos antigos

O interesse é na historia um mau conselheiro.

Tanto os conquistadores hespanhoes e portuguezes, como os jesuitas, consideram o selvagem um instrumento de trabalho, uma especie de mina, cuja exploração disputaram encarniçadamente. Tudo quanto elles escreveram a respeito do selvagem americano, a não serem as primeiras impressões de viagem, é dominado por esse pensamento fundamental.

Tanto em relação á familia selvagem, como em relação ás religiões, merecem-me pouca fé os escriptores antigos. Estava nos interesses dos conquistadores deprimir o mais possivel a raça conquistada; com effeito,

só assim elles podiam legitimar os medonhos actos de barbaria que commetteram.

Para poder matar os indios como se mata uma féra bravia, poder tomar-lhes impunemente as mulheres, roubar-lhes os filhos, creal-os para a escravidão, e não ter para com elles lei alguma de moral e nem lhes reconhecer dircitos, era mister acreditar que nem tinham idéa de Deus, nem sentimentos moraes ou de familia.

A historia fará algum dia plena justiça a essas asserções.

Por outro lado, os padres jesuitas antigos, que com serem grandes homens, nem por isso deixavam de ser homens, participaram em grande parte dos defeitos de seus contemporaneos. Naquelle tempo a crença no poder do espirito maligno era tão grande, que Satanaz representava na vida humana um papel quasi tão importante como o do proprio Deus.

Não se entendia, como hoje entendemos, que nada apparece na humanidade que não seja a consequencia infallivel de uma lei moral estabelecida pelo Creador. Toda e qualquer manifestação religiosa era, pois, segundo as idéas do tempo, uma inspiração do diabo, um culto prestado ao espirito das trevas. Impellidos por estes dous poderosos moveis, comprehende-se quantos erros não commetteram os primeiros historiadores, e a desconfiança com que devem hoje ser lidos seus escriptos.

Feitas estas reservas, entro no estudo do primeiro ponto, isto é: "familia selvagem".

III

Familia selvagem

Tendo recusado o testemunho dos escriptores antigos, o que passo a referir é filho da propria observa-

gão, ou de testemunhos insuspeitos recolhidos nas localidades no decurso de longas peregrinações que tenho feito nos ultimos dez annos pelo interior do Brasil.

Em minhas viagens, tenho já estado em mais de cem aldeias de selvagens. Conheço cêrca de trinta tribus, constituindo dez nações indigenas, algumas já meio civilisadas, outras ainda inteiramente extremes de qualquer participacão de nossas instituições, idéas e preconceitos.

De minhas observações tem resultado sempre que na familia indigena existem: desde as instituições rigidas e de uma severidade de costumes que excedem a tudo quanto a historia nos refere, até a communhão das mulheres. Refiro-me ao indio que não está catechisado, porque este é, por via de regra, um ente degradado; ou seja que o systema de catechese é mau, ou seja que o esforço dirigido especialmente para conseguir um homem religioso, se esqueça de desenvolver as idéas eminentemente sociacs do trabalho livre, ou seja por outra qualquer causa, o facto é este: o indio catechisado é um homem sem costumes originaes, indifferente a tudo e, portanto, á sua mulher e quasi que á sua familia. Os aldeamentos indo-christãos não têm, pois, costumes originaes: sua familia é a familia christã, mais ou menos moralisada, segundo o character individual do catechista.

Dissemos, porém, que os selvagens, que estão fóra do contacto de nossa civilisação, apresentam nas relações do homem com a mulher todos os typos, desde a communhão de mulheres até uma severidade desconhecida nas sociedades christãs. E' assim que conheço tribus onde não ha casamentos, assim como conheço outras em que a mulher adúltera é punida com a pena da fogueira; e como taes instituições possam parecer estranhas, necessito de justifica-las com factos,

IV

Communismo entre os Cahyapós

Não se entenda por communismo de mulheres alguma coisa semelhante á prostituição. Aquelle é um modo de familia de que a raça branca tem um exemplo notavel entre os spartanos; esta é a negação da familia.

E' tão importante esta distincção para bem comprehender-se a familia selvagem, quanto é certo que naquellas mesmas tribus onde ha esse communismo, as prostitutas são tidas em grande desprezo; o que seria impossivel si as duas coisas se equivalessem.

Os *Cahyapós*, que me parecem ser a mais numerosa tribu dos *plateaux* centraes do Brasil, são um exemplo desta instituição.

Estes indios, subdivididos em tribus poderosas, de baixo dos nomes de *Cahyapós*, *Gradahús*, *Gorotirés* e *Carahós*, estendem seu dominio desde as florestas da provincia do Paraná, Matto-Grosso, Goyaz, Maranhão, até o Pará, onde, sob o nome de *Gorotirés*, possuem fortes aldeiamentos á margem do Xingú.

A's margens do Araguaya elles entraram, ha poucos annos, em relação connosco, e têm seus aldeiamentos nas setenta leguas que medciam entre o rio Tapyrapé e a Cachoeira-Grande, margem esquerda do Araguaya, com uma população que orça, mais ou menos, por dez mil homens, sendo actualmente governados por tres chefes intelligentes e aguerridos, de nomes *Manahô* e *Kamecran*, não me occorrendo agora o nome do terceiro.

Não trato, pois, de uma pequena tribu, mas de uma grande e poderosa nação.

O communismo de mulheres entre elles consiste no seguinte: a mulher, desde que attinge á idade em que lhe é permittido entrar em relação com o homem, concebe daquelle que lhe apraz. No periodo da gestação e amamentação é sustentada pelo pae do menino, o qual pôde exercer igual encargo para com outras, as quaes, durante periodos identicos, moram na mesma cabana. Desde que a mulher começa a trabalhar é livre de conceber do mesmo homem, ou pôde procurar outro, passando para este o encargo da sustentação da prole anterior. Notarei que entre os selvagens o menino começa a cuidar da propria subsistencia desde os dez annos, sendo, comtudo, auxiliado pelos parentes até que baste a si mesmo.

Os selvagens são em geral mui caridosos para com todos os meninos, inclusive para os de tribus inimigas que tomam na guerra, aos quaes criam como si fossem proprios.

Este modo de entender as relações do homem com a mulher, isto é, fazel-as exclusivamente depender da vontade dos dous, pôde ter e effectivamente deve ter grandes inconvenientes. Quaesquer, porém, que elles sejam, não é a prostituição; é um modo de ser da familia, que elles julgaram melhor, segundo suas idéas e meios de vida.

V

Exclusivismo dos Guatós e Chambioás

Tomarei agora dous typos diversos: os *Guatós*, na bacia do Prata, e os *Chambioás*, na do Amazonas.

Os *Guatós* do Paraguay brasileiro são um typo exaggerado dos direitos do homem sobre a mulher. Estes *Guatós* são os indios que habitam os immensos

campos paludosos do Alto-Paraguay, S. Lourenço e Cuyabá; a região de sua residencia se estende, pela margem direita do Paraguay, até á bahia denominada por nós Gayba (o que se diria correctamente *Yngahyba*, que quer dizer *logar de arvores de ingá*); pela margem direita até á bahia a que chamamos Chanés (o que correctamente se deveria dizer *Echané* — de *echa*, vên, e *é*, destreza, desembaraço, e que traduziríamos pelo circumloquio portuguez *Bella-Vista, lugar descampado*); pelo Paraguay acima suas habitações vão até ao morro do Descalvado; pelo S. Lourenço até á confluencia do Cuyabá; e por este até dez leguas ao sul do ponto do Cassange. Pelos limites que acabo de traçar, vê-se que não se trata de uma pequena tribu; e si bem não posamos nem de longe avaliar a sua população, é facil comprehender, pela área que occupa, que é uma grande nação, dividida talvez em muitas tribus, o que por emquanto não sabemos, porque habitando elles montes isolados em meio d'aquelles vastos pantanaes, occupam por esse só facto uma região pouco accessivel; e o que dizemos de seus costumes ou nos foi referido pelos officiaes fugitivos de Coimbra, ou pelo que pudemos observar, quando, para evitar a vigilancia das forças paraguayas na occasião em que as iamos atacar, tivemos necessidade de fazer nossas marchas em centenas de canôas, por pantanaes conhecidos por elles, e onde nos foram de grande e valiosissimo soccorro, já indicando logares de descanso no meio daquellas immensas paludes, já guiando a nossos soldados o caminho naquella emmaranhadissima rêde de canaes.

O *Guató* não é monogamo: tem uma, duas ou tres mulheres, segundo a agilidade que mostra na caça, pesca e colheita dos diversos frutos que constituem a base de sua alimentação. Parece, pois, que não liga idéa alguma de moral a este facto, que elle regula segundo

suas forças physicas, e principalmente segundo a capacidade de alimentar a familia. Nem conheço as diversas cerimoniaes de que usa para realisar o casamento, porque, quando estive em Matto Grosso, andava com o espirito muito preocupado para podel-as observar, e nem mesmo viria aqui a pelo mencional-as (13).

O que interessa á minha these é o recato das mulheres; si uma *Guató* nos trazia um peixe, uma caça, uma fruta silvestre, ou para obedecer á ordem do marido, ou para procurar obter um objecto nosso que cubicava, fazia-o sempre com olhos fitos no chão ou voltados para seu marido.

Se nossos officiaes entravam de surpresa em alguma cabana, as mulheres, de ordinario assentadas no chão sobre suas esteiras, lhes davam as costas, e viravam-se todas para o marido ou pae de familia, e continuavam o seu serviço sem dizer uma palavra, sem manifestar a tão natural curiosidade de ver aquella grande porção de canoas e de homens armados, que passavam por uma região até então virgem de outros que não fossem elles mesmos. Este profundo e exaggerado recato das *Guatós* foi geralmente notado sempre pelas forças, onde, reinando o espirito de libertinagem proprio aos acampamentos militares, eram todos accordes em dizer que entre os *Guatós* se não consentia genero algum de prostituição. Comprehende-se que deante de taes sentimentos, nenhuma offensa será sentida tão dolorosamente pelo *Guató* como um desacato á sua familia. Conserva esse povo até hoje grande animosidade contra os hespanhões; e um velho pratico referia-me sempre, como si fôra passado poucos dias

(13) Occupei a presidencia da provincia de Matto-Grosso durante os dois ultimos annos da guerra do Paraguay, e alli tive de luctar contra tres inimigos que absorveriam a attenção de qualquer: os paraguayos, a peste e a fome.

antes, um roubo que os hespanhões haviam feito de mulheres *Guatós*, e que talvez já datasse de mais de cem ou duzentos annos.

Para elles os paraguayos continuam a ser castelhanos, assim como nós continuamos a ser portuguezes. Quem sabe si não foram essas mulheres, roubadas ha tanto tempo, a razão da extrema fidelidade que nos guardaram sempre esses selvagens que, forçados desde o principio da guerra a passar muitas vezes pelas rondas paraguayas, nunca denunciaram nossos movimentos ou presença nem por gesto? O dr. Carvalho, distincto medico do exercito, que, acossado pelo inimigo no combate do Alegre, se viu obrigado a refugiar-se entre os *Guatós*, que com elles errou por muito tempo, e que, portanto, teve o espaço e vagar para notar seus costumes, insistia em suas narrações sobre o singular recato, modestia e honestidade da familia *Guató*.

Tomemos agora outro typo mais severo ainda do que o *Guató*, e na bacia dos Amazonas: o *Chambioá*.

Os *Chambioás* com os *Carajás*, *Carajahis* e *Javaés* formam uma só nação, com sessenta ou oitenta aldeias espalhadas á margem de rio Araguaya, desde o furo Bananal até ás Intaipabas (*itaypabe*, agua que corre sobre pedregal), o que mede uma extensão de 120 a 125 leguas, e com uma população de cêrca de sete a oito mil individuos. Entre esses indios ha dois factos ninhiamente curiosos nas instituições que regulam as relações do homem com a mulher.

O primeiro destes é haver nas aldeias homens destinados a ser *viri viduarum*. Esses individuos não têm outro mister; são sustentados pela tribu e não se entregam, como os outros, aos exercicios das longas viagens e peregrinações, que todos fazem annualmente, embora revessando-se.

Esta singular casta, sustentada pelos outros, me des-

pertou a curiosidade; e tendo eu pela primeira vez notado o facto em uma aldeia, cujo capitão era homem muito intelligente, de nome *Coinamá*, tive occasião de notar-lhe que não parecia justo que a aldeia carregasse com o sustento desses homens. Elle retorquiu-me que a paz de que gosavam as familias, e de que não gosariam a não serem aquelles individuos ou antes essa instituição, compensava de muito o trabalho que pesava sobre os outros de sustental-os. A respeito da severidade de suas leis quanto ao adulterio, referiu-me mais de uma vez o venerando fr. Francisco do Monte de S. Victo que estes *Chambioás* queimavam as mulheres adulteras. Nunca tive occasião de verificar este facto por observação propria (14).

VI

Edade para o matrimonio

Todas as tribus impedem com grande cautela, e algumas até com a severidade extrema da pena de morte, a união dos dois sexos antes da completa puberdade da mulher, sobretudo do homem. Assegurou-me fr. Francisco que a virgindade do homem era por via de regra mantida até a época do casamento, e que este não era tolerado antes dos 25 annos, sem que comtudo seja esse o habito commum: o casamento é geralmente depois dos trinta.

A principal razão com que os selvagens justificam o facto é a força e energia da prole, e a força e energia

(14) Este fr. Francisco é um velho e venerando missionario capuchinho, que aldeiou os *Apinagés* da Boa-Vista, e que reside hoje em Santa Maria do Araguaya, onde é o superior dos capuchinhos.

da prole é coisa muito mais importante em uma sociedade barbara e rudimentar, do que entre um povo civilizado, como é facil de avaliar; a tribu que, por falta destas instituições, deixar a raça abastardar-se, é uma tribu vencida; sem armas de fogo, sem os diversos recursos que uma cultura mais adeantada pôde trazer á arte da guerra, vence a tribu que dispuzer de mais forças physicas: por aqui se comprehende o papel importante que representa esse elemento em taes sociedades. Não é só isso. Entre nós, um menino fraco e mal conformado pôde vingar á custa de cuidados, e em geral da ausencia absoluta de privações a que está sujeito nessa idade. Numa sociedade barbara, porém, onde não é conhecido o uso do sal, onde se não podem armazenar os alimentos — a fome, as intemperies de que não são protegidos, nem pelas roupas, de que não usam, nem por aquellas choupanas, verdadeiros rudimentos de morada; as peregrinações forçadas, ou pelas estações, ou pela necessidade de buscar alimentos, são outras tantas causas de eliminação a que não poderiam resistir os meninos fracos e mal conformados. O instincto, pois, da propria conservação, o orgulho, o amor paterno e materno vêm em auxilio do sentimento de honestidade, para fazer do indio um homem, pelo commum, mais moral do que o christão civilizado.

A opinião contraria ou é fundada em observações superficiaes, ou assenta-se em factos isolados, que entre nós, assim como entre elles, existem; mas não podem, sem imprudencia e notavel erro, ser elevados á categoria de regras geraes. A consequencia que devemos tirar dos factos é esta: a familia selvagem é tão respeitavel como a christã, dadas as circumstancias de costumes, religião e meios de vida de nossos indios.

A prostituição, que se nota em tão alta escala nas aldeias fundadas por nós, é a consequencia forçosa do

aldeiamento, que trazendo a vida sedentaria a homens que não têm as artes necessarias para viver nella, os sujeita á cultura da terra para obterem um alimento inferior, para elles, ao que com menor trabalho conseguiriam na caça e na pesca, emquanto pudessem livremente entregar-se a ellas na vida semi-nomade a que estão habituados. Dahi o desgosto, a preguiça, a ociosidade, que forçosamente corrompem tudo e criam a prostituição, a embriaguez e outros vicios.

No estado selvagem a familia indigena é o que deve ser: a expressão exacta das necessidades sociaes, que ella sente no grau de civilisação em que se acha.

E', pois, tão digna de respeito como a nossa, e não póde ser alterada sinão depois de incutirmos-lhe nossas idéas e necessidades; e o primeiro passo para isso é apprender a sua lingua, para podermos ensinar a nossa, e com ella nossas idéas.

Como já observei, os modernos catechistas não aprendem as linguas indigenas. Já ouvi a um delles sustentar convencidamente a opinião de que nossos selvagens eram *incatechisaveis por serem descendentes de Caim*. A experiencia dos jesuitas em ambas as Americas prova o contrario.

Em vez de explicação geneologica, parece-me muito mais notavel affirmar-se que é impossivel trazer um homem qualquer ás nossas idéas, desde que nos falte o meio de fazel-as conhecidas a esse homem, seja elle filho de Caim ou de Abel. Si um derviche do Japão viesse prégar entre nós sua religião, não encontraria provavelmente quem lhe quizesse ouvir os sermões emquanto elle os prégarasse na lingua japoneza.

Quando Deus quiz propagar o christianismo não se satisfez que os apóstolos o prégassem no dialecto syrochaldaico que falavam: fez baixar sobre elles o Espirito-Santo, afim de que pudessem falar todas as lin-

guas. Si os apóstolos, que tinham mais força, porque receberam a missão directa da propagação da fé, o não deviam conseguir sinão por intermedio das linguas falladas pelos povos pagãos; si isto é ensinado pelo Espirito-Santo, que é a propria sabedoria, como é que aquelles que se afastam do caminho ensinado por Deus se espantam de não chegar ao ponto a que elle se dirige (15)?

Todos nós brasileiros, creados nas fazendas do interior das provincias, sobretudo nas vizinhanças dos pequenos arraiaes compostos de populações mestiças de indios, fomos, desde a infancia, embalados no meio das tradições da religião dos selvagens.

Tempo houve, na vida de todos nós, em que o Deus dos christãos foi tão venerado e tão temido quanto os deuses selvagens. Si nossas mães nos adormeciam muitas vezes com canticos que recordavam a infancia da Virgem Maria, ou o nascimento de Christo, nossas amas de leite nos contavam as historias do *Saci Cerê-rê*, narravam-nos como um certo menino havia sido dêsencaminhado nos bosque pelo *Curupira*; como um velho tal, que caçava nos domingos, sem ouvir missa, fôra impellido pelo *Anhanga* a precipitar-se em um abysmo; como uma lavadeira de roupa tinha avistado no fundo dos poços o *Unutara*, e tantas outras historias, que não são mais do que os fragmentos da theogonia aborigenc, que desde pequenos, nos foi ensinada, e na qual, como disse, tempo houve em que todos nós acreditámos.

(15) Tinhamos escripto este capitulo quando nos chegou ás mãos o noticioso relatorio com que o sr. Cardoso Junior abriu a assemblêa de Matto-Grosso no anno passado. Neste documento, onde encontrámos curiosas informações sobre as tribus selvagens de Matto-Grosso, se lê que a nação *Guató*, de que nos occupamos atraz, está hoje quasi extincta por uma peste hexigas que a assolou.

Ainda hoje, não ha talvez um só *caipira* de S. Paulo, ou um *bruaqueiro* de Minas, a quem se possa dizer que é um ente imaginario o *Saci Cerêrê*, que elle julgou encontrar por deshoras junto á alguma porteira, que lhe saltou na garupa, ou que lhe fez alguma outra tropelia.

As crenças e superstições indigenas passaram todas para o nosso povo, e os deuses dos *Tupis* vivem ainda em nossos campos vida tão real como a que lhes davam os aborigenes, no tempo em que seus *pagês* (e não *piagas*) os adoravam: escrever, pois, a theogonia tupi, é quasi que escrever até um certo ponto as crenças de nosso povo, aquillo em que cada um de nós acreditou até aos 10 ou 11 annos.

Não me occupando, porém, de escrever uma monographia a respeito da religião indigena, e não devendo tomar deste assumpto sinão a parte que tem ligação immediata com a anthropologia, limitar-me-ei a registrar apenas aquillo que diz respeito a estas tres idéas capitaes: sentimento de gratidão para com o Creador, immortalidade da alma, theoria de penas e recompensas; começando por dar uma idéa geral de como era concebida pelos selvagens a noção de Deus.

VII

Concepção da Divindade

Examinando esta questão de religião como naturalista, isto é, sem sahir nunca do facto observado e natural, o que a historia nos apresenta é o polytheismo precedendo o monotheismo.

Si os indios da Asia conceberam o seu Brahma e os hebreus o seu Jehovah, Deus, unico em substancia,

si bem que trino em suas manifestações, os progressos hoje do sanscrito e do estudo das antiguidades do Oriente já tem feito recuar muito para traz a epocha da civilisação humana; de modo que nada hoje autorisa a pensar que o Brahma dos Vedas ou o Jehovah da Biblia tivessem sido a primeira concepção que esses povos fizeram de Deus; é muito natural que essas idéas elevadas, e que já revelam tanta força de abstracção tenham sido precedidas de idéas toscas e grosseiras, como foram aquellas pelas quaes todos os outros povos marcharam, lenta e successivamente, até á posse dessas concepções já tão fortes e tão elevadas.

Como quer que seja, a idéa de um Deus todo poderoso e unico não foi possuida pelos nossos selvagens ao tempo do descobrimento da America; e, pois, não era possível que sua lingua tivesse uma palavra que a pudesse expressar. Ha, entretanto, um principio superior qualificado com o nome de Tupan, a quem parece que attribuiam maior poder do que aos outros.

VIII

Theogonia dos indios

A theogonia do indios assenta-se sobre esta idéa capital: todas as coisas creadas têm mãe. E' de notar-se que elles não empregam a palavra pae; esta palavra pae não indica a origem de um homem, sinão em uma sociedade em que o casamento tenha já excluído a comunidade das mulheres; e, portanto, não podia ser empregada por nossos selvagens em um estado tão rudimentar de civilisação. O aphorismo romano: *pater est is quem justæ nuptiæ demonstrant* explica claramente a razão porque um povo primitivo, quando ti-

vesse a neccssidade de exprimir a filiação, emprega-se de preferencia a palavra mãe, como judiciosamente observa um escriptor.

O systema geral de theogonia tupi parece ser este:

Existem tres deuses superiores: o *Sol*, que é o creador de todos os viventes; a *Lua*, que é a creadora de todos os vegetaes; e *Perudá* ou *Rudá*, o deus do amor, encarregado de promover a reproducção dos seres creados. Como observarei adiante, as palavras que no tupí exprimem sol e lua me parecem indicar o pensamento religioso que os nossos selvagens tinham para com esses astros, e que fica indicado. Cada um destes tres grandes seres é o creador do reino de que se trata: o sol, do reino animal; a lua, do reino vegetal; e *Perudá*, da reproducção. Cada um delles é servido por tantos outros deuses, quantos eram os generos admittidos pelos indios: estes por sua vez eram servidos por outros tantos seres quantas eram as especies que elles reconheciam; e assim por deante até que, cada lago ou rio, ou especie animal ou vegetal, tem seu genio protector, *sua mãe*. Esta crença ainda é vulgar entre o povo do interior das provincias de Matto-Grosso, Goyaz e sobretudo do Pará, e é provavel que tambem do Amazonas.

O sol é a mãe dos viventes, todos que habitam a terra: a lua é a mãe de todos os vegetaes. Estas duas divindades geraes ás quaes elles attribuiam a criação dos viventes e dos vegetaes não tinham nomes que exprimissem caracteres sobrenaturaes. As expressões que indicam qualidades abstractas deviam vir em um periodo muito posterior áquelle em que a civilização aryana, trazida pela raça conquistadora, veiu encontrar os selvagens da America.

Não tinham termos abstractos para exprimi-los: diziam simplesmente: *mãe dos viventes*, *mãe dos vegetaes*. E' sabido que a palavra sol é *guaracy*, de *guara*,

vivente, e *cy*, mãe. *Lua* é *jácy*, de *já*, vegetal, *cy*, mãe (16).

IX

Amor e temor das divindades

Qual o sentimento natural para aquelle que nos creou a nós pela mesma fôrma porque nossas mãe nos cria? Não é necessario outra prova para concluir que o sentimento que os *Tupis* tributavam ao sol devia ser até certo ponto identico ao que tributavam á sua mãe natural.

Qual o sentimento que alimentariamos para com aquelle ser a quem attribuissemos a creação de todos os vegetaes, isto é, daquillo com que nos alimentamos? Creio que não necessito de outros factos para demonstrar que os pobres selvagens tributavam a seus deuses sentimentos tão puros de gratidão como aquelles que nós, os christãos, tributamos ao nosso Deus. Na oração que nos foi ensinada por Christo, o modo de exprimir nossa relação fundamental para com o Creator é a palavra *pae*. Elles empregam o nome de *mãe*; em

(16) Estas etymologias offerecem difficuldades em linguas não escriptas. Os *Tupis* do norte dizem *guaracy*, *cuára* ou *guara* não differem sinão no modo de escrever; a palavra pronunciada é a mesma; *guara* tem diversas significações, entre ellas a de: morador, vivente, e a do verbo ser; todas estas redundam em traduzir-se a palavra *guaracy* por mãe dos viventes. Os *Tupis* do sul (*Guaranis*) pronunciam *cuaracy*; esta corruptela deu logar a que o sabio Montoya, a fl. 328 verso, do seu *Tesoro*, dissesse que ella vem de *cuara*, buraco, e *acy*, pesado. Chamar o sol de buraco pesado é extravagancia que nunca commetteriam nossos indios, cuja lingua é sempre tão escrupulosa, dando a cada objecto caracteres e predicados que elle realmente tem. *Jacy* não offerece duvida alguma; *ja* significa fruta, e tambem brotar, como a semente que emerge do solo; a palavra, portanto, ou significa mãe das frutas, ou mãe de tudo quanto nasce do solo.

que é isto expressa a ausencia absoluta de idéa de gratidão para com o Creador, como pretenderam os portuguezes e, sobretudo, os hespanhões?

Quasi todos os deuses dos indios americanos, dizem elles, são deuses maleficos, aos quaes attribuiam antes o poder de fazer mal aos homens, do que o de lhes fazer bem.

Eis ahí o resultado de querer escrever sobre coisas que se não têm examinado. Isto é um absurdo; a proposição contraria é que é verdadeira, isto é, com excepção talvez do *Jurupari*, não ha um só ente sobrenatural entre os selvagens a que não se attribua a acção benefica de proteger uma certa parte da criação, de que elle era reputado um pae mais proximo do que o sol ou a lua, mas em summa um pae. Isto é facto que tenho examinado com o maior escrupulo.

O que nunca encontrei entre os selvagens foi a concepção de um espirito sobrenatural, cuja missão fosse exclusivamente para o mal, como é entre nós a concepção de Satanaz. Isso sim, isso é que não duvido asseverar que não existe. O proprio *Jurupari* não está nesse caso; as tradições que tenho colhido a esse respeito, e que só se encontram hoje no norte do Imperio, não são completas, mas a palavra — *Jurupari* equivale a isso que nossas amas de leite nos descrevem como *pesadelo*. É, segundo os indios, um ente que de noite cerra a garganta das creanças ou mesmo dos homens, para trazer-lhes afflicções e maus sonhos (17).

(17) A palavra *Jurupari* parece-me corruptela da palavra *Jurupoari*, que ao pé da letra traduziriamos *bocca, mão, sobre; tirar da bocca*. Montoya, *Tesoro*, fl. 202 ver., traz esta phrase *che Jurupoari*, tirou-me a palavra da bocca. O sr. dr. Baptista Caetano traduz a palavra por: *ser que vem á nossa rêde*, isto é ao lugar em que dormimos.

Seja ou não corrupta a palavra, qualquer das duas traducções

Certamente que se attribuem maus actos aos deuses. Por ventura quem ler a Biblia, sem dar desconto ao que a linguagem humana necessitou de introduzir de seu, poderá conscienciosamente affirmar que tudo quanto ella attribue ao Deus dos judeus seja santo e honesto? Não falemos da Biblia. Poder-se-á dizer que os gregos não tinham idéas de seres divinos, porque attribuiam a Jupiter e aos outros acções indignas da divindade? Pois si entre povos tão cultos e com tão elevadas noções da divindade se deu isso, como se pretende que os deuses de nossos selvagens sejam todos entes maleficos, si os nossos selvagens, com Hesiodo, Homero, e sobretudo com Aristophanes na mão, podiam disputar a superioridade dos seus deante daquelles?

E' difficil comprehender bem o espirito de religião dos indios sem estar entre elles, sem ter a paciencia necessaria e os meios de interrogal-os; e é dahi que resulta essa Babel de informações inexactas que se têm dado de suas idéas religiosas.

Dizemos que negam boas acções aos deuses selvagens: *Anhanga, Curupira, Cahipora* (aliás *Cahapora*) são apenas conservados nas tradições dos brasileiros como entes que podem fazer mal ao homem, sem lhes poder fazer bem algum.

Assim é, si se referem ás tradições vulgares do nosso povo, modificadas pelo christianismo.

Mas a razão não é porque esses seres sejam por sua natureza maleficos.

está conforme á tradição indigena, e, em fundo, exprime a idéa supersticiosa dos selvagens, segundo a qual este ente sobrenatural visita os homens em sonho e causa afflicções tanto maiores, quanto, trazendo-lhe imagens de perigos horribes, os impede de gritar, isto é, tirar-lhes a faculdade da voz.

Conforme disse acima, os indios attribuem a cada ordem de creação um deus protector, uma especie de *mãe*, que a defende contra tudo, e especialmente contra a acção destruidora do homem. Nas historias que narram ha quasi sempre um homem que persegue uma certa ordem de creação, e é a esse homem, que persegue essa ordem de creação, que o deus apparece fazendo algum mal; o mal, portanto, feito a tal homem, não é um mal, é uma punição justa e merecida, segundo as idéas dos selvagens.

Tomemos os mesmos exemplos citados. *Anhanga* é o deus da caça do campo; *Anhanga* devia proteger todos os animaes terrestres contra os indios que quizessem abusar de seu pendor pela caça, para destruil-os inutilmente. Concebe-se sem esforço o papel importante que a caça deve representar em povos que não criam animal domestico algum e que, por conseguinte, só se alimentam dos que são creados nos bosques espontaneamente. Partindo dessas idéas, haverá nada mais natural do que existirem milhares de historias em que *Anhanga* figure como fazendo maleficio aos homens?

Da minha collecção de contos tomarei uma lenda, ao acaso, para servir de exemplo:

“Nas immediações da hoje cidade de Santa-rém, um indio *Tupinambá* perseguia uma veada, que era seguida do filhinho que amamentava, depois de havel-a ferido; o indio, podendo agarrar o filho da veada, escondeu-se por detraz de uma arvore, e fel-o gritar; attrahida pelos gritos de agonia do filhinho, a veada chegou-se a poucos passos de distancia do indio — elle então a flechou e ella cahiu. Quando o indio, satisfeito, foi apanhar sua presa, reconheceu que havia sido victima de uma illusão do *Anhanga*; a veada, a que elle perseguia, não era uma veada, mas sua pro-

pria mãe, que jazia morta no chão, varada com a flecha e toda dilacerada pelos espinhos”.

Eis ahi uma acção demoniaca, dirão. Não, digo eu, esta acção não repugna a uma divindade. E' necessario estudar estas coisas debaixo do mesmo ponto de vista de quem as imaginou; os indios tinham na caça o seu sustento; o instincto lhes indicara que destruiriam facilmente esse sustento, si não poupassem a vida dos animaes que amamentavam; e como não tinham e nem podiam ter um codigo de leis para a caça, tinham um preceito religioso. Esse conto, assim como todos os outros, encerra uma profunda lição de moral e é, de mais a mais, a manifestação de uma regra eminentemente conservadora, debaixo do seu ponto de vista e no estado em que elles se achavam; coisas estas que nunca devemos perder da memoria, sob pena de não comprehendermos os factos e de escrevermos romances, em vez de historia.

O *Cahapora* é outro exemplo. Homem colossal, de corpo pelludo, montado em um porco do matto, ninguem o podia vêr sem ser extremamente infeliz o resto da vida. O *Cahapora* é, pois, um ente tão mau, que não pôde ser visto sem que arraste a infelicidade para quem o avistar. Assim é; mas ouçamos a tradição, e ella nos dará a explicação do facto. O *Cahapora* era o genio protector da caça do matto e só era visto quando, rodeando-se uma familia inteira de animaes selvagens, se pretendia extinguir a mesma. Portanto, aqui, como na tradição acima citada ácerca do *Anhanga*, o que ha é uma boa acção; é um acto de protecção, exercido pelo genio, contra quem pretendesse destruir aquelles seres que, segundo as crenças selvagens, foram confiados a seus cuidados e de cuja não destruição os primeiros interessados eram os proprios selvagens.

Não posso acompanhar em seus detalhes esta discussão, porque seria mister passar em revista toda as tradições indigenas; e isso faz objecto de um livro especial que comecei ha annos e que hei de publicar algum dia.

O que está escripto, porém, me parece sufficiente para chegar a esta conclusão: entre os selvagens, assim como entre nós, a acção attribuida aos espiritos sobrenaturacs é uma acção benefica; quem se recusar a enxergar nesses seres a manifestação de um verdadeiro e poderoso instincto religioso, a pretexto de que entre elles taes seres são capazes de mal, esse negará que os gregos e romanos tivessem taes instinctos.

Por muito rude e barbara que, á primeira vista, pareça uma instituição qualquer de um povo, ella deve ser estudada com respeito. As instituições fundamentaes dos povos, qualquer que seja seu grau de civilização ou barbaria, são o resultado necessario das leis eternas de moral e justiça que Deus creou na consciencia humana, leis que em fundo são as mesmas no selvagem ou no homem civilizado, embora susceptiveis de manifestações diversas, segundo o grau de adeantamento a que cada um tiver chegado.

X

Immortalidade da alma

Acreditavam os selvagem na immortalidade da alma? Distinguiam a alma do corpo? Sem duvida alguma. Todos elles o fazem. Tenho para affirmal-o provas robustas. Em primeiro lugar, quem visita um cemiterio indigena reconhece as sepulturas por panelas, que elles depositam junto das covas, nas quaes col-

locam comida; as armas do morto o acompanham, porque elle necessita de comida e das armas para prover o seu sustento. Uma e outra coisa ser-lhe-iam desnecessarias si a morte acabasse tudo. Asseveram-me pessoas sisudas que as indias *Chavantes*, no estado selvagem, devoram os filhos que morrem, na esperança de acollherem novamente no seu corpo a alma do menino.

Nunca presenciei esse facto; estou mesmo em muito boas relações com o mais poderoso dos capitães *Chavantes*, de nome Zaquê; já lh'o perguntei; elle riu-se e não me respondeu, o que tomei por uma confirmação, porque convém notar que os nossos indios são muito orgulhosos de suas crenças; nada os offende tanto como pô-las em duvida, e dahi vem que são nimiamente discretos quando conversam com um christão sobre tal assumpto.

Muitas tribus do baixo Tocantins e do Amazonas encerram seus mortos dentro da propria casa e isto eu já tenho presenciado; fazem-no na esperança de, quando dormirem, serem visitados pela alma daquelles a quem amaram. Esses factos demonstram, a não deixar duvida, que elles acreditam que, além da vida de que gosamos neste mundo, existe outra que é continuada pelo ser independente do corpo. Pensarão que ella é eterna? Acreditarão em um logar de bema-venturanças e de eternas penas? Não sei; ainda não pude verificá-lo.

Como disse, os indios são muito reservados e discretos em tudo quanto diz respeito a assumpto religioso. No meio da conversação mais animada, si se lhe dirige qualquer pergunta tendente a esclarecer um desses pontos, elles tornam-se immediatamente frios, ás vezes sombrios, e, ou respondem por monosyllabos, ou nada respondem.

Além desse destino mysterioso, que o homem prosegue depois da morte, e para o qual collocam elles a comida e as armas do morto, *teonguera*, junto á sua sepultura, possuo duas lendas que recolhi no Pará e que parecem indicar que os *Tupis* admittiam uma especie de vida semelhante á que nossas superstições attribuem ás almas penadas; assim como admittiam a possibilidade da transformação do homem em outros seres.

Ha ainda hoje em Camctá um celebre Honorato, a quem a população indigena do lugar attribue a faculdade de transformar-se em peixe ou em cobra, e viajar pelo fundo dos rios quando lhe apraz. Estas superstições são restos de alguma crença religiosa dos velhos *Tupis*, a qual, ou não chegou até nossos dias ou não soubemos recolher.

XI

Lenda de Mani

Uma das lendas, a que me referi acima, conserva a tradição de que o uso da mandioca, que tão importante papel representa na vida dos indios, lhes foi revelado por um modo sobrenatural.

A mandioca é não só o pão de nosso selvagem, como tambem a substancia de que tiram diversos vinhos, como o *kauin*, a *muniquera*, o *puchirum* e outros. Sua descohera foi para elles mais importante do que a do trigo o foi para os aryas.

Si bem que esta lenda pertença mais ao dominio da poesia do que ao da sciencia, não posso furtar-me ao desejo de inseril-a aqui, como um especimen curioso do producto da imaginação de nossos selvagens. Eil-a tal qual me foi referida pela mãe do sr. coronel Miranda, ex-thesoureiro da thesouraria da fazenda do Pará,

senhora respeitavel de cêrca de 70 annos de idade e que reside em Belém. A lenda diz que a mandioca foi descoberta assim:

“Em tempos idos appareceu grávida a filha de um chefe selvagem, que residia nas immedições do lugar em que está hoje a cidade de Santarém. O chefe quiz puir, no autor da deshonra de sua filha, a offensa que soffrêra seu orgulho e, para saber quem elle era, empregou debalde rogos, ameaças e por fim castigos severos. Tanto deante dos rogos como deante dos castigos, a moça permaneceu inflexivel, dizendo que nunca tinha tido relação com homem algum. O chefe tinha deliberado mata-la, quando lhe appareceu em sonho um homem branco, que lhe disse que não matasse a moça, porque ella effectivamente era innocente e não tinha tido relação com homem. Passados os nove mezes, deu á luz uma menina lindissima e branca, causando este ultimo facto a surpresa, não só da tribu, como das nações vizinhas, que vieram visitar a criança, para ver aquella nova e desconhecida raça. A criança, que teve o nome de Mani e que andava e falava precocemente, morreu ao cabo de um anno, sem ter adoecido e sem dar mostras de dôr.

Foi enterrada dentro da propria casa, onde era descoberta diariamente, sendo tambem diariamente regada a sua sepultura, segundo o costume do povo. Ao cabo de algum tempo brotou da cova uma planta que, por ser inteiramente desconhecida, deixaram de arranear. Cresceu, floresceu e deu frutos. Os passaros que comeram os frutos embriagaram-se e este phenomeno, desconhecido dos indios, augmentou-lhes a superstição pela planta. A terra afinal fendeu-se; cavaram-na e julgaram reconhecer no fruto que encontraram o corpo de Mani. Comeram-no e assim aprenderam a usar da mandioca”.

O fruto recebeu o nome de *Mani-oca*, que quer dizer: casa ou transformação de Mani, nome que conservamos corrompido na palavra mandioca, mas que os francezes conservam ainda sem corrupção.

Esta lenda encerra duas coisas communs a todas as religiões asiaticas: 1.º attribuir a um deus o ensino do uso do pão; 2.º a concepção, sem perder a virgindade.

Será isto um simples producto da imaginação, será uma lei a que o entendimento humano está sujeito, ou será alguma recordação de velhas crenças asiaticas, conservada confusamente pela tradição oral? Qualquer dessas hypotheses é possível, mas por emquanto não passam de simples conjectura.

XII

Nomenclatura dos deuses Tupis

Os deuses superiores, a quem o selvagem attribue acção geral sobre o mundo, são, como já disse: o sol, a lua, e Rudá, ou o deus do amor, ou da reproducção.

Guaracy, sol. Este Deus creou o homem e os viventes; abaixo d'elle parece que havia outros seres sobrenaturaes, especialmente adstrictos a certas ordens de animaes.

O dos passaros ou *Guirapurú*; o nome quer dizer, passaro emprestado, ou passaro que não é passaro. Este *Guirapurú* toma a fórma de um passaro que anda sempre rodcado de muitos outros. As superstições populares do Pará attribuem a tal passaro a virtude de conduzir á casa daquelle que possui um delles continuado concurso de gente. Não ha no Pará, no Maranhão e Amazonas muitos taverneiros que não tenham na so-

leira da porta enterrado um *Guirapurú*, ao qual attribuem a virtude de conduzir freguezes á sua taverna. Um *Guirapurú*, por esse motivo, custa caro; possuiu um morto (não é possível apanhal-o vivo), que me custou 30\$000 no Pará.

O destino da caça do campo parece estar affecto ao *Anhanga*. A palavra *Anhanga* quer dizer sombra, espirito. A figura com que as tradições o representam é de um veado branco, com olhos de fogo. Todo aquelle que persegue um animal que amamenta corre o risco de ver o *Anhanga*, e a sua vista traz febre e as vezes a loucura.

O destino da caça do matto parece confiado ao *Cahapora*. Representam-no como um grande homem, coberto de pellos negros por todo o corpo e cara, montado sempre em um grande porco de dimensões exaggeradas, tristonho e taciturno e dando de quando em vez um grito para impellir a *vara*. Quem o encontra tem a certeza de ficar infeliz e de ser mal succedido em tudo quanto intente; dahi vem a phrase portugueza: estou cahipora, como synonyma de: estou infeliz, mal succedido no que intento.

A sorte dos peixes foi confiada a *Uauyará*. O animal em que elle se transforma é o boto. Nem um dos sercs sobrenaturaes dos indigenas forneceu tantas lendas á poesia americana como o *Uauyará*. Ainda hoje no Pará não ha uma só povoação do interior que não tenha para narrar ao viajante uma série de historias, ora grotescas e extravagantes, ora melancolicas e ternas, em que elle figura como heroe. O *Uauyará* é um grande amador das nossas indias; muitas dellas attribuem seu primeiro filho a alguma esperteza desse deus, que ora as surprehendeu no banho, ora se transformou na figura de um mortal para seduzil-as; ora as arrebatou para debaixo d'agua, onde a infeliz foi forçada a

entregar-se-lhe. Nas noites de luar, no Amazonas, conta o povo do Pará que muitas vezes os lagos se illuminam e que se ouvem as cantigas das festas e o bate-pé das dansas com que o *Uauyará* se diverte.

Os deuses submettidos a *Jacy*, ou lua, que é a mãe geral dos vegetaes, são: o *Saci Cerêrê*, o *Mboitátá*, o *Urutáu* e o *Curupira*.

O *Saci Cerêrê* é um dos que figuram continuamente nas tradições do povo do sul do Imperio. Comtudo, eu as tenho encontrado tão confundidas com as superstições christãs, que não posso comprehender bem qual é a sua missão entre os vegetaes. As tradições representam-n'o com a figura de um pequeno *tapuio*, manco de um pé, com um barrete vermelho e com uma ferida em cada joelho.

O *Mboitátá* é o genio que protege os campos contra aquelles que os incendeiam; como a palavra diz, *mboitátá* é *cobra de fogo*; as tradições figuram-n'a como uma pequena serpente de fogo que de ordinario reside na agua. A's vezes transforma-se em um grosso madeiro em brasa denominado *méuan*, que faz morrer por combustão aquelle que incendeia inutilmente campos.

Não conheço as tradições relativas ao *Urutáu*, ou *urutaúí*, e, por isso, limito-me a consignar aqui o nome, que significa: ave fantasma, de *urú* e *táu*.

O *Curupira* é o deus que protege as florestas. As tradições representam-n'o como um pequeno *tapuio*, com os pés voltados para traz e sem os orificios necessarios para as secreções indispensaveis á vida, pelo que a gente do Pará diz que elle é *mussiço*. O *Curupira* ou *Currupira*, como nós lhe chamamos no sul, figura em uma infinidade de lendas, tanto no norte como no sul do Brasil. No Pará, quando se viaja pelos rios e se ouve alguma pancada longinqua no meio dos bosques, os remeiros dizem que é o *Curupira* que está ba-

tendo nas sapupemas, a ver si as arvores estão sufficientemente fortes para soffrerem a acção de alguma tempestade que está proxima. A funcção do *Curupira* é proteger as florestas. Todo aquelle que derriba, ou por qualquer modo estraga inutilmente as arvores, é punido por elle com a pena de errar tempos immensos pelos bosques, sem poder atinar com o caminho da casa, ou meio algum de chegar até aos seus.

A estas duas ordens de deuses, que são subordinados, como disse, ao sol e á lua, e que se reputam prepostos á conservação dos viventes, segue-se um outro deus superior: *Rudá*, ou o deus do amor.

Rudá. As tradições figuram-n'o como um guerreiro que reside nas nuvens. Sua missão é crear o amor nos corações dos homens, despertar-lhes saudades e fazel-os voltar para a tribu, de suas longas e repetidas peregrinações.

Como os outros deuses, parece que tinha deuses inferiores, a saber: *Cairé*, ou lua cheia; *Catiti*, ou lua nova, cuja missão é despertar saudades no amante ausente. Parece que os indios consideravam cada fórma da lua como um ente distincto.

Ha incontestavelmente propriedade e poesia nesta concepção da lua nova e lua cheia como fonte e origem de saudades.

A mesma senhora a quem devo a lenda que deixei escripta acima deu-me a letra e musica das invocações que os *Tupis* faziam a *Rudá* e a seus dois satelites.

Como são curtas, aqui transcrevo taes quaes as vi, ou parecendo-me que, ou a lingua está adulterada, ou é algum fragmento de tupi anterior ás transformações por que já tinha passado a lingua, quando nos foi conhecida, porque palavras ha que não entendo.

Estas invocações eram feitas ao pôr do sol ou da

lua, e o canto, como quasi todos os dos indios, era pausado, monotono e melancolico.

A joven india, que se sentia opprimida de saudades pela ausencia do amante naquellas peregrinações continuas a que a caça e a guerra obrigavam os guerreiros; o joven india, dizemos, devia dirigir-se a *Rudá*, ao morrer do sol ou ao nascer da lua, e, estendendo o braço direito na direcção em que suppunha que o amante devia estar, cantava:

Rudá, Rudá,
 Iuáka pinaié,
 Amána reçaicú...
 Iuáka pinaié
 Aituté Cunhã
 Puxiuéra oikó
 Ne mumanuára ce rece
 Quahá caarúea pupé.

Não entendo a palavra — pinaié —; pelo sentido, porém, presumo que quer dizer *que estaes*, ou *que residis*; as outras entende-se perfeitamente, sendo a seguinte a sua traducção.

O' Rudá, tu que estás nos céos, e que amas as chuvas... Tu que estás nos céos... fazes com que elle, (o amante) por mais mulheres que tenha, as ache todas feias; fazes com que elle se lembre de mim esta tarde quando o sol se ausentar no occidente.

Como já disse, as luas cheia e nova, que eram, segundo os *Tupis*, coisas distinctas e seres diversos, constituíam auxiliares de *Rudá* e tinham invocações semelhantes ás que se cantavam áquelle deus, e para o mesmo fim de trazer os amantes ao lar domestico pelo poder da saudade.

A invocação á lua cheia era a seguinte:

Cairé, cairé nú
 Manuára danú çanú.
 Eré ci erú cika
 Piape amu
 Omanuara ce recé
 Quahá pitúna pupé

Não entendo os dois primeiros versos; os outros significam:

Eia, ó minha mãe (a lua); fazei chegar esta noite ao coração d'elle (do amante) a lembrança de mim.

O nome da lua cheia era *Cairé*, o da lua nova *Catiti*; esta tinha sua invocação distincta da que dirigiam á lua cheia, si bem que com o mesmo fim.

A invocação á lua nova é a seguinte:

Catiti, Catiti
 Imára notiá
 Notiá imára,
 Epejú (*fulano*)
 Emú manuára
 Ce recé (*fulana*)
 Cuçukui xa ikó
 Ixé anhû i piá póra.

Não entendo o terceiro e o quarto verso; o 1.º e os ultimos dizem o seguinte:

Lua Nova, ó lua Nova! assoprae em fulano lembranças de mim; eis-me aqui, estou em vossa presença; fazei com que eu tão somente occupe seu coração.

Estes cantos são ainda repetidos nas populações mestiças do interior do Pará, e, como disse, conservo delles tambem a musica (18).

(18) Si bem que não tenha a importancia dos antigos cantos sagrados, a seguinte cançoneta guarani não deixa de ser curiosa. A lingua e rima indicam que bardo indigena, seu autor, já tinha estado em contacto com a raça conquistadora; esta can-

O deus do amor tinha tambem a seu serviço uma serpente que reconhecia as moças que se conservavam

çoneta é muito popular entre o povo de Assumpção e Corrientes, e foi o facto de ouvi-la cantar muitas vezes, ao som da viola (*maracá*, como elles chamam) que me despertou a idéa de conserval-a por escripto:

Ejo mi remaen.
Maenran p'ico?
Ejo tenon.
Aju ma n'ico.

Eguapi napé...
Maenran p'ico?
Eguapi tenon.
Aguapi ma n'ico.

Ehenon napé.
Maenran p'ico?
Ehenon tenon.
Anhenon ma n'ico.

Xe nhuan napé.
Maenran p'ico?
Xe nhuan tenon.
Xe nhuan ma n'ico.

Epuan napé.
Maenran p'ico?
Epuan tenon.
Apuan ma n'ico.

Te rehó napé.
Maenran p'ico?
Te rehó tenon.
Ahá ma n'ico.

Uma serie de factos curiosos existe por estudar, a proposito das modificações que soffre uma lingua posta em contacto com outra. Ha um verdadeiro cruzamento, tal como em uma raça posta em contacto com outra, e esse cruzamento da lingua é tão inevitavel, no caso da juxtaposição de duas raças, quanto é inevitavel, nessa mesma circumstancia, o cruzamento do sangue. E' por elle que as linguas soffrem as maiores transformações. O portuguez do Brasil está irremediavelmente modificado pelo tupi, e, ao passo que os annos se forem accumulando, essa modificação ha de cada vez ser mais sensivel, porque os germens modificativos são, por assim dizer, dotados de força propria e continuam a operar muito, depois do desapparecimento da causa que, para nos servirmos de uma expressão physica, os infiltrou no organismo da lingua que sobrevive. O mesmo se dá com o hespanhol do Rio da Prata, e presumo que se dará no Perú e nas outras republicas da America do Sul, onde os cruzamentos enropeus e indigenas se operaram em grande escala. O operario inconsciente dessa transformação é o povo illetrato.

virgens, recebendo dellas os presentes que lhe levavam e devorando as que haviam perdido a virgindade.

Os primeiros productos destes cruzamentos de lingua são grosseiros; distinguem-se facilmente os elementos heterogeneos que entraram na composição. O mesmo se verifica com o cruzamento de sangue. Pouco a pouco, porém, os elementos se confundem; seus signaes característicos desapparecem para dar logar a um producto homogeneo, que, não sendo exactamente nenhum dos dous que entraram na composição, participa da natureza de ambos. A cançoneta que fica acima publicada é um exemplo de um desses productos, onde já é quasi imperceptivel o cruzamento. Toda ella está em bom guarani moderno. Entretanto, a rima e o metro são hespanhoes.

Teuho colligido uo Brasil numerosas cançonetas populares em que se nota esse cruzamento. Ora, ha nellas a mistura primitiva e grosseira, isto é, as duas linguas entram na composição, com seus vocabulos puros, sem que estes soffram modificação; um especimen curioso deste primeiro cruzamento é a seguinte quadra que ouvi muitas vezes cantada pelo povo do Pará:

*Te mandei um passarinho,
Patuá miri pupé;
Pintadinho de amarello,
Iporãnga ne iaué.*

Quer dizer: *Mandei-lhe um passarinho, dentro de uma caixa pequena; pintadinho de amarello, e tão fornoso como você.*

Comprehende-se bem que cançonetas assim em duas linguas simultaneas pertencem ao periodo em que ellas eram igualmente populares. Pertencem, pois, ao primeiro, ao da juxtaposição e do equal predominio das duas raças.

Pouco a pouco uma lingua predomina, e só ficam da outra algumas palavras que, ou não têm correspondente na lingua que tende a absorver a outra, ou são mais suaves para o systema auditivo da raça que vai sobrevivendo. Como especimen deste segundo periodo, citaremos a seguinte quadra popular do Amazonas:

*Vamos dar a despedida,
Mandú sarará*

Os *Tupinambás* do Pará acreditavam que havia destas serpentes no lago Juá, pouco acima de Santarém.

*Como deu o passarinho;
Mandú sarará
Bateu aza, foi-se embora,
Mandú sarará
Deixou a penna no ninho.
Mandú sarará*

Finalmente, os vocabulos da lingua absorvida desaparecem na lingua absorvente, para não ficarem outros vestigios della sinão o estylo, as comparações, algumas fórmãs grammaticaes e algumas alterações de sons. São deste ultimo periodo as quadras que eu citei atraz quando notei o facto da introdução de vocabulos e fórmãs tupis no portuguez do Brasil. Citei, como pertencendo a este periodo, as duas seguintes quadras, que ouvi em Ouro Preto, em 1861, as quaes, segundo me' parece, encerram o mesmo systema de imagens da que fica impressa acima, apenas em um periodo mais adeantado de cruzamento:

Vamos dar a despedida
Como deu a pintasilva;
Adeus, coração de prata,
Perdição da minha vida!

Vamos dar a despedida
Como deu a saracura;
Foi andando, foi dizendo:
Mal de amores não tem cura.

Notam-se ainda hoje no Brasil estes tres periodos de cruzamento linguistico. Nas provincias, em que a população christã ainda está em contacto com a população tupi, encontram-se versos compostos simultaneamente nas duas linguas; é o caso das provincias do Amazonas, Pará e Maranhão. Nas outras, especialmente nas de S. Paulo, Minas, Paraná, Rio Grande, ha uma verdadeira literatura popular, um sem numero de canções no genero das ultimas. A musica, essa quasi não soffreu alteração. O paulista, o mineiro, o rio-grandense de hoje cantam nas toadas em que cantavam os selvagens de ha quinhentos annos atraz, e em que ainda hoje cantam os que vagam pelas campinas do interior.

Quando alguma donzella (*cunhātāi*) era suspeita de ter perdido a virgindade, seus paes levavam-na ao lago, e ahi deixando-a a sós em uma ilhota, com os presentes destinados á serpente, retiravam-se para a margem fronteira e começavam a cantar:

*Arára, arara mbóia,
Cuçucui meiũ*

Quer dizer: *Arára, oh cobra arara! Eis aqui está o teu sustento.*

A serpente começava a boiar e a cantar até avistar a moça, e, ou recebia os presentes si a moça estava effectivamente virgem, e nesse caso percorria o lago, cantando suavemente, o que fazia adormecer os peixes, e dava logar a que os viajantes fizessem provisão para a viagem; ou, no caso contrario, devorava a moça, dando roncões medonhos.

Aqui, como nas outras lendas, ha um fundo moral. O fim da lenda era provavelmente proteger a innocencia, influindo salutarmente no espirito das donzellas indias, pelo terror que lhes devia inspirar a perspectiva de poderem ser devoradas pela serpente, desde que perdessem a virgindade.

Sexta Parte

O Grande Sertão Interior

A REGIÃO DOS SELVAGENS — A
REGIÃO DO PRATA — A REGIÃO
DO DIVISOR DAS AGUAS — A RE-
GIÃO DO AMAZONAS

I

A região dos selvagens

Sem falar da margem esquerda do Amazonas, nem da immensa bacia percorrida pelo Paraná e seus afluentes, a grande região occupada hoje pelos selvagens é o *plateau* ou *araxá* central do Brasil, especialmente a parte comprehendida entre as terras altas que dividem as bacias do Prata da do Amazonas ao sul, o Araguaya a léste, o Amazonas ao norte e o Madeira ao poente.

Nessa região, por assim dizer virgem, existe uma população indigena que alguns avaliam em dois milhões de habitantes, que outros pretendem que não excede a quatrocentos mil, mas que em todo caso é consideravel. Essa região, que só por si daria um reino maior do que a França, é quasi inteiramente desconhecida dos brasileiros e dos homens civilizados. A busina do selvagem, os seus cantos de amor e gritos de guerra são quasi os unicos sons que por ora têm repercutido os ecos desse vasto paiz.

Si o leitor tiver paciencia para acompanhar-me, ficará formando um juizo de como se transpõe esse reino dos selvagens, que tenho viajado mais de uma vez, correndo grandes perigos, devendo a vida a meu revólver ou a meus braços, mas onde tantas vezes senti o ineffável goso de me ver a sós com Deus e com a natureza.

Uma das mais curiosas viagens geographicas que se pôdem fazer pelo interior do Brasil, ou, melhor direi, pelo interior da America do Sul, será aquella em que, penetrando pelo golfão do Prata, se vá sahir na fóz do Amazonas, ou vice-versa.

Uma viagem dessas, ha alguns annos atraz, seria reputada temeraria, alguma coisa de semelhante ás viagens de LEVINGSTONE para descobrir as fontes do Nilo.

Hoje, porém, si é ainda trabalhosa e arriscada, deixou de ser temeraria, ao menos em certas direcções.

Tenho-a emprehendido diversas vezes: na primeira, segui ao norte de Minas até á Diamantina, atravessei os valles dos rios Jequitinhonha, das Velhas, Paraopeba, S. Francisco, Paranahyba, Corumbá; dobrei o divisor das aguas no logar denominado Bom Jardim, atravessei as cabeceiras do Tocantins e, descendo pelos rios Vermelho, Araguaya e Tocantins, cheguei ao Pará em 1864.

Outra vez subi do Pará pelo Araguaya e Tocantins, segui pelo divisor das aguas em rumo de L. a O. até Cuvahá, desci por esse rio, pelos de S. Lourenco, Paraguay, Paraná, Rio da Prata até Montevidéo. Tenho feito outras viagens, entrando por S. Paulo e Minas, e representam ellas, entre idas e vindas, a somma de quatro mil e quinhentas leguas viajadas pelo interior e todas tocando na região de que acima falei. Nessas viagens tenho adquirido alguns conhecimentos geographicos e topographicos que me não parecem totalmente destituidos de interesse, sobretudo no que respeita á região do divisor das aguas, cuja estrada, sendo de recente data, ainda não deu passagem a nenhum geographo que descrevesse esse immenso paiz, que, na latitude sul de 15° a 16°, divide as duas maiores bacias fluviaes do mundo.

II

Diversos roteiros

Comecemos por dar uma noticia dos diversos roteiros que seguiram nossos maiores para penetrar de uma bacia na outra, tomando em consideração sómente aquelles que podem servir á navegação a vapor. Subindo de Montevidéo pelos rios da Prata, Paraná e Paraguay, quem quizer ir ao Amazonas tem cinco grandes roteiros a seguir, cada qual mais curioso:

1.º — Seguir pelo rio da Prata, Paraná e Paraguay acima até á fóz do Jaurú, subir este até ao antigo registro, ponto onde termina a sua navegação, tomar a estrada de terra que com vinte leguas ultrapassa o divisor das aguas, embarcar de novo no Guaporé, abaixo da ponte na estrada que vai de Villa-Boa de Matto-Grosso para Casalvasco e departamento boliviano de S. Cruz de la Sierra, e descer o Guaporé até sua junção com o Amazonas.

Hoje esse caminho fluvial é obstruido por setenta leguas de rapidos e cachoeiras que medeiam entre a ultima de cima, denominada Guajára-mirim, e a ultima debaixo, conhecida sob o nome de S. Antonio.

Dentro em pouco, porém, a locomotiva, seguindo pela corda de arco descripta pelo Madeira, transporá a região das cachoeiras, fazendo-se a vapor o caminho terrestre, que fica reduzido a cincoenta leguas, ligando perpetuamente os interesses daquella republica aos nossos, e garantindo-se a paz que nossos vizinhos não quererão mais perturbar.

Nesses sertões, encontram-se dous grandes vestigios da actividade de nossos maiores: um é a fortaleza de Coímbra, na fronteira da costa do rio Paraguay com a

Bolivia, pouco acima da Bahia Negra: a artilharia desse forte, que não podia subir pelo rio da Prata, porque o governo hespanhol não consentiria, veio pelo Madeira, foi varada por terra do Guaporé para o Jaurú, e dahi desceu até ao forte. Conheci ainda, já muito avançado em annos, um piloto que serviu nos barcos que a transportaram, sendo então de 15 annos de idade; esse homem, chamado João Antonio, residente no meio do sertão de Cuyabá, no lugar denominado Sangrador Grande, narrou-me mais de uma vez as peripecias dessas viagens, em que gastaram um anno lutando com os indios, com as cachoeiras, com a terrivel peste denominada *maculo* e quasi sempre com a fome. O outro vestigio da actividade de nossos maiores nesses sertões é o gigantesco forte do Principe da Beira, situado na margem direita do Madeira, defronte á missão jesuita hespanhola de Moxos.

Calcúlo que as distancias a percorrer, segundo este roteiro, sejam de mil quatrocentas e cincoenta leguas, a saber: setecentas e trinta de Montevidéo ao registro do Jaurú; vinte por terra, do registro á ponte do Guaporé, dobrando ahi o divisor das aguas; setecentas da ponte do Guaporé á foz do Madeira.

As viagens que de Matto-Grosso se faziam para o Amazonas estão hoje totalmente abandonadas, devido á maior facilidade que se encontra em outras communições, supprindo-se os habitantes de Villa Bella, dos generos de que necessitam, em Cuyabá.

2.º — O segundo roteiro seria deixar o Paraguay á esquerda, subir o S. Lourenço e Cuyabá, até á cidade deste nome, seguir trinta leguas por terra até á villa do Diamantino, ponto esse em que se dobra o divisor das aguas, com oito leguas, ir ao porto no rio Negro que serve a essa villa, e por elle abaixo, Jururema e Tapajós, ir á cidade de Santarém no Amazonas, junto á foz do

mesmo Tapajós, naquelle rio. Durante a guerra do Paraguay, esta navegação tomou algum incremento, e ainda hoje é utilizada, especialmente para supprir-se a população de Cuyabá com gnaraná, genero de que fazem um grande commercio na provincia, e que só o podem haver dos indios *Mauez*, que o fabricam no Pará. Estimo a distancia a percorrer por este roteiro em mil cento e vinte oito leguas, a saber: setecentas de Montevideo á Cuyabá, trinta de Cuyabá ao Diamantino, oito do Diamantino ao porto do rio Negro e quatrocentas por elle, Jururema e Tapajós até Santarém. Como é sabido, o Arinos, como o Madeira e em geral todos os grandes confluente do Amazonas que descem do *Plateau* de Matto-Grosso e Goyaz, venceu uma zona encachoeirada de cêrca de setenta leguas. A mais famosa das cachoeiras do Arinos é o salto Augusto, para transpôr o qual é necessario varar as canôas por terra. Do porto do rio Negro a Itaytubá os viajantes de Cuyabá gastam de dezoito a vinte dias na descida, e tres a cinco mezes na subida, sendo auxiliados nas cachoeiras pelos indios *Apiacás*, tribu pertencente á familia *tupi*, de excellente indole e amiga do trabalho, que fornece aos viajantes boa parte do mantimento que usam na viagem, ajustando-se como pescadores e caçadores.

3.º — O terceiro roteiro, que foi apenas explorado pelos antigos e que se não pôde bem comprehendêr olhando para os nossos mappas, porque o curso do rio que serve de intermediario entre as duas bacias (rio Manso) está errado, visto que o fazem confluente do Cuyabá, quando elle pertence ao opposto systema do Amazonas, facto este que verifiquei por mim mesmo, como direi adeante; o terceiro roteiro consistiria em tomar por ponto de partida o mesmo Cuyabá, seguir vinte leguas a éste até ao rio Manso, que não é outro sinão o mesmo que entra no Araguayá com o nome de

rio das Mortes, descer por elle abaixo até ao Araguaya, e por este e pelo Tocantins ir ao Pará; a distancia de Montevidéo ao Amazonas, por este roteiro, eu a calcúlo em mil duzentas e setenta leguas, a saber: setecentas a Cuyabá, vinte por terra ao rio Manso, dobrando ahi o divisor das aguas, duzentas do rio Manso ou das Mortes, que é a mesma coisa, e trezentos e cincoenta do Araguaya e Tocantins até ao Pará.

Affirmando eu que os mappas estão errados quando dão o rio Manso como confluyente do Cuyabá, e que elle pertence ao opposto systema do Amazonas, e que não é outro sinão o rio das Mortes, é justo que dê os motivos de minha affirmação. Não se trata de um rio secundario, sinão de um que póde figurar entre os grandes do mundo, pelo crescido volume de suas aguas e extensão de seu curso, que excede de novecentas milhas. Accresce que é dos confluentes do Amazonas o que vem mais ao sul, porque suas fontes, que se confundem com as do Cuyabá-mirim, ficam com differença de minutos na mesma latitude que o Cuyabá, onde já as aguas do Prata são navegaveis e navegadas a vapor.

Quando explorei a nova estrada do Cuyabá para o Araguaya, a que vem pelo alto do divisor, entrei, a trinta leguas de Cuyabá, pelo sertão a dentro em rumo de norte, e a cinco leguas de distancia encontrei o rio Manso, correndo já no rumo de O. a L. Mandeí explorá-lo do Sangrador Grande, cincoenta leguas a O. de Cuyabá, e o sargento que dirigiu a expedição encontrou o rio já profundo e volumoso tanto ou mais que o Cuyabá a cerca de sete leguas ao norte do destacamento, correndo o precipitado rumo de O. a L. Em Cuyabá communiquei estas observações ao sr. Barão de Melgaço, a quem tanto deve a geographia daquellas regiões, e elle me disse que havia visto na secretaria do governo um officio do mestre de campo José Paes Falcão das

Neves, em que dava conta aos membros do governo da successão, em Cuyabá, de uma exploração mandada fazer no rio Manso em fins do seculo passado ou principios deste, pelo capitão-general Caetano Pinto de Miranda Montenegro, afim de reconhecer si este era o mesmo rio que no Arraial dos Araés corria com o nome de rio das Mortes. Esse officio vem acompanhado de um mappa, e por elle se verifica o que eu acabo de affirmar. Mandei copial-o, não só para prova desta asserção, como porque contém uma descripção detalhada da navegação desse rio, hoje completamente deshabitado e quasi esquecido. E' nas suas margens que estava collocada a povoação dos Araés, alli fundada por motivo da narração feita pelo capitão Bartholomeu Bueno Anhanguera de que os indios dalli, os *Colomys* e *Cunhatains*, como elle diz, meninos e meninas, traziam ao pescoço palhetas de ouro como ornato. E' tradição que os povoadores do lugar, depois de haverem trabalhado com pequeno resultado durante annos, descobriram afinal as minas, dando em um caldeirão de ouro, que lhes desenvolveu de tal geito a ambição, que se mataram uns aos outros, fugindo o resto, e fazendo-se aos sertões, por medo do castigo que os perseguiria. Esta tradição tem levado áquelles ermos alguns exploradores audazes, e ainda o anno passado por lá andou um que, como os outros, não foi bem succedido, não tendo podido trabalhar por falta de mantimentos e recursos. Junto a cópia de um officio que dá noticia da mineração de ouro nos Araés antes das descobertas das minas de que acima falei, extrahida tambem da secretaria de Matto-Grosso.

4.º — O quarto roteiro que se póde seguir da bacia do Prata para a do Amazonas estava perdido e rodeado de maiores obscuridades ainda do que o terceiro, porque o rio que serve de intermediario entre as duas bacias é totalmente desconhecido, nem mesmo vem figu-

rado nos mappas; pelo contrario, na carta geral do Imperio, vem desenhada uma serra justamente na região que elle percorre, na qual, aliás, não existe serra alguma. Já dei ao sr. Ernesto Vallée, encarregado da nova carta geral do Imperio, tanto quanto eu o podia fazer, os dados necessarios para traçal-o, e a nova carta trará essa importante correcção.

Eis como me nasceram conjecturas relativas a este roteiro. Na provincia do Pará encontrei, entre diversos pilotos velhos do Tocantins, a tradição de que os padres jesuitas dalli se communicavam com os do Paraguay por um caminho fluvial, interrompido apenas por quinze leguas de travessia por terra; esta tradição que encontrei em Baião e da qual me falaram tambem em Juquirapua, nos Patos, etc., era constante, uniforme; a passagem dos jesuitas no Tocantins e Araguaya é sabida por diversos documentos antigos, entre outros pelas cartas do Padre Antonio Vieira, e por nomes de logares que provavelmente seriam postos por elles, entre outros: um dos temerosos canaes da cachocira das Guaribas é conhecido até hoje com o nome de canal *Vitam eternam*, isto é, caminho para o outro mundo; canal do Inferno, no qual naufraguei em 1866, e que tem esse nome, porque até então os que alli tinham entrado, da lá não sahiram. Em reiteradas viagens pelo divisor das aguas, nunca pude comprehender qual ou quaes seriam os rios que aquelles energicos padres tinham seguido, subindo o Tocantins e o Araguaya, para se passarem, só com quinze leguas de travessia de terra, á bacia do rio da Prata; que as aguas de uma e outra bacia se entrelaçam e ás vezes se confundem, era facto averiguado; que, porém, as navegações de uma e outra bacia se avizinhem tanto nessa altura, eis o que se não podia comprehender, porque os unicos rios traçados nas cartas, o Cahiapó Grande e o Barreiro, não chegam navegaveis á distancia

inferior de quarenta leguas dos seus correspondentes Taquary e Pequery, na bacia do rio da Prata; entendi, portanto, que a tradição era exaggerada, e nessa crença fiquei até o dia 5 de junho de 1871. Nesse dia, vindo eu de viagem pelo divisor das aguas do Araguaya para Cuyabá, no meio de campos cerrados que existem entre o ribeirão da Ponte Grande e o correjo dos Dois Irmãos, nossos cães de caça levantaram uma onça, em cujo encaço seguimos, e que só pudemos matar depois de consideravel marcha e já muito tarde; além de grande fadiga, porque fizemos a pé a travessia de uma matta, eramos torturado pela necessidade de agua, o que nos obrigou a seguir pelo leito de um correjo secco. Assim, chegámos inesperadamente á margem de um grandioso rio, quando esperavamos apenas encontrar um regato. Dois dias depois, encontrei-me com um sertanejo audaz, que tem explorado parte destes sertões, o capitão Antonio Gomes Pinheiro, em cuja companhia fiz diversas explorações até á latitude e á longitude da montanha denominada Paredão, que corresponde, na bacia do Prata, á altura do leito do Itiquira. Rasgou-se-me então a venda dos olhos e comprehendí tão claramente o roteiro dos jesuitas, como se houvera sido companheiro de viagem desses audazes exploradores. A' vista destes factos, o roteiro dos jesuitas do Paraguay, para se communicarem com os do Pará, era o seguinte:

Subiam o Paraguay acima até á foz de S. Lourenço; por este acima até á foz do Itiquira, por este á serra: sahiam por terra e, com marcha de quinze leguas, ganhavam as aguas do Amazonas por intermedio do rio de que ha pouco falei, ao qual, seguindo a tradição antiga, conservo o nome de rio das Garças; por elle abaixo até ao Araguaya, e por este e Tocantins ao Pará.

Estimo as distancias a percorrer por este roteiro dos jesuitas entre Montevidéo e Pará em mil e duzentas

e vinte e cinco leguas, a saber: seiscentas e quarenta até á foz do Cuyabá no S. Lourenço; sessenta pelo S. Lourenço, Pequiry, Itiquira até á serra ou o divisor; quinze de viagem por terra, dobrando o divisor entre o Itiquira e o rio das Garças; cincoenta ao Araguaya, e quatrocentas e sessenta ao Pará, pelo Araguaya e Tocantins.

5.º — O quinto roteiro seria subir, como no terceiro, os rios da Prata, Paraná, Paraguay, S. Lourenço, Cuyabá, até á cidade deste nome; seguir por terra a L. por cima do divisor das aguas até ao Araguaya, e por este e o Tocantins chegar ao Pará. Dos roteiros que ficam descriptos, é este o que está hoje mais seguido, devido á navegação a vapor do Araguaya, unica que possuímos na America do Sul em cima do grande *plateau* central, donde defluem as aguas do Prata para o sul e as do Amazonas para o norte. Estimo as distancias a percorrer por este traçado, que eu mesmo tenho percorrido mais de uma vez, em mil duzentos e trinta e sete leguas entre Montevidéo e o Pará.

III

Aspecto da bacia do rio da Prata — Recordações de viagem

Os rios da bacia do Prata, ou pelo menos os que compõem a sub-bacia do Paraguay, são antes grandes, immensas campinas alagadas, cobertas de plantas aquaticas, pelo meio das quaes passa um canal de agua corrente, ao qual se dá propriamente o nome de rio.

Nessas campinas se observam, de espaço a espaço, grandes bacias de agua serena e quasi sem corrente, a que chamam bahias; outras vezes são cobertas de plantas aquaticas, por leguas e leguas, apresentando o aspe-

cto verdejante e risonho de campos planos, por vezes cortados por linhas de bosques densos em que predomina, desde a foz do Vermejo até Albuquerque, a palmeira denominada *carandá*; d'ahi até aos alagados proximos a Cuyabá predomina uma linda arvore que se cobre, durante certas estações, de flôres amarellas. Destes factos resulta que o que se chama rio se divide em tres generos de rgiões distinctas pelo seu aspecto, si bem que confundidas em uma só coisa, porque são todas cobertas de agua; essas tres rgiões são: *o leito do rio, as bahias e os pantanaes*. O rio é de aguas clarissimas, mas que, unidas naquella massa enorme, parecem negras. Nos dias em que o céu está coberto de nuvens, os barcos a vapor que sulcam essas aguas serenas parece navegarem em um lago de tinta preta, com a qual contrasta a alvura de prata das aguas espargidas pelas rodas do vapor; na estação das aguas não se vêem barrancos, e não se distingue o rio dos pantanaes, sinão porque as aguas destes ultimos são literalmente cobertas de plantas aquaticas, e tão completamente, que, a quem não tem experiencia, se affigura que toda aquella verdura brota de um solo firme, e fica muito longe de pensar que aquelle tapete de hervas tem por baixo de si ás vezes cem palmos de agua! As bahias não são mais do que grandes lagos que se distinguem dos pantanaes, porque suas aguas, como as do rio, não são cobertas de vegetaes. Essas bahias se estendem ás vezes por muitas leguas, e como as margens são baixas, quem viajar por ellas sente a illusão de estar viajando pelo mar, porque só avista céu e agua. Outras vezes, dá-se um curioso phenomeno de illusão optica: as cupolas das palmeiras de carandá parecem voltadas para cima, elevam-se no horizonte como uma nuvem verdejante, e, por baixo, avista-se o céu confundindo-se com as aguas no extremo do horizonte, de modo que as palmeiras parecem suspensas no ar. Os

pantanaes não são mais do que as partes em que a agua está coberta pelas plantas aquaticas de que acima falei, em um tecido tão basto e compacto que um homem deitado em cima se sustenta; e tanto é assim que, quando nas primeiras enchentes o rio destaca algum pedaço deste immenso tapete para arrastal-o em sua serena e vagarosa corrente, os tigres costumam embarcar em cima, e assim viajam dias; a planta que fórma este tecido é uma especie de lyrio aquatico de flôres brancas em cachos, com o calice da corolla ás vezes roxo, ás vezes côr de rosa; é conhecida pelo nome guarani de *aguapé*. Do forte Olympo (Paraguay) até Albuquerque, a arvore que predomina nestes desertos dos pantanaes é a palmeira *carandá*, que se assemelha ao burity, muito conhecido de todos nós; de Albuquerque para cima os pantanaes são communmente acompanhados e cortados de zonas estreitas, mas extensas, de bosques muito densos, e ás vezes muito elevados, conhecidos com a designação de *capões* (do tupi *cahapôm*); ás vezes, ao pé desses capões, onde a agua é mais baixa, crescem zonas, que vão a perder de vista, de arrosaes silvestres.

O indio *Guató*, para colhel-o, não tem outro trabalho além do de metter por elle a dentro a sua canôa e de bater indolentemente com o longo remio sobre as espigas vergadas para dentro do barco, que dentro em pouco tempo fica cheio com aquelle grão de que elle e nós nos servimos como do arroz asiatico. As viagens que se fazem em canôas pelo rio não são isentas de accidentes; ha tres inimigos contra os quaes o viajante deve estar prevenido: a piranha, o *sycurijú* e o tigre.

A piranha é peixe de escamas côr de perolas, que raras vezes excede a um palmo, mas de uma voracidade que ultrapassa a quanto se pôde imaginar; é dotado de dentes que cortam como navalha. Por occasião da abordagem do vapor *Jaurú*, quando o distincto capitão de

fragata Balduino José Ferreira de Aguiar, no combate do Alegre, o retomou do inimigo, cahiram á agua alguns paraguayos feridos; attrahidas pelo sangue, as piranhas os devoraram quasi vivos, deixando em poucos minutos os esqueletos limpos.

Os tigres não são menos para temer-se, porque illados nos pequenos altos que ficam acima d'agua, nem sempre têm os meios de alimentar-se, e, famintos, tornam-se ousados como leões; o leitor o avaliará pelo seguinte, que é tambem uma recordação da expedição de Corumbá: estavam na occasião da retirada dous mil homens acampados em um morrinho, defronte á villa, cuja esplanada seria de menos de metade do morro do Costello; quer dizer que estava quasi todo o espaço occupado pela força; um tigre saltou sobre um primeiro sargento do primeiro de voluntarios, sacudiu-o sobre o hombro e fugiu com tal precipitação, que, perseguido e morto em menos de meia hora, tinha tido tempo para decepar a cabeça do infeliz sargento, sugar-lhe todo o sangue e devorar parte do peito.

Quanto aos sycurijús, não tivemos durante a expedição accidente algum causado por elles; em compensação, o cabo do meu piquete, que accumulava as funções de piloto da minha canôa, e se chamava Figueira, era interminavel em referir casos de ataques dessas gigantescas serpentes, casos cujo numero me parece que elle exaggerava de proposito, afim de, pelo terror, obrigar as sentinellas da canôa a velarem durante a noite.

Entre duzias de historias referia elle que, uma noite, indo em uma parada a Coimbra com officios ao sr. Leverger (Barão de Melgaço), pousou na foz do rio Negro, no S. Lourenço; á meia-noite, acordando aos gritos de um seu camarada que se debatia na agua, seguro ainda por um braço á borda da canôa, elle, cabo, viu um enorme sycurijú, que segurava o soldado por uma

das espaduas; o cabo deu-lhe tão certo golpe de machado, que conseguiu decepar a cabeça da serpente, salvando o seu camarada, que, recolhido á canôa, veio ainda com a cabeça da cobra presa á espadua.

Já que toquei no nome do cabo Figueira, seja-me licito dizer que esse infeliz foi morto, depois de vigorosa resistencia, pelos indios *Corôados*, quatro leguas a léste do Paredão, no sertão do Cuyabá, quando voltava de Ytacaiú, com um destacamento ao mando do tenente Sabino, do 19 de infantaria. Levantei uma cruz naquelle campo deserto, onde recorda naquella solidão a sepultura de um bravo...

Dizem-me muitos sertanejos que os *sycurijús* attingem por vezes o comprimento de sessenta palmos.

Ainda não vi maiores de trinta e cinco, e já houve tempo em que tomei gosto em caçal-os; é de notar-se que os cães seguem a pista dessas serpentes quando ellas andam em terra; e desde que se sentem acossadas por elles, enroscam a cauda ao primeiro tronco de arvore que encontram, e, contrahindo o resto do corpo em fórma de caracol, silvam e dão botes sobre os cães; si algum for alcançado pelo dente, é enroscado e triturado com rapidez que impossibilita qualquer soccorro. Dizem que engolem um boi depois de esmagal-o nas poderosas roscas; não o vi, mas julgo o facto possível, porque já matei uma que tinha um *suassuapára* (veado do tamanho de uma novilha) dentro da barriga, e esta, distendida pelos gazes do animal em putrefacção dentro do estomago, apresentava a enorme circumferencia de sete palmos. A cabeça não era, entretanto, maior do que a minha mão, e eu, para melhor comprehender como por um orgam aparentemente tão pequeno tinha podido passar tão grande animal, abri-a, e eis o que notei: o craneo não é sinão o prolongamento da espinha-dorsal com tres pequenos tuberculos que encerram a massa

encephalica, cujo diametro é pouco maior do que o da medulla espinhal; nem o maxillar superior nem os inferiores são ligados ao craneo; digo maxillares, porque os inferiores são divididos em dous ossos desarticulados, de modo que pôde aquella bocca distender-se livremente sem o embaraço desses ossos.

Defronte de Assumpção do Paraguay, o indio *Pajaguá* domina na região dos pantanaes, ou Chaco, como lhes chamam os hespanhões. Acima da fronteira do Apa, para o norte, domina com diversos nomes a nação *Guaicurú*, ou indios *Cavalleiros*; um dos chefes — da subdivisão conhecida pelo nome de *Cadiuéus* — o capitão Lapagate, foi-nos sempre de não pequeno auxilio na guerra e de grande damno ás guarnições da fronteira paraguaya do Apa. O paiz dos *Guaicuriús* é do Apa até pouco abaixo da foz do Emboteteú, ou rio de Miranda. De Corumbá para cima é o paiz dos *Guatós*, tribu de navegantes eternos que, identificados com suas canôas, quasi como o caramujo com a sua concha, erram e vivem por aquellas alegres e fartas regiões dos pantanaes do alto Paraguay, S. Lourenço e Cuyabá. Para o indio essa é a região onde a vida é facil: a caça e o peixe são ahí, não só em grande abundancia, mas tão facilmente collidos que, para viver e gosar de fartura, não é necessario trabalhar. Desde que se entra em terra firme, o rei do sertão é o indio *Corôado*. Existem na bacia muitas outras tribus; não entra em meu plano mencionar sinão as características.

Quem viaja essa linda e curiosa região dos pantanaes, não em vapor, porque este, indo pelo meio do rio, não permite a observação de detalhes, mas quem a viaja em canôa, a par de alguns riscos que corre, tem tanto que ver e observar, que os dias se escoam com prodigiosa rapidez. Ao contemplar essa região comprehende-se a acção pacifica das aguas no processo de elaboração e

deposito dos sedimentos. Essa immensa bacia nos revela o processo que a natureza empregou para formar a região dos pampas, e dia virá em que ella, emergindo das aguas, ha de ter o mesmo aspecto dos pampas do sul ou das savanas do norte.

IV

A região do divisor das aguas

A bacia do rio da Prata tem sido largamente descripta; desde Azara até o norte-americano Page tem-se publicado grande quantidade de obras a seu respeito. Do Araguaya e Tocantins possuímos os roteiros de Côte Real, as relações dos capitães-generaes aos reis de Portugal; o roteiro do dr. Rufino Theotonio Segurado, impressos estes ultimos na *Revista do Instituto Historico*. Em lingua que não a vernacula só conheço a viagem do Conde de Castelneau, que começa na barra do rio do Peixe, no Araguaya, e termina no Pará.

A parte, pois, mais desconhecida é o divisor das aguas, que passo a descrever ligeiramente, na extensão das cem leguas que medeiam entre Cuyabá e o rio Araguaya.

Cuyabá tem uma população de vinte e cinco mil habitantes mais ou menos, e está edificada á margem do rio desse nome, tendo do porto ao largo do Palacio mil e cincoenta braças. Edificada sobre um solo regular de depositos quartenarios, apresenta a irregularidade de nossas cidades do interior. A principal industria da provincia é a creação do gado vaccum, que, si me não falha a memoria, attinge o numero de duzentas mil cabeças, cifra elevada para a população da provincia, que provavelmente não excede a quarenta mil habitantes. A

raça branca alli está profundamente modificada pelo sangue negro e indigena.

Dos povos do Brasil o cuyabano é o que mais se assemelha, por seus caracteres physicos, ao povo paraguay. Grandes cantores e amigos de dansa, como todos os povos proximamente unidos aos indigenas, elles não têm a indolencia de nossas populações mestiças; activos, laboriosos, emprehendedores, são dignos herdeiros dos paulistas que lhes descobriram o solo. A alimentação da população campesina compõem-se quasi exclusivamente de carne e peixe. O guaraná, que substitue o chá e o café, é bebida tão apreciada pelo povo, que mesmo os pobres não se privam della, apesar de eustar comumente o excessivo prego de 200\$000 a arroba.

Quem segue da bacia do rio da Prata para a do Amazonas pelo caminho em que tenho andado, toma, a sahir de Cuyabá, o rumo de N. E. e, a doze leguas de distancia, depois de atravessar os ribeirões do Coxipó, a uma legua, Arica a quatro e meia da capital, sobe a grande serra, que nesse unico lugar divide a bacia do rio da Prata da bacia do Amazonas, no periodo comprehendido entre os rios Tapajós e Araguaya. Ha diversas estradas para galgar a serra, sendo a do Caguassú a mais geralmente trilhada.

Esta serra, que vem figurada em alguns mappas com o nome de serra de S. Jeronymo, é uma immensa muralha de rochas silicosas que attinge á altura de mil e quatrocentos metros, sombreada de densa matta, em que predomina a gigantesca palmeira conhecida alli pelo nome de Caguassú. Costa arriba pela serra fóra, o viajante sóbe aos primeiros contrafortes compostos de terras, detrictos das rochas que a formam, e todas ellas representando diversas rochas trapeanas com base de silica e magnesia; do meio até quasi ao cimo, passa o caminho sobre as rochas talcosas, e no cimo sobre diversas grés permeadas de quartzo.

Chegando ao cimo da serra, as mattas desaparecem e abrem-se as eternas campinas, que se estendem a Leste e a Norte por centenaes de leguas quadradas; as campinas não são interrompidas sinão pelos raros bosques que, de longe em longe, acompanham ambas as margens das torrentes, que, ora correndo para o Norte, ora para o Sul, vão formar os dois gigantes de agua doce, que, como grandes encanamentos, recebem as aguas desse immenso telhado.

Subindo a algum dos mais elevados picos do serro, si fôra possivel dar á vista humana o poder de abranger um raio de mil e duzentas leguas, eis mais ou menos o que enxergaria o viajante: estaria na extremidade Sul do grande *plateau* central, que formaria como uma so-têa no meio de um telhado immenso, *plateau* que, tendo duzentas leguas em rumo de L. a O. (do Madeira ao Araguaya) e duzentas em rumo de S. a N. até á inclinação que determina os rapidos e cachoeiras dos affluentes do Amazonas, apresentaria a grande área de vista de quarenta mil leguas quadradas! Ao Sul elle teria a bacia do rio da Prata plana como um salão, coberta de eternos palustres, morada de milhares de jacarés, *sicuryrs*, capivaras, antas, tigres, e de innumeraveis familias aquaticas; charcos, lagôas, esteros, ora apresentando o aspecto de campinas risonhas e cobertas de arrosacs nativos, juncos, nenuphars, lyrios e plantas aquaticas, ora sombreadas por aquella melancolica e caracteristica palmeira a que o indio legou o nome de carandá.

Ao Norte do *plateau* avistaria como que dois degraus antes de chegar ás planuras do Amazonas, degraus que correm de L. a O. formando as cachoeiras do Madeira, Tapajós, Xingú, Araguaya e Tocantins. Até ahí são campinas; dahi em deante, rolando tudo isto pela parte do N., avistaria as soberbas florestas do Amazonas,

que, como um manto de velludo de felpas colossaes, envolve o rei dos rios.

Esta seria a vista ideal do todo da região de que tratamos.

Passando, porém, do ideal ao real, e descendo dos pincaros da serra para tomar a sella do cavallo de viagem, eis o que encontra o viajante que segue a actual estrada nova, que sobre o divisor das aguas vae de Cuyabá ao Araguaya.

Nos mappas vem figurada uma serra fazendo a divisão das duas bacias. Ha nisso inexactidão; o divisor das aguas, á excepção das montanhas de que falei atrás, e que não abrangem grande extensão, é em geral de campinas levemente accidentadas, com pendores suaves, cujos declives não excedem, pelo commum, a cinco por cento.

De Cuyabá até ao rio Sangrador-Grande, que lhe fica cincoenta leguas para rumo de L., vai-se sempre sobre o divisor das aguas, atravessando torrentes, que ora vertem para o rio da Prata, ora para o Amazonas, e que se entrelaçam umas com as outras como as raizes de arvores plantadas em terreno apertado. Não é raro mesmo vadearem-se grandes lagôas, que a um tempo fornecem aguas para os dous rumos oppostos; entre estas nasce a lagôa do Dr. Couto, que se distingue pelo volume de suas aguas e aspecto risonho que apresenta, coberta, como é, de lyrios, victorias-régias, juncos, pelo meio dos quaes erram numerosos bandos de marrecas, patos e passaros aquaticos, e em cujo fundo negrejam ás vezes os lentos e enormes caracoés da *boa-constrictor*. Do Sangrador-Grande em deante o divisor das aguas, que ia em rumo de O. a L., pende para S. E., para depois, entre o Piquiry e Bahús, tomar o rumo de N. E., em que segue até aos montes Pyrinêus, na provincia de

Goyaz, montes que dão as ultimas aguas orientaes que vão ao Amazonas.

Do Sangrador ao Araguaya medeia a distancia de cincoenta leguas. A sete leguas a L. do Sangrador ha, no meio das planicies, montes de campos abruptos, de pequeno diametro e muita elevação, e que semelham torres ou castellos gigantescos; o mais notavel é o Paredão. Estes montes, sem vegetação aos lados, são vermelho-escuros, arenosos e cobertos de crostas estractificadas de diversos saes de ferro ou de conglomeratos da mesma base.

Desde minhas primeiras viagens que o aspecto massiço e a côr vermelha dessas montanhas e rochas chamaram minha attenção, porque esse genero de formação não é commum ao Brasil. Meus conhecimentos geologicos eram então quasi nullos. Foi só na ultima viagem que, vindo eu de Montevidéo para aqui com o naturalista inglez James Armstrong, que regressava de uma expedição ao estreito de Magalhães, o mesmo me deu alguns fósseis (madeiras petrificadas pela silica), e eu, com surpresa, vi então que havia passado mais de uma vez por um banco importante desses preciosos fragmentos da historia das revoluções da terra, banco tanto mais curioso, quanto elle indica, ao que supponho, uma bacia de terrenos carboniferos.

A montanha denominada Paredão eleva-se, como um castello colossal, no meio daquellas campinas. Seus lados são talhados a prumo, altissimos e inacessiveis, excepto pelo lado do nascente. A côr vermelha daquele colosso destaca-o grandiosamente das verdissimas e humidas campinas que lhe velam os topos e contrafortes. No meio da esplanada superior, que é chata e coberta de musgos e de gramineas mui pequenas ou de pequenos arbustos entortilhados, eleva-se um cabeço, que, como atalaia, completa a illusão, figurando-o a um

castello em ruinas. O viajante que ousa subir ao pinca-ro dessa esplanada (o que já fiz e que qualquer pôde fazer, como disse, galgando-o pela parte do oriente) acha-se collocado talvez no mais alto ponto do divisor das aguas do Amazonas e do Prata. Ao sul, poente e nascente, avistam-se planicies, nas quaes se destacam, como torres, algumas montanhas do mesmo grés vermelho que constitue o Paredão. Ao N. e N. O. as planuras estendem-se quasi a perder de vista, e bem na extrema do horizonte, a dezeseis leguas de distancia, avista-se uma serra, que, correndo no rumo de S. O. para N. E., parece que divide as aguas do Xingú (cujas cabeceiras são ainda inteiramente desconhecidas) das aguas do rio das Mortes. Quando o tempo está sereno, avistam-se, subindo ao ar, daquellas campinas, grandes columnas de fumaça, que indicam as aldeias dos indios, inteiramente selvagens e ferozes, que habitam essa região, compostas, pelo que supponho, de *Caliapós*, *Coroados*, *Corotirés* e algumas outras tribus de que temos perdido os vestigios, ou das quaes nem tenhamos talvez a mais leve noticia.

Do Paredão ao Araguaya medeia a distancia de cincoenta leguas, e a estrada, deixando á direita o divisor das aguas, toma os altos de uma bacia secundaria — os que dividem as aguas do rio das Garças das do rio das Mortes. Tudo é campo. A quatorze leguas do Paredão, atravessa-se o Barreirinho sobre uma ponte, cujos esteios estão apoiados em lagcdos de grés vermelhos; seu aspecto, atravez das aguas limpidas do rio, é summamente agradável; a vinte e duas leguas atravessa-se o Barreiro-Grande: a ponte está lançada sobre dous paredões de grés metamorphico, altissimos, que ahi estreitam e encanam o rio, de modo que o viajante passa, por assim dizer, pendurado sobre o abysmo, no fundo do

qual corre serena e quasi imperceptivelmente aquella massa opulentissima de aguas.

Sondei nesse logar o rio com uma linha de pescar de vinte braças e não encontrei o fundo. O Barreiro tem fóra do canal cêrca de trezentos palmos de largo, com a profundidade de dez a quatorze no *talweg*. Duas meia leguas adeante do Barreiro, ha uma curiosa fonte de aguas thermaes, uma das mais lindas coisas que tenho visto nestes sertões. O ribeirão de agua quente desce dependurado por uma lombada de terreno suave, e vem por mais de urna legua em continuadas cascatas; o viajante, quando alli chega, depois de uma marcha fatigante, por um campo onde falta sombra, extenuado do sol e cansaço, sente ineffavel delicia ao vêr aquellas aguas levemente azuladas, tão transparentes como o diamante, precipitando-se sobre urnas de pedras esverdeadas, povoadas de numerosos cardumes de peixes alvos, que se libram nos rapidos, parecendo gosar, naquellas aguas puras, o prazer de viver alegremente.

O ribeirão, no logar em que a estrada o transpõe, é apenas morno, não tendo temperatura superior á do corpo humano, pois que a thermal já vem misturada com outro regato de agua commum que lhe nasce proximo. Tendo eu mandado exploral-o, disseram-me que elle nasce a uma legua de distancia da passagem, e que, brotando de uma rocha, é muito mais quente no logar do seu nascedouro, antes de confundir suas aguas com duas ontras fontes que nascem proximas.

A região comprehendida entre o Barreiro e o logar denominado Taquaral do Fogaça é de terrenos lindissimos regada de innumeradas fontes de agua, e em geral mais vestida de mattas do que a anterior, offerecendo, portanto, maiores e melhores proporções para ser habitada. Os povoadores, porém, não se animam a buscar aquellas paragens, que teriam pelo rio das Garças e

Araguaya escoadouro para suas produções, porque se receíam das incursões dos indios. Diversos presidentes de Matto-Grosso, e entre elles os srs. Visconde de S. Vicente e Barão de Melgaço, propuzeram a medida de crear-se um corpo de pedestres, que, guarnecendo destacamentos collocados de vinte em vinte leguas, garantissem a segurança aos moradores desses logares. Seria esse o unico meio de ligar-se a população de Matto-Grosso á do resto do Imperio, população que está hoje separada por uma solução de continuidade de cêrca de cem leguas.

Do Taquaral do Fogaça em deante até ao Araguaya oito leguas, começam os baixios do Araguaya. O grande rio é precedido por uma zona chata de seis a dezeseis leguas de largura, que o acompanha em ambas as margens e durante as duzentas leguas que elle corre sobre o *plateau*. Essa região, coberta quasi toda de campos e varzeas de arroz silvestre e mimoso, é talvez a parte do Brasil mais propria para a criação de gado, e ha annos que se tenta alli essa industria em pequena escala. Hoje é povoada de quantidade innumeravel de indios, de animaes silvestres, varas de porcos, manadas de veados, bandos de avestruzes, maltas de lobos, onças, antas, macacos e toda a sorte de aves aquaticas, desde o gentil e pequeno "marinhcero" até á garça real e o grande tuyuyú branco.

V

Aspecto da bacia do Amazonas — Recordações de viagem

A bacia do Amazonas de Monte-Alégre para baixo, é como a bacia do Prata subdivida em tres regiões cobertas de agua: a dos rios, a dos lagos, que correspondem ás bahias do rio da Prata, e a dos pantanaes, que, á ex-

cepção dos da ilha de Marajó, são cobertos de florestas, ora baixas e rachíticas, ora gigantescas, escuras e grandiosas. A bacia do Amazonas é muito mais rica, mas em compensação é mais tristonha e mais doentia.

Nada direi do aspecto dos rios sinão que têm as margens mais elevadas do que as do Prata, cobertas de lama e as aguas barrentas. Os lagos são de grande belleza, sobretudo na parte da bacia que fica em cima do grande *plateau* ou *araxá* central. Suas margens são ordinariamente cobertas de bosques espessos nas proximidades dos rios em que desenbocam; ás vezes são de campinas abertas ou de cerrados, nome com que os homens do interior designam os campos sombreados de algum arvoredor rarefeito e entortilhado, em que predominam a arvore de lixa, o piqui e o murici. Estes lagos são formados pelos ribeirões que defluem nos rios. Mais de uma vez inqueri a mim mesmo como é que esses pequenos ribeirões cavavam essas grandes bacias, e eis aqui a explicação, pelo que me parece, desse phenomeno: sendo, como é, chato e quasi sem declive esse terreno, o rio represa os ribeirões, porque sua massa de aguas é maior e mais corrente; elle representa, portanto, para com os ribeirões, o papel de dique; represada a agua do ribeirão, sendo sua correnteza pelo commum muito inferior á do rio, e, sendo a pressão da agua do rio muito maior no fundo do que na superficie, a corrente da massa de agua accumulada pelo ribeirão se subdivide em duas: uma, a do fundo, que, indo de encontro á massa do fundo do rio, toma um curso de retrocesso e remonta o ribeirão; a outra, superior, que, elevando-se um pouco acima do nivel do rio, se escôa por elle fóra, graças ao excesso de pressão atmospherica que ganha com a elevação do nivel; esta explicação me parece que podia dar a fórmula para o calculo em cavallos mechanicos do trabalho desempenhado pela agua do ribeirão para

cavar e conservar limpas aquellas bacias providenciaes, reservatorios de agua para manter as do rio na estação sêcca, na qual, sem esses providenciaes reservatorios, o mesmo rio ficaria *torrado*, na expressão figurada, mas energica do sertanejo.

A região equivalente aos pantanaes do Prata é no Amazonas a dos seringaes ou florestas alagadas, em que predomina a arvore da gomma elastica; essas florestas emergem tambem de um solo alagadiço, mas a massa de agua que lhes cobre as raizes é muito menos espessa do que a que cobre os pantanaes do Chaco. Navega-se em canôas na estação das cheias por baixo dessas florestas, pela mesma fórma por que se navega nos pantanaes do Paraguay, com a differença de: os *corixos* são substituidos pelos *igarapês* (significa *caminho de canôa*), nome com que na bacia do Amazonas se designam os ribeirões que estão sujeitos ao fluxo e refluxo da maré. A região do Prata parece de formação muito mais recente do que a do Amazonas.

Quanto á sua fauna: os passaros predominam na do Prata; na do Amazonas, os quadrupedes e os grandes reptis amphibios. Em 1865, fiz uma viagem, atravessando a grande ilha de Marajó da costa do oceano (*Chaves*), até á parte que fica fronteira a Belém, isto é, á foz do Arary. No lago deste nome e nos *igarapês* que nelle defluem, os quaes estavam reduzidos a grandes poços, vi tal quantidade de jacarés, que creio não exaggerar calculando-os por milhões. Os rios do Amazonas são mais abundantes de grandes peixes, avultando entre estes o pirarucú e o peixe-boi, que merecem especial menção, porque são de grande soccorro aos selvagens e viajantes das canôas. Os selvagens (os *Carajás* do Araguaya) pescam o pirarucú com rêdes que fazem de cipós. O pirarucú tem grande força proporcional a seu corpo, que pesa, pelo commum, de tres a cinco arrobas.

Os *Tupis* do Pará pescam-n'ò com a *sararaca*, flecha cujo dardo é unido á haste por linha comprida de tucum enroladas á mesma haste e disposta de tal fôrma que, quando se crava no peixe, a haste solta-se, e, como é de canna, fluctua sobre a agua, indicando assim as direcções que o peixe ferido leva no fundo; o pirarucú, que tem necessidade de respirar ar atmospherico, quando vem á superficie do lago é novamente flechado, e assim o vão perseguindo até lhe exhaurir as forças, conseguido o que, os indios, tomando a haste da flecha, que está segura ao dardo cravado no peixe pela linha de tucum de que falámos, procuram leval-o a algum baixio, saltam á agua e, com uma pancada de massa sobre a cabeça, o matam. O pirarucú é um peixe das dimensões do mero, de cinco a oito palmos de comprimento, de seis a oito de circumferencia, roliço, de largas escamas, que têm o diametro de uma pollegada e meia, de um bello verde-escuro; as escamas da barriga e da parte posterior do corpo são orladas por um semi-circulo de còr vermelha vivissima; é dahi que lhe vem o nome, porque *pirá rucú* quer dizer *peixe urucú*, isto é, com pintas còr de urucú.

Disse acima que a região do Amazonas é de florestas, enquanto a do Prata é de campos; fazem excepção a estas florestas a ilha do Marajó e algumas da foz do Amazonas, assim como a região que fica ao norte de Macapá, que são cobertas de alegres e ferteis campos, onde innumeraveis familias de passaros aquaticos, com as variedades de suas côres e com os seus pios e cantos, alegoram os olhos e ouvidos do viajante, destruindo o silencio, monotonia e tristeza das regiões de florestas. O solo dos rios do Prata é argilloso; o dos do Amazonas é arenoso. Isto indica o seguinte factò geologico: eram graniticas as rochas que deram sedimento para aquella região; eram de grés arenoso as que deram os sedimentos para a do Amazonas. Não quer isto dizer que se não

encontrem regiões arenosas no Prata ou argilosas no Amazonas; falo apenas do que é geral e predominante.

A montanha do Paredão, que deixei descripta, ficou ali isolada no meio do *plateau* central para com seus grés vermelhos nos indicar a historia da formação dos valles do norte, assim como as inscripções runicas foram providencialmente conservadas para nos transmittir a memoria das primeira emigrações da familia humana no começo dos tempos historicos.

Ao tempo do descobrimento do Amazonas era a raça *Tupi* que predominava nessas regiões, com o nome de *Tupinambá*. Por vestigios archeologicos de louça e outros artefactos, por vestigios de linguas, eis aqui o meu modo de pensar a respeito das raças que povoam essa região:

Encontram-se os vestigios de uma raça antiga, que ninguem sabe de onde e nem como veio parar ali; encontram-se, mais, vestigios de uma emigração posterior, que não deve datar de mais de oitocentos annos, de tribus que desceram dos Andes; encontram-se ainda vestigios da emigração para ali dos *Tupinambás*, emigração que é quasi contemporanea do descobrimento da America. Como muitas vezes acontece nos tempos historicos, os ultimos emigrantes constituiram-se raça preponderante. Não tenho dados sufficientes para deixar fóra de duvida a historia destas emigrações, e não dou a minha opinião a este respeito como coisa certa, e sim como provavel.

VI

Navegação a vapor

Não será fóra de proposito dar ao leitor uma ideia geral da actualidade das communicações entre estas regiões.

As linhas de navegação a vapor do Araguaya, que partem de Leopoldina, uma para o sul até á pequena povoação de Matto-Grosso, denominada Ytacaiú, outra para o norte até ao presidio de Santa Maria, cortam o plateau central no rumo de N. a S. em uma extensão de duzentas e trinta leguas. Ahi o vapor, passando por entre as numerosas aldeias de indios que ainda andam nus, apresenta em contraste os dois extremos da cadeia humana: a raça mais civilisada que usa desse primeiro agente do progresso e o homem nú, imagem viva da primeira rudeza e barbaridade selvagem de nossos maiores.

Quando comecei minha vida publica, neste grande caminho do Amazonas ao Prata, tinhamos apenas sessenta leguas navegadas por vapores brasileiros. Muitas vezes, nas noites em que era obrigado a velar com o revólver na mão para defender-me dos indios, perguntei a mim mesmo quando a civilisação chegaria a essas solidões. Hoje temos mil e trinta leguas navegadas a vapor, e não sessenta que então havia. Mil e trinta leguas pelo interior, e ha brasileiros que desesperam do nosso progresso!

Conceda-nos Deus paz interior, como nos tem concedido até hoje, e talvez em futuro não mui remoto tenhamos de vêr a estrada de ferro ligando essas regiões ao Rio de Janeiro, tomando a fôrma de um T colossal, cuja cabeça ligue o valle do rio da Prata pelo Pequiry ou S. Lourenço, o outro o do Araguaya, e, portanto, o do Amazonas, garantida assim a este colosso sua integridade territorial, que sem ella difficilmente conservará.

Conceda-nos Deus paz, e isto, que parecerá agora utopia, será dentro de alguns annos fertil realidade.

Tal é a grande região em que erram hoje as populações aborigenes mais densas do Imperio.

Setima Parte

Mythologia Zoologica
na
Familia Tupi-Guarani

I

Considerações preliminares

Por muito incompleta que seja ainda a collecção das lendas tupis, ella encerra o monumento mais authentico e curioso que se tem até hoje publicado a respeito do elemento intellectual dos selvagens do Brasil, e por isso supponho que elle attingirá o futuro mais remoto.

Deante das narrações, ainda mesmo dos viajantes mais graves, é licita a duvida, porque ninguem ignora quão profundamente os factos podem ser alterados por elementos provenientes do juizo daquelle que nol-os narra e de seus meios de informação, sempre tão difficis quando se trata de saber daquillo que pensavam povos cuja lingua o historiador não conhecia.

Deante de textos originaes desses povos, a duvida desaparece e seu obscuro mundo moral se revela tal qual é ás investigações da sciencia.

Dahi o ardor com que a positiva e energica raça anglo-saxonica tem investigado e colligido os textos originaes das raças primitivas do centro e interior da Africa, da Asia e da America.

Tive a ambição de ser o colleccionador das lendas aborigenes do Brasil e venho trazer os primeiros frutos desse trabalho.

A historia natural do homem, que faz o objecto especial da anthropologia, divide-se naturalmente em duas secções:

1.º A que trata das qualidades physicas das differentes raças.

2.º A que trata das mais fundamentacs manifestações moraes.

Entre as manifestações moraes, têm merecido particular attenção dos sabios as idéas religiosas e a mythologia das differentes raças.

O anno atrazado (1874) tive a honra de ler, perante esta respeitavel associação (Instituto Historico e Geographico Brasileiro) as primeiras investigações a respeito da theogonia da mais numerosa familia selvagem sul-americana.

Depois disso, tive necessidade de fazer uma viagem ao Pará, e dalli á foz do Amazonas, e assentei de aproveitar a oportunidade para estudar novos factos.

Como houvesse empregado quasi todo o anno de 1873 em estudar a fórma amazonica da lingua tupi, com a qual consegui familiarisar-me, achei-me preparado com o principal e mais indispensavel instrumento para observação de mythos que, entendendo com aquillo que cada povo tem de mais intimo, escapam quasi completamente á observação dos viajantes, emquanto não puderem falar a lingua do selvagem. Pude assim conseguir parte da preciosa mythologia zoologica da familia tupi. Confrontando depois essas lendas com outras que ouvira em Matto-Grosso, como direi adeante, firmei o juizo de que ellas eram communs á familia tupi-guarani, e além de conter um codigo de moral, são preciosos documentos para investigar o que é que constituia o fundo geral do pensamento humano, quando o homem atravessava o periodo da idade de pedra.

O que venho, pois, trazer ao conhecimento desta associação são curiosas paginas de uma literatura que daqui a alguns annos terá desapparecido, porque ella não se conserva em monumentos escriptos, e sim na tradição dessa pobre raça aborigene que, pela inflexivel lei da selecção natural, ha de estar daqui a alguns annos perdida e confundida dentro da nacionalidade brasileira.

Esta primeira collecção é ainda muito incompleta; o trabalho de colleccionar estas coisas é difficilimo; todo aquelle que tem lidado com homens selvagens terá conhecido, por propria experiencia, o quão pouco communicativos são elles em tudo quanto diz respeito ás suas idéas religiosas, suas tradições e suas lendas didacticas. Elles têm medo de que o branco, o *cariua*, se ria delles, e, entre os selvagens, assim como entre nós, que nos julgamos tão superiores a elles, o amor proprio é a força moral preponderante.

II

Mythologia zoologica

O sr. Angelo de Gubernatis, professor de sanskrito no Instituto Superior de Florença, publicou em Londres uma obra, hoje traduzida em francez, na qual demonstra que as tradições populares entre os povos da Europa decorrem todas dos Vedas e são explicações symbolicas dos phenomenos astronomicos que mais impressionaram a humanidade primitiva.

Antes de ler essa curiosa confrontação, eu estava muito longe de suppor que a *Maria Borrallheira* dos contos populares do Brasil, a qual perde o seu chinello, fosse o éco remoto conservado pela tradição oral do povo por mais de seis ou sete mil annos, da deusa Aurora, do

Rig Veda, a qual era tão veloz que um dos hymnos vedicos a denomina *apãd*, a donzella sem pés ou sem calçado.

Assim como muitos dos mythos populares do Brasil são mythos vedicos, assim tambem muitos são mythos tupis.

Quem viaja pelo interior das provincias de S. Paulo, Minas, Goyaz e Matto Grosso, ouve constantemente historias em que o Saci Cererê, o Boitatá, o Curupira, como lhe chamamos, ou o Curupim, como lhe chamam paraguayos e cuyabanos, representam importante papel na vida do homem. Esses mythos tupis se confundem aqui nas tradições populares com os mythos vedicos de que acima falei. E isto mostra que:

Neste immenso cadinho da America, ao passo que se fundem e se amalgam os sangues dos grandes troncos da humanidade, fundem-se e amalgam tambem suas idéas moraes, por uma lei de conservação confiada a esse operario inconsciente e tenaz: a memoria e a tradição do povo illetrado.

Ao passo que as pesquisas dos sabios se vão alargando sobre o animal homem, vai-se descobrindo uma lei que conserva por assim dizer a unidade do typo nas producções do espirito, assim como conserva a unidade do typo physico, apesar da variedade das raças. As idéas moraes fizeram sempre o seu caminho pelos mesmos processos, e si notamos entre os povos tão grandes differenças, é porque raros coexistiriam no mesmo grau de civilização.

Na raça aryana e suas derivadas, os mythos são a explicação symbolica e poetica daquelles phenomenos meteorologicos que mais impressionavam a humanidade, e são, ao mesmo tempo, poematos didacticos onde, sob a fórmula de um episodio quasi sempre vestido de dialogos singelos, se ensina uma verdade moral. E' corrente

hoje a explicação de todos os mythos pela theoria chamada solar.

Os que quizerem investigar esse assumpto, remettemol-os á obra do citado sr. Gubernatis — *Mythologie Zoologique*, Paris, 1874.

Eu estava muito longe de suppôr que existisse nos selvagens do Brasil, que attingiram tão pequeno grau de cultura intellectual, um systema mythologico identico em substancia ao systema dos Vedas.

Como espero que este assumpto ha de ser largamente discutido no futuro, seja-me licito narrar as circumstancias em que ouvi taes mythos e a fonte de onde os colhi.

Durante a guerra do Paraguay, viajava uma noite no rio Paraguay a bordo do vapor *Antonio João* e conservava-me no passadiço, debaixo do qual um grupo de marinheiros, que não estavam de quarto, se distrahia em contar historias; um delles, appellidado *Para tudo*, descendente dos indios *cadeuêus*, contou uma serie dellas, em que o jabuti representava o principal papel; de quando em vez, elle repetia em lingua geral algum aphorismo que não podia traduzir em portuguez por fórma laconica como o fazia na propria lingua. Foi esta a primeira vez que minha attenção foi despertada para os mythos nacionaes.

As circumstancias desses tempos não eram taes que eu dispuzesse da calma necessaria para estudar esses mythos. Notei, entretanto, que entre as taes historias havia um thema singular, que consistia em mostrar o jabuti, que aliás é um dos animaes mais fracos de nossa fauna, vencendo os mais fortes quadrupedes, á custa de astucia e intelligencia.

Apesar de ter notado isso, é muito provavel que essas impressões se tivessem apagado de uma vez no meu

espírito, a não ter sido a viagem que fiz á fóz do Amazonas de que acima falei.

Em dias do mez de setembro de 1874, tendo de fiscalisar o serviço de navegação a vapor em ilhas da foz do Amazonas, parei no Afuá, logar onde se abrigam todos os barcos que navegam para o Amapá e Guyana e onde havia nesse dia um consideravel ajuntamento de tripulações.

Ahi ouvi pela segunda vez as lendas do jabuti, e ouvindo-as em logar tão distante do Paraguay, veiu-me pela primeira vez esta idéa: não serão estas lendas fragmentos da velha literatura tupi, que, como a dos gregos, egypcios e hebraicos, foi muitos annos conservada pela tradição visto que por outro meio era impossivel, pois não tinham a arte de escrever?

Posteriormente, voltando ao Pará, repeti uma das lendas a um indio mundurucú que era marinheiro a bordo de um dos meus vapores, o *Aruã*, o qual por sua vez me narrou algumas das que aqui estão colleccionadas.

Chegando ao Rio de Janeiro, communiquei o facto ao sr. professor Carlos Frederico Hartt, e soube com vivo prazer que elle havia encontrado as mesmas lendas no Tapajós, julgando-as, entretanto, velhas tradições astronomicas da familia tupi, motivo por que elle tambem colligira algumas. Ainda não vi a collecção do illustre professor, sei, porém, que é em outro dialecto, o que tem o grande merito de offerecer algumas das mesmas historias em texto differente daquelle em que as encontrei, e de assim fixar, não só sua authenticidade, como seu character de generalidade.

O sr. professor Carlos Frederico Hartt publicou recentemente um folheto com o titulo: *The Amasoniam Tortoise mythes, mythos do jabuti no Amazonas.*

Apoiado na theoria chamada solar, elle interpreta alguns desses mythos, mostrando que elles são theorias astronomicas dos antigos selvagens americanos, onde o jabuti representa de sol, e o homem de lua. Dei ao sr. professor um resumo em portuguez das minhas lendas do jabuti, e eis, por suas proprias palavras, a interpretação que empresta a um dos mythos, á pagina 17 de seu folheto:

Dr. Couto de Magalhães gives me the following story, wick I will entitle—the Jabuti that cheated the man (segue o resumo do mytho). Terminando, acrescenta: — So that we have here, once more repetead, the story ot the race between the slowe tortoise or sun, and the swifth moon or man.

Não estou habilitado a acompanhar o illustre professor nestas investigações; não conheço os mythos zologicos dos Vedas sinão pela exposição que delles faz o sr. Angelo de Gubernatis.

Por esse motivo, eu me limitarei a encaral-os de baixo do ponto de vista linguistico e didactico. Ninguem ainda publicou estes mythos em original tupi, e, pois, creio que presto não pequeno serviço á philologia patria e á anthropologia, dando-os agora a lume, embora o meu trabalho não passe do de simples colleccionador.

III

Elementos para a historia do pensamento primitivo

Além do interesse que a seguinte collecção offerece como monumento linguistico, ella é o testemunho do que pensava a humanidade em certos assumptos, quando atravessava o periodo da idade de pedra, em que se acha ainda o nosso selvagem.

Si a collecção não houvesse sido feita em tempo como o presente, em que a lingua tupi ainda é commum no nosso povo, sobretudo na bacia do Amazonas, estas lendas haviam de despertar no futuro tanta discussão como a que despertaram os poemas de Homero, os Niebelungen, os poemas de Ossian, porque, si como poesia são incomparavelmente inferiores áquellas obras, debaixo do ponto de vista anthropologico são mais importantes, por serem os vestigios da litteratura espontanea de um povo antes que qualquer genero de convenção, interesse ou espirito de seita e partido, houvesse modificado as producções espontaneas do espirito humano.

E si é verdadeira a theoria de que o homem pensou da mesma fórma, qualquer que fosse a sua raça, enquanto esteve no periodo de barbarismo que termina com a fundição dos primeiros metaes, a historia do pensamento da raça americana, nesse periodo, não é só a de uma porção da humanidade: é a de toda a humanidade em periodo identico (19).

Não pôde haver a menor duvida para o brasileiro contemporaneo de que estas lendas formam o fundo das tradições dos indigenas, visto que constituem o actual fundo dos contos populares do interior; o povo não pôde ter outras tradições que não sejam as que

(19) Para evitar qualquer duvida no futuro, devo dizer que aqui mesmo no Rio de Janeiro ha diversas pessoas que conhecem a lingua, a saber: Sua Magestade o Imperador, que conhece o tupi da costa antigo; o sr. dr. Baptista Caetano, que conhece o guarani antigo e moderno; o sr. professor Carlos Frederico Hartt, que conhece o tupi antigo e fala o tupi do Amazonas; o sr. general Beaurepaire, que conhece o tupi da costa; deve haver outros. Existem aqui nos corpos da côrte nada menos de 40 a 50 praças que falam o tupi e, como são indigenas, todos sabem de cór algumas das lendas que figuram nesta collecção; temos talvez mais de cem, entre marinheiros e soldados, que falam tupi ou guarani.

recebe da Europa, as que lhe vieram da Africa ou as que lhe vieram dos indigenas. Ora as lendas em questão não são africanas nem européas, pois os animaes que nellas figuram são sul-americanos, assim como americanas são as arvores, as circumstancias, os habitos e costumes que ahí se descrevem, com tão admiravel singularidade e propriedade.

Em materia de contos populares, é essa talvez a mais rica mina que, logo abaixo do mytho, se pôde explorar para escrever a historia do pensamento primitivo da humanidade: não ha talvez, no mundo inteiro, paiz que offereça melhor oportunidade para se colherem tão grandes riquezas, como o Brasil, justamente porque, assim como aqui, no immenso cadinho de nossa patria, se fundem actualmente os sangues dos grandes troncos branco, negro, amarello e vermelho, assim tambem se fundem as tradições e crenças primitivas, o pensamento espontaneo de todos esses troncos. Ah! Que immenso e rico museu não temos aqui nos quartéis do nosso exercito, onde os soldados são mestiços vindos de todas as provincias! Que immenso museu vivo não possuímos para preparar a historia do pensamento primitivo da humanidade! Cumpre não desprezar essa mina riquissima que possuímos em nosso paiz, visto como, explorando-a e estudando-a, podemos concorrer para o mais bello monumento intellectual do seculo XIX, e que consiste, na opinião convencida do sr. Beaudry, em refazer a historia do pensamento espontaneo da humanidade, o qual se encontra hoje sómente em duas fórmãs: na do mytho e na do conto popular.

Cumpre, porém não confundir, estes dous vestígios antiquissimos do pensamento humano, e eu, para distinguil-os, peço permissão para transcrever as pala-

bras do autor, que ha pouco citei, as quaes vêm na introduccão á mythologia zoologica dos Vedas:

“Entre o conto popular e o mytho, existe apenas uma simples differença de epocha e dignidade. O mytho é resultado directo e primitivo da transformação dos elementos mythicos em fabulas. E’ a obra do espirito collectivo espontaneo, expressado pelos poetas. O conto popular é o ultimo eco, com as graduações que a transmissão lhe impoz.

Não é mais esta producção poetica na qual tomou parte a humanidade superior; mas, sim, um residuo, si nos podemos assim exprimir, refeito por pessoas mais simplicies, como as avós e as amas de leite.”

“Ainda assim, diz o sr. Renhold Koeller, o conto popular é tão importante ou talvez mais do que as inscrições cuneiformes, porque elle é, abaixo do mytho, o vestigio mais antigo do pensamento humano.”

Nesta collecção de mythos existe um que o sr. professor Hartt, em sua obra *Notes on the Tupi language*, diz que foi encontrado identico na Africa e em Sião, e que dessa proveniencia figura já nas collecções mythologicas. Eis aqui suas palavras: *I have, for instance, found among the Indians of the Amazonas a story of a tortoyse that outran a deer by posting its relations at short distance apart along the rod, over wich the race was to be run — a fable found also in Africa and Siam!*

Veja-se por ahi a grande luz, quantas paginas da primitiva historia do pensamento da humanidade, que se julgavam irremissivelmente sepultadas no abysmo insondavel dos periodos prehistoricos, não poderão ser reconstituídas neste seculo, graças á memoria rude mas fiel do nosso selvagem, que conserva tradições muito mais antigas talvez do que as dos Vedas.

São como fosseis que se vão desenterrando, e, assim como aquelles nos deram a historia do nosso planeta muitos milhões de annos antes do homem, assim estes nos reconstituirão a historia das gerações que se sepultaram no passado, antes que dellas pudesse haver noticia por falta da escripta.

Como disse acima, colligi tambem essa lenda do jabuti que venceu o veado na carreira; tenho-a em dous dialectos, ambos diversos dos em que a colligiu o sr. professor Hartt; ouvi-a desde pequeno nos contos populares de Minas e vou publical-a em dialecto do rio Negro.

E' redigida com a mesma singeleza das outras e com perfeito conhecimento dos habitos e localidades frequentadas pelos animaes que nella figuraram, como o leitor verificará ao examinal-a.

IV

As lendas encaradas como methodo de educação intellectual

Na collecção que se segue, além do sentido symbolico que as leudas possam ter, assumpto esse que não trato de investigar, porque me faltam ainda estudos de comparação, é muito claro o pensamento de educar a intelligencia do selvagem por meio da fabula ou parabola, methodo geralmente seguido por todos os povos primitivos.

A collecção das lendas do jabuti, que não sei ainda si é completa, compõe-se de dez pequenos episodios.

Todos elles foram imaginados com o fim de fazer entrar no pensamento do selvagem a crença na supremacia da intelligencia sobre a força physica.

Cada um dos episodios é o desenvolvimento ou desse pensamento geral, ou de algum que lhe seja subordinado.

Com a leitura da collecção o leitor verá isso claramente; sem querer antecipar o juizo do leitor, direi geralmente que:

Como é sabido, o jabuti não tem força; á custa de paciencia, elle vence e consegue matar a anta na primeira lenda: a maxima, pois, que o bardo selvagem quiz com ella plantar em seu povo foi esta: a constancia vale mais que a força.

Como é sabido tambem, o jabuti é dos animaes de nossa fauna o mais vagaroso; os proprios tupís têm este proloquio: *Ipucûi aúti maiaué*, vagaroso como um jabuti; entretanto, no terceiro episodio, o jabuti, á custa de astucia, vence o veado na carreira; quizeram, pois, ensinar, mesmo pelo contraste, entre a vagareza do jabuti e a celeridade do veado, que a astucia e a manha podem mais do que outros elementos para vencer um adversario.

No quinto episodio, a onça quer comer o jabuti; elle consegue mata-la, ainda por astucia. E' o desenvolvimento do mesmo pensamento, isto é, a intelligencia e a habilidade valem mais do que a força e a valentia.

No nono episodio, o jabuti é apanhado pelo homem, que o prende dentro de uma caixa, ou de um patuá, como diz a lenda; preso, elle ouve dentro da caixa o homem ordenar aos filhos que não se esqueçam de pôr agua ao fogo para tirar o casco ao jabuti, que devia figurar na ceia. Elle não perde o sangue frio; tão depressa o homem sai de casa, elle, para excitar a curiosidade das crianças, filhos dos homem, põe-se a cantar: os meninos aproximam-se; elle cala-se; os meninos pedem-lhe que cante mais um pouco para

elles ouvirem; elle lhes responde — “oh! si vocês estão admirados de me verem cantar, o que não seria si me vissem dansar no meio da casa?”

Era muito natural que os meninos abrissem a caixa; que crianças haveria tão pouco curiosas que quizessem deixar de ver o jabuti dansar? Ha nisto uma força de verosimilhança cuja belleza não seria excedida por Lafontaine. Abrem a caixa, e elle escapa-se.

Esta lenda ensina que não ha difficuldade na vida, por maior que seja, de que o homem se não possa tirar com sangue frio, intelligencia e aproveitando-se das circumstancias.

O que principalmente distingue um povo barbaro é a crença de que a força physica vale mais do que a força intellectual.

Napoleão I, por exemplo, refere que os arabes no Egypto muito custaram a acreditar que fosse elle o chefe do exercito, por ser um dos genkraes de mais mesquinha apparencia physica.

Ensinar a um povo barbaro que não é a força physica que predomina, e sim a força intellectual, equivale a infundir-lhe o desejo de cultivar e augmentar sua intelligencia.

Cada vez que reflecto na singularidade do poeta indigena de escolher o prudente e tardo jabuti para vencer os mais adeantados animaes de nossa fauna, fica-me evidente que o fim dessas lendas era altamente civilizador, embora a moral nellas ensinada divirja em muitos pontos da moral christã.

Não será evidente, por exemplo, que a concepção apparentemente singular de fazer um jabuti apostar uma carreira com o veado, é muito engenhosa para gravar em cabeças rudes esta maxima: que a intelligencia e a prudencia são mais importantes na lucta da vida do que as forças e as vantagens physicas?

Qual seria o selvagem que, depois de comprehender, á vista da lenda, que um jabuti pôde por astucia alcançar victoria apostando uma carreira com o veado, qual seria o selvagem, perguntamos, que não ficaria antevendo a superioridade da intelligencia sobre a materia?

V

Sentido symbolico

Já citei a opinião do sr. Hartt relativa ao sentido symbolico de uma das lendas: a do jabuti e o homem.

A theoria, que prevalece hoje, entre os que estudam anthropologia e linguistica, é a de que todas as lendas são a descripção symbolica dos diversos phenomenos meteorologicos que occorrem com o sol e outros astros.

Inhabilitado, como por ora me reconheço, para entrar nessa investigação, contudo me parece que a theoria está confirmada, não só na lenda citada pelo sr. Hartt, mas tambem em todas, ou em quasi todas as outras.

E' assim que a primeira lenda, explicada pelo systema solar, me parece offerecer no jabuti o symbolo do sol, e na anta o symbolo do planeta Venus.

Na primeira parte do mytho o jabuti é enterrado pela anta. A explicação parecq natural, desde que, como é sabido, em certa quadra do anno, Venus apparece justamente quando o sol se esconde no occidente.

Chegado o tempo do inverno, o jabuti sai, e, no encalço da anta, vai successivamente encontrando-se com diversos rastos, mas chega sempre depois que a anta tem passado.

Assim acontece realmente com o sol e Venus: esta apparece de manhã, mas apenas o sol fulgura, ella desaparece.

O jabuti mata finalmente a anta.

Isto é, pelo facto de estar a orbita do planeta entre nós e o sol, ha uma quadra no anno em que elle não apparece mais de madrugada, para só apparecer de tarde. O primeiro enterro do jabuti é a primeira conjuncção, aquella em que o sol se some no occidente para deixar Venus luzir. A morte da anta pelo jabuti é a segunda conjuncção, aquella em que Venus desaparece para deixar luzir o sol. Quer debaixo do ponto de vista da theoria solar, quer como ensinamento didactico, quer como elemento linguistico, estes mythos originaes são, a meu ver, de inestimavel valor.

VI

As lendas encaradas como elemento linguistico

Si estas fabulas são curiosas como especimens de methodos de educação primitiva, e como elemento para julgar-se de uma civilisação que pouco a pouco se vai apagando deante da nossa, como elemento philologico são de um valor inestimavel.

Seria impossivel julgar da lingua de Virgilio e Cicero pelos escriptos em latim dos padres da Édade Média.

Muito mais difficil ainda seria julgar da lingua tupi pelos textos escriptos pela maior parte dos jesuitas, apesar do muito que elles sabem.

Ha uma infinidade de delicadezas que se percebem em frente de um texto original, mas que são inimitaveis pelo estrangeiro.

Nestas mesmas lendas, de principio a fim, existem coisas que jámais poderiam ter sido escriptas por um homem que não houvesse bebido a lingua com o leite materno.

Uma das coisas nimiamente curiosas, e que indicam a differença das duas raças, e que jámais podiam haver sido inventadas por quem lhe não pertencesse, são as sentenças.

Nos povos que adoptaram o christianismo, por exemplo, quando, ao homem que persiste em uma resolução desesperada, se observa alguma coisa, elle responde: que leve tudo o diabo! Na primeira das lendas nós vemos que a phrase correspondente a esta, entre os tupis, era a seguinte: o fogo dizem devora tudo! — *tatta, pahá oçapi opãin rupi!*

Outro exemplo: — quando entre nós se objecta a um homem que elle se expõe a uma morte provavel, e que este homem quer indicar a sua resignação, nós, povos aryanos, dizemos: não estou no mundo para semente. A phrase correspondente no tupi, para este caso, nós a encontramos ainda na primeira lenda, onde o jabuti, ameaçado, pelo rasto, de ser uma segunda vez enterrado pela anta, lhe responde: — eu não estou neste mundo para ser pedra — *Ixé intimahã xa ikó ce ára uirpe ita arãma.*

Pelo lado dos annexins populares, dessas maximas que constituem por assim dizer toda a philosophia practica de um povo, impossivel seria conhecê-los no tupi a não serem os textos originaes de suas lendas. Foi por meio de uma dellas que fiquei sabendo que muitos dos dictados populares do Brasil nos vieram do tupi.

Entre outros citarei o seguinte, que é muito vulgar em todo o Brasil: quando se quer dizer que é muito difficil illudir e enganar um homem experiente, diz-

se no interior: macaco velho não mette a mão na cubuca. E' um annexim tupi; eu o encontrei até rimado, e diz assim: *macáca tuiué inti onumdéo i pó cuiambúca opé*, annexim que é, *verbum ad verbum*, o mesmo de que nos servimos em portuguez.

Quanto ao estylo das lendas, ha ahi alguma coisa de tão singelo e infantil que é impossivel lel-as sem reconhecer que ha nisso verdadeira poesia selvagem.

Oitava Parte

Lendas Tupis

I

Como a noite appareceu

No principio não havia noite — dia sómente havia em todo tempo. A noite estava adormecida no fundo das aguas. Não havia animaes; todas as coisas falavam.

A filha da Cobra Grande — contam — casara-se com um moço.

Esse moço tinha tres famulos fieis. Um dia, elle chamou os tres famulos e disse-lhes: — ide passear, porque minha mulher não quer dormir commigo.

Os famulos foram-se, e então elle chamou sua mulher para dormir com elle. A filha da Cobra Grande respondeu-lhe:

— Ainda não é noite.

O moço disse-lhe:

— Não ha noite; sómente ha dia.

A moça falou:

— Meu pae tem noite. Si queres dormir commigo, manda buscal-a lá, pelo grande rio.

O moço chamou os tres famulos; a moça mandou-os á casa de seu pae, para trazerem um carço de tucumã.

Os famulos foram, chegaram á casa da Cobra Grande, esta lhes entregou um caroço de tucumã muito bem fechado e disse-lhes:

— Aqui está; leve-o. Eia! Não o abraes, sinão todas as coisas se perderão.

Os famulos foram-se, e estavam ouvindo barulho dentro do côco de tucumã, assim: tem, ten, ten... xi... (20) Era o barulho dos grillos e dos sapinhos que cantam de noite.

Quando já estavam longe, um dos famulos disse a seus companheiros: — Vamos ver que barulho será este?

O piloto disse: — Não; do contrario nos perderemos. Vamos embora, eia, remae!

Elles foram-se e continuaram a ouvir aquelle barulho dentro do côco de tucumã, e não sabiam que barulho era.

Quando já estavam muito longe, ajuntaram-se no meio da canôa, accenderam fogo, derreteram o breu que fechava o côco e abriram-no. De repente tudo escureceu.

O piloto então disse: — Nós estamos perdidos; e a moça, em sua casa, já sabe que nós abrimos o côco de tucumã!

Elles seguiram viagem.

A moça, em sua casa, disse então a seu marido:

— Elles soltaram a noite; vamos esperar a manhã.

Então todas as coisas que estavam espalhadas pelo bosque se transformaram em animaes e passaros.

(20) Quando os selvagens narram esta parte, imitam o zumbido dos insectos que cantam á noite,

As coisas que estavam espalhadas pelo rio se transformaram em patos e em peixes. Do paneiro gerou-se a onça; o pescador e sua canôa se transformaram em pato; de sua cabeça nasceram a cabeça e o bico do pato; da canôa, o corpo do pato; dos remos, as pernas do pato.

A filha da Cobra Grande, quando viu a estrella d'alva, disse a seu marido:

— A madrugada vem rompendo. Vou dividir o dia da noite.

Então ella enrolou um fio, e disse-lhe: — Tu serás *cujubin*. Assim ella fez o *cujubin*; pintou a cabeça do *cujubin* de branco, com tabatinga; pintou-lhe as pernas de vermelho com urucú, e, então, disse-lhe: — Cantarás para todo sempre quando a manhã vier raiando.

Ella enrolou o fio, sacudiu cinza em riba delle, e disse; tu serás *inambú*, para cantar nos diversos tempos da noite e de madrugada.

De então para cá todos os passaros cantaram em seus tempos, e de madrugada, para alegrar o principio do dia.

Quando os tres fannulos chegaram, o moço disse-lhes: — Não fostes fieis — abristes o caroço de tucumã, soltastes a noite e todas as coisas se perderam, e vós tambem, que vos metamorphoseastes em macacos, andareis para todo sempre pelos galhos dos paus.

(A bocca preta e a risca amarella que elles têm no braço dizem que são ainda o signal do breu que fechava o caroço de tucumã e que escorreu sobre elles quando o derreteram).

NOTA — Esta lenda é provavelmente um fragmento do *Genesis* dos antigos selvagens sul-americanos. E' talvez o éco degradado e corrompido das crenças que elles tinham de

como se formou essa ordem de coisas no meio da qual nós vivemos e, despida das fórmulas grosseiras com que provavelmente a vestiram as avós e as amas de leite, ella mostra que por toda parte o homem se propoz resolver este problema — de onde nós viemos? Aqui, como nos *Vedas*, como no *Genesis*, a questão é no fundo resolvida pela mesma fórmula, isto é: no principio todos eram felizes; uma desobediencia, num episodio de amor, uma fruta prohibida, trouxe a degradação. A lenda é, em resumo, a seguinte: no principio, não havia distincção entre animaes, o homem e as plantas: tudo falava. Tambem não havia trevas. Tendo a filha da Cobra Grande se casado, não quiz cohabitar com o seu marido enquanto não houvesse noite sobre o mundo, assim como havia no fundo das aguas. O marido mandou buscar a noite, que lhe foi remettida encerrada dentro de um caroço de tucumã, bem fechado, com prohibição expressa aos conductores de o abrirem, pena de perderem a si e a seus descendentes e a todas as coisas. A principio, resistem á tentação; mas depois a curiosidade de saber o que havia dentro da fruta os fez violar a prohibição, e assim se perderam. Substituindo a fruta de tucumã pela arvore prohibida, a curiosidade de saber pela tentação do espirito maligno, parece-me haver no fundo do episodio tanta semelhança com o pensamento asiatico, que vacillo e pergunto si não será um eco degradado e transformado desse pensamento?

As Lendas do Jabuti

I

O jabuti e a anta do matto

ARGUMENTO — Neste primeiro episodio, a anta abusando do direito da força, pretende expellir o jabuti de baixo do taperebaseiro, onde este colbia o seu sustento; e como elle se oppuzesse a isso, allegando que a fructeira era sua, a anta o pisa e o enterra no barro, onde elle permanece até que, com as outras chuvas que amollecera a terra, pôde sahir e, seguindo pelo rasto no encalço da anta, vingou-se della, matando-a.

Parece que a maxima que o primitivo bardo indigena quiz implantar na intelligencia de seus compatriotas selvagens foi esta: a força do direito vale mais do que o direito da força.

Apesar da extrema simplicidade com que a lenda é redigida, revela tal conhecimento de circumstancias peculiares aos individuos que nella tomam parte, que seria muito difficil a qualquer pessoa, que não o indigena, compô-la. E isso porque: a fruta do taperebá é o sustento favorito de antas e jabutis e amadurece no principio da sêcca, de modo que si o jabuti foi atolado no barro quando colhia essas frutas, e si só sahiu com as futuras chuvas, segue-se que foi atolado em maio mais ou menos, e que só sahiu em novembro: é justamente durante esses mezes que os jabutis hibernam. Quando elle encontra a anta é em um hraço do rio pequeno — *paraná-mirim*; todos os caçadores sabem que este animal prefere, na verdade, os canaes estreitos para residir em suas margens. Estas e outras circumstancias, narradas com tanta precisão, que era possivel fixar epocha para cada um dos pequenos factos a que a narração allude, indicam a producção de uma intelligencia simples, é verdade, mas perfeitamente informada e conhecedora do scenario em que se passa o pequeno episodio ahí descripto.

O jabuti é gente boa, não é gente má. Estava embaixo do taperebá ajuntando sua comida. A anta do matto chegou ahi, disse a elle: "Retira-te, retira-te daqui." O jabuti respondeu a ella: eu daqui não me retiro, porque estou debaixo da minha arvore de fruta. — "Retire-se jabuti, sinão eu piso você". — "Pise para ver si você é macho". A anta Jurupari (21) pisou o coitado do jabuti. A anta foi-se embora. O jabuti disse assim: Deixe estar, Jurupari; quando for o tempo da chuva, eu vou em seu encalço até eu encontrar você. Eu darei a você o trôco de me enterrar, eu. Chegou o tempo da chuva para o jabuti tirar. O jabuti sahiu, foi embora atraz do Jurupari grande. Encontrou-se com o rasto da anta. O jabuti perguntou a elle: "Quanto tempo já seu senhor deixou você?" O rasto respondeu: "Ha muito já me deixou." O jabuti sahiu dalli uma lua (uma vez); depois, encontrou-se com outro rasto. O jabuti perguntou: "Seu senhor ainda está longe," O rasto respondeu: "Quando você andar dous dias, encontrar-se-á com elle. O jabuti falou a elle: "Eu estou aborrecido de procurar; pôde ser que ella fosse de uma vez". O rasto perguntou: "Por que razão que você agora procura tanto ella?" O jabuti respondeu: "Para nenhuma coisa (para nada). Eu quero conversar com ella". O rasto falou: "Então você vá ao rio pequeno; lá achará meu pae grande". O jabuti falou assim: "Então eu vou ainda". Elle chegou ao rio pequeno; assim perguntou: "Rio, que é do seu senhor?" O rio respondeu: "Não sei". O jabuti falou ao rio: "Por que razão é que você fala a mim bem assim?" O rio respondeu: "Eu falo a você isto bem assim, porque eu soube o que meu pae fez

(21) Jurupari é o espirito que entre os selvagens corresponde mais ou menos ao nosso demonio judaico, sem ser tão perverso como este.

a você". O jabuti falou: "Deixe estar; eu hei de achar *elle*. Então agora, rio, me vou de você. Quando avistar *eu*, estarei com o cadaver de seu pae". O rio respondeu: "Não bula com meu pae; deixe *elle* dormir". O jabuti falou: "Agora, certo, me alegre hem; rio, me vou ainda". O rio respondeu: "Ah, jabuti, pôde ser que você queira enterrar segunda vez!" O jabuti falou: "Não estou no mundo para pedra; agora vou vê si é mais valente do que eu; adeus, rio me vou ainda". O jabuti foi-se embora. Sobre a margem do pequeno rio encontrou a anta. O jabuti falou a esta assim: "Eu encontrei você ou não? Agora você verá commigo. Eu, dizem, sou macho." Pulou adeante nos escrotos da anta. Então falou: "O fogo, dizem, devora tudo" (22). O jabuti pulou com valentia sobre os escrotos da anta. A anta assustou-se, acordou. A anta assim falou: "Pelo bom Tupá, jabuti, deixe meu escroto". O jabuti respondeu: "Eu não deixo, porque quero vê a sua valentia." A anta falou: "Então, estou me indo". A anta levantou-se, correu sobre o rio pequeno; no fim de dois dias, a anta morreu. O jabuti então falou: "Eu matei você ou não? Agora eu vou procurar meus parentes para comcrem você".

II

O jabuti e a onça

NOTA. — Neste segundo episodio, parece que a maxima cusinada é a seguinte: quando o poderoso faz partilha com o pequeno, este é quasi sempre o prejudicado. Ao leitor não escapará a semelhança que ha entre esta e a fabula grega da partilha do leão com os seus companheiros de caça.

(22) Em vez desta phrase popular: *que leve tudo o diabo*, os indigenas dizem: *o fogo devora tudo*.

O jabuti gritou: — “Meus parentes, meus parentes, venham!”

A onça ouviu, foi para lá e perguntou: “Que estás gritando, jabuti?”

O jabuti respondeu: “Eu estou chamando meus parentes, para comerem a minha caça grande, a anta.”

A onça disse: “Tu queres que eu parta a anta para você?”

O jabuti disse: “Eu quero; tu separas uma banda para ti, outra para mim”.

A onça disse: “Então vae tirar lenha”.

Enquanto o jabuti foi, a onça carregou a caça delle e fugiu.

Quando o jabuti chegou, encontrou apenas fezes; ralhou com a onça e disse: “Deixa estar! Algum dia eu me encontrarei contigo!”

III

O jabuti e o veado

NOTA. — Deve faltar aqui alguma coisa, porque, tendo a onça, na lenda anterior, carregado a anta, no presente episodio se vê que o jabuti já a tinha rehavido.

O mytho é, em resumo, o seguinte: tendo o veado apostado uma carreira com o jabuti, este espalhou ao longo do caminho outros jabutis, e elle mesmo se foi collocar na raia, de modo que, quando corriam e o veado chamava pelo jabuti, sempre um dos jabutis, postados no caminho, respondia adiante.

A maxima desenvolvida neste episodio é a seguinte: a astucia e a intelligencia valem mais que a força; ensinar esta maxima, por meio de um episodio em que o jabuti, o mais vagaroso dos animaes, vence o veado na corrida, não será muito christão, mas devia gravar indelevelmente essa verdade na intelligencia do selvagem.

O pequeno jabuti foi procurar seus parentes e encontrou-se com o veado. O veado perguntou a elle: "Para onde que tu vaes?" O jabuti respondeu: "Eu vou chamar meus parentes para virem procurar minha caçada grande, a anta". O veado assim falou: "Então tu mataste a anta?! Vae; chama toda tua gente. Quanto a mim, eu fico aqui; eu quero olhar para elles." O jabuti assim falou: "Então eu não vou mais; daqui mesmo eu volto; eu espero que a anta apodreça, para tirar seu osso para minha gaita. Está bom, veado; eu vou já". O veado assim falou: "Tu mataste a anta; agora eu quero experimentar correr contigo". O jabuti respondeu: "Então me espera aqui: eu vou ver por onde eu hei de correr". O veado falou: "Quando tu correres por outro lado, e quando eu gritar, tu respondas". O jabuti falou: "Me vou ainda." O veado falou a elle: "Agora, vaes demorar-te... Eu quero ver tua valentia". O jabuti assim falou: "Espera um pouco ainda; deixa-me chegar á outra banda". Elle chegou alli, chamou todos os seus parentes. Elle emendou todos pela margem do rio pequeno, para responderem ao veado tolo. Então assim falou: "Veado, tu já estás prompto?" O veado respondeu: "Eu já estou prompto". O jabuti perguntou: "Quem é que corre adiante?" O veado riu-se e disse: "Tu vaes adiante, miseravel jabuti".

O jabuti não correu; enganou o veado e foi ficar no fim.

O veado estava tranquillo, por fiar-se nas suas pernas.

O parente do jabuti gritou pelo veado. O veado respondeu para traz. Assim o veado falou: "Eis-me que vou, tartaruga do matto!" O veado correu, correu, correu, depois gritou: "Jabuti!" O parente do jabuti respondeu sempre adiante. O veado disse: "Eis-

me que vou, ó macho!" O veado correu, correu, correu, e gritou: "Jabuti!" O jabuti respondeu sempre adeante. O veado disse: "Eu ainda vou beber agua". Ahi mesmo o veado se calou. O jabuti gritou, gritou, gritou... Ninguem respondeu a elle. Então disse: Aquelle macho pôde ser que já morreu; deixa que eu vá ver a elle ainda.

O jabuti disse assim para seus companheiros: "Eu vou devagarinho vê-lo".

Quando o jabuti sahiu na margem do rio, disse: "Nem siquer eu suci". Então chamou pelo veado: "Veado!" O veado nem nada lhe respondeu.

Os companheiros do jabuti, quando olharam para o veado, disseram: "Em verdade, já está morto".

O jabuti disse: "Vamos nós tirar o seu osso".

Os outros perguntaram: "Para que é que tu o queres?"

O jabuti respondeu: "Para eu assoprar nelle em todo tempo".

"Agora eu me vou embora daqui. Até algum dia".

IV

O jabuti encontra-se com macacos

O jabutizinbo andou, andou, andou pelo espaço de dois dias e encontrou-se com macacos, que estavam sobre uma arvore de fruta. E disse ao macaco: "Macaco, jogue alguma fruta para eu comer". O macaco respondeu: "Suba; porventura você não é macho?" O jabuti disse: "Eu sou macho na verdade; eu não quero subir, por estar cansado". O macaco disse: "Sómente o que posso fazer a você é ir buscar você dahi para

aqui". O jabuti disse: "Então venha me buscar". O macaco desceu, carregou o jabuti para cima; lá o deixou. O jabuti permaneceu ahi dois dias, por não poder descer.

NOTA. — Talvez falte tambem alguma coisa neste episodio, porque se não comprehende bem qual a razão deste encontro do jabuti com os macacos.

V

O jabuti e de novo a onça

NOTA. — Posto em cima da arvore, de onde jabutis não podem descer, e apparecendo alli a onça com fome, a situação do jabuti era critica. A onça disse-lhe que descesse; elle comprehendeu que, si recusasse, a onça subia e o agarrava lá; por isso, pediu á onça que o aparasse com a bocca, o que ella fez de boa vontade, pois era o meio prompto de comer o jabuti; em vez porém, de saltar-lhe na bocca, elle lhe saltou no focinho e assim a matou.

Um jabuti grande pôde pesar até quatro kilos e cahindo do galbo de uma arvore, digamos de cinco metros de altura, podia sem duvida matar a onça. Neste episodio, como em outros, o pensamento parece ser o seguinte: a intelligencia unida á ousadia vence situações que parecem desesperadas.

A onça appareceu por alli. A onça olhou para cima, viu o coitado do jabuti e disse assim: "O jabuti, por onde tu subiste?" O jabuti respondeu: "Por esta arvore de fruta". A onça, com fome, replicou: "Desce!" O jabuti assim falou: "Apara-me lá; abre a tua bocca, para que eu não caia no chão". O jabuti pulou e foi de encontro ao focinho da onça; morreu a diaba. O jabuti esperou até depois de apodrecer, e tirou sua fruta. Então o jabuti se foi, tocava sua fruta e assim

cantava: "A minha fruta é o osso da onça: ih! ih!" (23)

VI

O jabuti e outra onça

NOTA. — O pensamento desta lenda é o mesmo da antecedente. Não escapará ao leitor a firmeza com que o jabuti altera a canção, que injuriava a onça, até que viu um buraco junto ao qual a podia cantar impunemente.

Não estará ahí contido o pensamento seguinte: — quando quizeres injuriar teu inimigo, vê primeiro si estás em situação em que elle te não possa fazer mal?"

Outra onça ouviu e veio ao jabuti. Perguntou a elle: "Como é que tu tocas bem tua fruta?" O jabuti respondeu: "Eu toco minha fruta assim: "A minha fruta é o osso do veado, ih! ih!" A onça disse: "A modo que não foi assim que eu ouvi você tocar." O jabuti respondeu: "Afasta-te daqui um pouco; de longe escutarás mais bonito." O jabuti procurou um buraco, poz-se na sua porta e tocou sua fruta; "a minha fruta é o osso da onça, ih! ih!" A onça, quando ouviu, correu para agarrar *elle*. O jabuti metteu-se pelo buraco do chão. A onça metteu a mão della, agarrou apenas a perna delle. O jabuti deu uma risada e disse: "Pensou que agarrou minha perna e apenas agar-

(23) Tirar o osso da canella do inimigo para com elle fazer uma fruta, era entre os selvagens um dever de todo guerreiro leal e valente. Aquelles que quizerem ver o que eram essas frutas ou *memins* encontrarão numerosas no Museu Nacional, feitas de canellas de onça, e julgo que tambem de canellas humanas. Comprehendem-se, á vista disso, o prazer e o orgulho com que o jabuti tocaria em um *memin* feito de canella de onça, pois equivalia isso a celebrar sua victoria sobre um animal muito mais forte que elle.

rou a raiz de pau!" A onça disse assim: "Deixe estar". Largou a perna do jabuti. O jabuti riu-se segunda vez e disse: "Porém era mesmo minha perna". A onça, grande tola, esperou até morrer.

VII

O jabuti e a raposa

NOTA — O ensino contido nesta lenda é o mesmo da fabula grega "A raposa e o corvo", dando-se até a coincidência de, tanto nella como na fabula de Phedro, ser o lisonjeiro personificado pela raposa. "Ninguem deve fazer a outrem aquillo que elle pede depois de lisonjear, porque se expõe a ser logrado". A maxima é assim desenvolvida:

O jabuti recusou-se a emprestar sua fruta á raposa: esta lhe pediu então que tocasse; o jabuti tocou coisa muito sem graça, que, entretanto, deu motivo á raposa para se admirar do quanto elle, jabuti, era formoso tocando o instrumento. O jabuti, depois dessa lisonja, fez o que a principio recusava, isto é, emprestou a fruta, e a raposa fugiu com ella.

A segunda parte da lenda é o desenvolvimento daquella outra maxima, que, como já notei atraz, parece que preocupava sobretudo os mestres selvagens, isto é: a intelligencia tudo vence. O jabuti, apesar de ser um animal vagarosissimo, consegue, por uma espirituosa astucia, re-haver a fruta roubada pela raposa.

A segunda parte da lenda é chocante para os nossos habitos: os que já leram as comedias de Aristophanes verão que o indigena ficou muito áquem do poeta grego em materia de liberdade de scena.

Dizem que o jabuti tinha uma fruta. Um dia, quando estava tocando sua fruta, dizem que a raposa foi ouvir e disse ao jabuti: "Empresta-me tua fruta?" O jabuti respondeu: Eu, não, para fazeres fugir a minha fruta!" A raposa disse: "Então, toque, para nós

ouvirmos tua fruta". O jabuti tocou a sua fruta assim: *fin, fin, fin, fin, culo, fin, fin*. A raposa disse: "Como tu és formosissimo com tua fruta, jabuti! Emprста um pouco a mim". O jabuti disse: "Toma! Agora não leves minha fruta; si correres, eu atiro esta cêra na tua costa". A raposa tomou a fruta do jabuti e tocou, experimentou dansar, achou muitissimo bonito, correu com a fruta. O jabuti correu atraz: mas não correu; dizem que estava volta voltando no mesmo lugar. Então disse: "Deixa estar, raposa! Daqui a pouco eu te apanharei." O jabuti foi pelo bosque, chegou á margem do rio, catou madeira para fazer ponte, para atravessar por cima; chegou a outra margem, trepou, catou arvore de mel, tirou mel de pau, voltou para traz, chegou ao caminho da raposa, afinçou sua cabeça no chão, pegou o mel de pau, ungiu... Dahi a pouco a raposa chegou alli e olhou para aquella agua. Lustrosa e bonita que era aquella agua. A raposa disse: "Ih!... o que será isto?" Depois enfiou seu dedo, lambeu e disse: — hi... i... i... isto é mel!" Outra raposa observou: "Que! mel aquillo? Qual! Do jabuti é... aquillo, como então?" A outra respondeu: "Que de jabuti... isso! Isso é mel, como então?" Estava muito sedenta, introduziu nelle sua lingua. O jabuti apertou seu... A raposa gritou: "Deixa a minha lingua, ó jabuti!" A outra disse: "O que eu te disse? Eu disse a ti que isso era... de jabuti; tu disseste: isto é mel, como então?" O jabuti disse então: "Ham! ham! o que eu disse a ti? Cadê, que eu não te apanhei? Tu, dizem, és muitissimo esperta, raposa! Que é da minha fruta?" A raposa respondeu: "Eu não a tenho, jabuti." O jahuti disse: "Tu tens, como então? Traze, traze já, sinão eu aperto muitissimo." A raposa já entregou sua fruta,

VIII

O jabuti e a raposa

NOTA — O jabuti e a raposa apostam para ver quem resiste mais tempo á fome. Sendo o jabuti um animal que hiberna, pôde supportar a experiencia por dous annos e della sahir com vida. Outro tanto não aconteceu á raposa, que, não tendo a mesma natureza do jabuti, morreu em meio da experiencia.

Parece que a parabolá quiz ensinar que, pelo facto de um homem fazer uma coisa, não se segue que todos a possam fazer, e que, antes deprehendel-a, devemos primeiro consultar si a natureza nos dotou das qualidades necessarias para a sua realisação. Este mesmo pensamento é desenvolvido em uma serie de lendas que adeante publicamos com o titulo de "Casamento da filha da raposa", sendo de notar que, tanto nesta, como naquellas, a raposa é a victima.

Entre os nossos indigenas, como entre os gregos e romanos, a esperteza da raposa é frequentemente exposta ao ridiculo e figurada como nociva á mesma raposa.

O jabuti entrou no buraco do chão, assoprou sua frauta e estava dansando: fin, fin, fin, culo, fon, fin, fin, culo, fon, fin, culo, fon, fin, culo, fon, fin, te tein! te tein! tein! (24)

A raposa veiu chamar o jabuti: "O' jabuti!" O jabuti respondeu: "U!" A raposa disse: "Vamos experimentar nossa valentia?" O jabuti respondeu: "Vamos, raposa; quem vai adeante?" A raposa disse: "Tu, jabuti". "Está bom, raposa; quantos annos serão, raposa?" A raposa respondeu: "Dous annos". Então, a raposa fechou o jabuti no buraco do chão. Depois que acabou de fechar, disse: "Adeus, jabuti, me vou

(24) Quando elles narram a lenda, cantam, nesta parte, a musica attribuida ao jabuti.

embora". De anno em anno vinha falar com o jabuti; chegava á porta do buraco do chão e chamava o jabuti: "O' jabuti!" O jabuti respondia: "O' raposa já estarão amarellas as frutas do taperebá?" A raposa respondia: "Ainda não, jabuti; agora os taperebaseiros estão apenas com suas flôres adeus, jabuti; me vou embora ainda". Dahi, quando chegou o tempo para o jabuti sahir, a raposa veiu, chegou á porta do buraco do chão e chamou. O jabuti perguntou: "Já estão amarellas as frutas do taperebá?" Aquella respondeu: "Agora, sim, jabuti; agora estão na verdade; agora, sim, em baixo da arvore está bem grosso dellas." O jabuti sahiu e disse: "Entre, raposa". A raposa perguntou: "Quantos annos serão, jabuti?" O jabuti respondeu: "Quatro annos, raposa". O jabuti metteu a raposa no buraco do chão e foi-se embora. Um anno depois, o jabuti voltou para falar com a raposa; chegou á porta do buraco do chão e chamou: "O' raposa!" A raposa respondeu: "Já estarão amarellos os ananás, jabuti?" O jabuti respondeu: "Qual! Ainda não, raposa; agora elles apenas estão rossando. Eu vou embora; adeus, raposa." Dous annos depois, o jabuti voltou e chamou: "O' raposa!" Calada. O jabuti chamou segunda vez. Calada. Só as moscas sahiam do buraco. O jabuti abriu o buraco do chão e disse: "Este ladrão já morreu". O jabuti puxou para fóra. "Que foi que eu disse para você, ó raposa? Tu não eras macho para te experimentares commigo." O jabuti deixou-a ahi e foi-se embora.

IX

O jabuti e o homem

NOTA — A proposito desta lenda, eu disse na "Introdução" o seguinte, que repito para facilitar a analyse:

No nono episodio, o jabuti é apanhado pelo homem, que o prende dentro de uma caixa, ou de um *patuá*, como diz a lenda; preso, elle ouve dentro da caixa o homem ordenar aos filhos que não se esqueçam de pôr agua no fogo para tirar o casco ao jabuti, que devia figurar na ceia. Elle não perde o sangue frio; tão depressa o homem sai de casa, elle, para excitar a curiosidade das crianças, põe-se a cantar: os meninos aproximaram-se; elle cala-se: os meninos pedem-lhe que cante mais um pouco, para elles ouvirem; elle lhes responde: — oh! si vocês estão admirados de me verem cantar, que não seria si me vissem dansar no meio da casa?

Era muito natural que os meninos abrissem a caixa; que crianças haveria tão pouco curiosas, que quizessem deixar de ver o jabuti dansar? Ha nisto uma força de verosimilbança cuja belleza não seria excedida por Lafontaine. Abrem a caixa e elle escapa-se.

Esta lenda ensina que não ha passo na vida, por mais desesperado que seja, do qual não se possa sahir com sangue-frio, intelligencia e aproveitando-se das circumstancias.

O jabuti chegou ao covão; estava assoprando sua frauta.

A gente, que estava passando, ouvia. Um homem disse:

“Eu vou apanhar aquelle jabuti”. Chegou ao covão e chamou: “O’ jabuti!” O jabuti respondeu: “U!” O homem disse: “Venha, jabuti”. “Pois bem, aqui estou, eu vou”. O jabuti sahio, o homem apanhou-o e levou-o para casa. Quando chegou á casa, trançou o jabuti dentro da caixa.

Sendo manhã, o homem disse aos meninos: “Agora não soltem vocês o jabuti”. Foi-se para a roça. O jabuti, dentro da caixa estava tocando sua frauta. Os meninos ouvem, vêm escutar. O jabuti calou-se. Dahi, os meninos disseram: “Assopra, jabuti”. O jabuti respondeu: “Vocês acham muito bonito; como vocês não achariam bello, si vissem eu dansar?...” Os meninos abrem a caixa, para verem o jabuti dansar. O jabuti

dansa pelo quarto: tum! tum! tum! tum! tum! tum!
tum! tum! tein! Dahi o jabuti pediu aos meninos para ir urinar. Os meninos disseram a elle: “Vá jabuti; agora não fujas”. O jabuti sahiu para traz da casa, correu e escondeu-se no meio do cerrado. Então, os meninos disseram: O jabuti fugiu. Um delles disse: “Agora como ha de ser? Como é que havemos de falar a nosso pae, quando chegar? Vamos pintar uma pedra como a pinta do casco do jabuti. Sinão, quando elle chegar, nos baterá.” Assim mesmo elles fazem. De tarde chega o pae delles, que lhe diz: “Ponham a panella no fogo, para descascarmos o jabuti”. Elles disseram: “já está no fogo”. O pae poz a pedra pintada na panella, pensando ser ella o jabuti. Depois disse a elles: “Vocês tirem pratos, para nós comermos o jabuti”. Os meninos levaram-n’os. O pae tirou o jabuti da panella e quando o poz no prato, elle se quebrou. O pae disse aos meninos: “Vocês deixaram o jabuti fugir?” Elles disseram: “Não!” Quando elles falavam isso, o jabuti assoprou na sua fruta. O homem, quando ouviu, disse: “Eu vou apanhal-o de novo”. Foi e chamou: “O’ jabuti!” O jabuti respondeu: “U!” O homem foi procurar por baixo do cerrado e chamou: “Vem jabuti!” Elle chamava de uma banda, e o jabuti respondia atraz delle. O homem aborreceu-se, voltou, deixou-o.

X

O jabuti e o gigante

NOTA — A presente lenda é, como as antecedentes, destinada a ensinar ao selvagem a supremacia da força da intelligencia sobre a força physica, ensino que, como observei na “Introdução”, tendia a elevar o selvagem do estado de barbaria em que se achava ao de civilização.

Cumpra, porém, não esquecer que estamos deante de povos pagãos, cuja moral não é christã; portanto, não ha de estranhar si, para mostrar o ascendente da força intellectual sobre a physica, elles não escrupulisam em empregar a astucia e o engano como manifestações legitimas da intelligencia.

O jabuti, que não tem força physica, apostou com o gigante a ver quem arrastaria o outro. Cada um tomou a extremidade de uma corda; o jabuti devia puxar de dentro d'agua; o gigante de terra. Aproveitando-se desta circumstancia, o jabuti mergulhou e amarrou a corda na extremidade da cauda de uma baleia e, nadando para terra, por baixo d'agua, veiu esconder-se na margem, de onde presenciou a lucta, até que o gigante, reconhecendo que não podia vencer, deu parte de cansado; o jabuti mergulhou de novo e, desatando a corda, sahiu para terra e cantou victoria.

O jabuti chegou a um buraco de arvore; estava tocando sua fruta. Cahipora ouviu e disse: "Aquelle não é outro sinão o jabuti; eu vou apanhal-o." Chegou junto da porta do buraco da arvore. O jabuti tocou sua fruta: fin, fin, fin, culó, fon, fin. Cahipora chamou: "O' jabuti!" O jabuti respondeu "U!" "Vem, jabuti, vamos experimentar a nossa força. O jabuti retorquiu: "Nós vamos experimentar assim como tu quizeres". Cahipora foi ao matto, cortou cipó, trouxe o cipó á beirada do rio e disse ao jabuti: "Experimentemos, jabuti; tu n'agua, eu em terra". O jabuti disse: "Bom, Cahipora". O jabuti saltou n'agua com a corda, foi amarrar a corda na cauda da baleia. O jabuti voltou para terra e escondeu-se em baixo do cerrado. Cahipora puxou a corda; a baleia fez força e arrastou o Cahipora pelo pescoço até á agua. Cahipora fez força, porque queria por em terra a cauda da baleia. A baleia fez força e arrastou Cahipora pelo pescoço até á agua. O jabuti, em baixo do cerrado, via e estava rindo. Cahipora, quando já estava cansado, disse: "Basta, jabuti!" O jabuti riu-se, saltou n'agua e foi

desatar a corda da cauda da baleia. Cahipora puxou-o com a corda. O jabuti chegou á terra. Cahipora perguntou-lhe: "Tu estás cansado, jabuti?" O jabuti respondeu: "Não, que é de que eu suei?" Cahipora disse: "Agora, certo, jabuti, eu sei que tu és macho mais do que eu. Vou-me embora, adeus."

*
* *
*

Com esta, terminam as lendas do jabuti, as quaes, como viu o leitor, se compõem de dez pequenos episodios. Tenho lembrança vaga de mais duas lendas, mas não encontrando as cópias, que provavelmente perdi em alguma de minhas viagens, não me animo a incluil-as aqui de memoria.

As lendas precedentes, eu as ouvi em muitos logares; mas, quando as tomei por escripto, o narrador das primeiras era do rio Negro; o da quinta e sexta, do Tapajós; o da setima até á decima, do Juruá. Dahi algumas pequenas differenças na lingua, peculiares a essas localidades, differenças que conservei para no futuro se poder avaliar como os dialectos se formam.

XII

O veado e a onça

NOTA — A seguinte lenda, dividida em dois pequenos episodios, é o desenvolvimento desta maxima: "Quem mora com o seu inimigo não pôde viver tranquillo".

A maxima é desenvolvida com grande habilidade, sem lhe faltar o interesse de uma acção dramatica muito simples, mas muito propria para fixal-a na intelligencia infantil de povos que não haviam ainda transposto o periodo da idade de pedra.

Como não seria natural que dois inimigos fossem voluntariamente morar juntos, o bardo indigena suppoz que o veado, depois de haver escolhido um logar para casa, se retirou; e que a onça, ignorando a escolha prévia do veado, escolheu o mesmo logar; que aquelle veiu depois da onça ter se retirado, roçou e limpou o logar; que a onça, vindo depois da retirada do veado, julgou que Tupan a estava ajudando. E assim trabalharam successivamente, cada um suppondo que era Tupan quem fazia o trabalho do outro, até que, concluida a casa, quando deram pelo engano, para não perder o trabalho, se resignaram a morar juntos, resultando dahi uma situação de reciprocas desconfianças e que é descripta com tanta singeleza quanta felicidade de factos.

Primeiro episodio

O veado disse: “Eu estou passando muito trabalho e por isso vou ver um logar para fazer minha casa.” Foi pela beira do rio, achou um logar bom e disse: “é aqui mesmo”.

A onça tambem disse: “Eu estou passando muito trabalho, e por isso vou procurar logar para fazer minha casa”. Sahiu e, chegando ao mesmo logar que o veado havia escolhido, disse: “que bom logar; aqui vou fazer minha casa”.

No dia seguinte veiu o veado, capinou e roçou o logar.

No outro dia veiu a onça e disse: “Tupan me está ajudando”. Afincou as forquilhas, armou a casa.

No outro dia veiu o veado e disse: “Tupan me está ajudando”. Cobriu a casa e fez dous commodos: um para si, outro para Tupan.

No outro dia a onça, achando a casa prompta, mudou-se para ahi, occupou um commodo e poz-se a dormir.

No outro dia veio o veado e occupou o outro com-
modo.

No outro dia acordaram, e quando se avistaram, a
onça disse ao veado: — “Era você que estava me aju-
dando!” O veado respondeu: “Era eu mesmo”. A
onça disse: “Pois bem, agora vamos morar juntos”.
O veado disse: “Vamos”.

No outro dia a onça disse: — “Eu vou caçar; você
limpe os tocos, veja agua, lenha, que eu hei de chegar
com fome”.

Foi caçar, matou um veado grande, trouxe para
casa e disse ao seu companheiro: — “Aprompte para
nós jantarmos”.

O veado apromptou, mas estava triste, não quiz
comer, e de noite não dormiu, com medo de que a
onça o pegasse.

No outro dia o veado foi caçar, encontrou-se com
outra onça grande e depois com um tamanduá; disse
ao tamanduá: “Onça está ali falando mal de você”.

O tamanduá veio, achou a onça arranhando um
páu, chegou por detraz de vagar, deu-lhe um abraço,
metteu-lhe a unha, a onça morreu.

O veado a levou para casa e disse á sua compa-
nheira: “Aqui está; aprompte para nós jantarmos”|

A onça apromptou, mas não jantou e estava triste.

Quando chegou a noite, os dous não dormiam, a
onça espiando o veado, o veado espiando a onça.

A’ meia-noite elles estavam com muito somno; a
cabeça do veado esbarrrou no giráu, fez: tá! A onça,
pensando que era o veado que já a ia matar, deu um
pulo.

O veado assustou-se tambem e ambos fugiram, um
correndo para um lado, outro correndo para o outro.

Segundo episodio

O veado foi morar em companhia do cachorro.

Passado muito tempo, a onça tambem foi morar lá, porque o veado já se tinha esquecido della.

No outro dia foram caçar. A onça queria pegar o cachorro. O cachorro, de tarde, quando voltou, trouxe caça pequena: eutia, paca, tatú e inhambú. Jantaram e depois de jantar foram jogar. A onça jogava e dizia: — “O que eu caçei não pude pegar”. O cachorro jogava e dizia: “Quem tem perna curta não deve caçar”. Assim jogaram até que a onça saltou no cachorro. O cachorro e o veado fugiram, a onça seguiu atraz e, quando pegou o veado, este virou pedra.

O cachorro atravessou um rio e disse á onça: “Agora, si me queres pegar, só si me jogares uma pedra”. A onça agarrou na pedra e jogou. Quando a pedra cahiu na outra banda, gritou: *mé!* e virou outra vez em veado. Foi dahi que se gerou a raiva do cachorro contra a onça.

XIII

A moça que vai procurar marido

NOTA — O pensamento moral contido nesta lenda é o seguinte: para a mulher que procura marido, não bastam as riquezas deste; é preciso que o physico do homem não seja repulsivo. Para desenvolver esta verdade, o bardo primitivo suppõe que, estando uma moça padecendo de fome em casa de sua mãe, e indo procurar marido, a sorte fê-la encontrar primeiramente a raposa, que, apesar de poder ter a casa em fartura, com a muita caça que agenciava, não lhe agradou pelo máu cheiro que as raposas exhalam. O mesmo aconteceu com o urubú, que, apesar de rico de caça, é repulsivo. Ella se casou com o anajé

(formosa especie de gavião do Brasil), que era formoso, caçador e valente.

Para os selvagens, que não tinham outras riquezas além das que directamente entendiam com a sua alimentação, dizer que um individuo possui abundancia de comida, equivale a dizer que é rico.

Pelo contexto da lenda, vê-se que, entre os selvagens, como entre nós, o ideal de marido é o homem formoso, rico e valente.

I. — A moça e o gambá

Uma moça disse á sua mãe: eu vou procurar marido, eu estou padecendo muito de fome.

Ella foi-se chegou onde havia tres caminhos e perguntou:

— Qual será o caminho do inajé?

Em um caminho ella viu pennas de inhambús. Então ella pensou: este é o caminho do inajé. Foi-se sobre elle. No fim, encontrou uma casa, onde estava uma velha sentada e que se achava á beira do fogo. Disse:

— Você é a mãe do inajé?

A velha respondeu:

— Eu sou ella mesma.

A moça disse:

— Eu venho para me casar com elle.

A velha disse:

— Meu filho é gente muito brava; por isso, eu vou esconder você.

Esta velha não era mãe do inajé; era mãe do gambá.

A' tarde seu filho chegou, trazendo sua caça: passaros.

Sua mãe aprromptou-os, para comerem. Elles estavam comendo, quando sua mãe lhe perguntou:

— Si chegasse um habitante de outra parte, como é que tu o tratarias?

O gambá respondeu:

— Eu o chamava para comer comnosco.

Então, a velha chamou a moça que estava escondida. A moça comeu com elles. O gambá estava alegre, porque a moça era muito formosa.

A' noite, quando foi para o gambá dormir com a moça, ella o enxotou e disse:

— Não quero dormir com você, porque você é muito catinguento!

Pelamanhã, quando a velha mandou a moça tirar lenha, a moça fugiu.

II. — *A moça e o corvo*

Chegou a tres caminhos e seguiu por outro, chegou á casa, encontrou-se com uma velha e perguntou a ella:

— Você é mãe do inajé?

A velha respondeu:

— Eu sou ella mesma.

A moça disse:

— Eu venho para me casar com elle.

A velha disse:

— Eu vou esconder você, porque meu filho é gente muito brava.

Esta velha era a mãe do corvo.

A' tarde seu filho chegou, trazendo sua caça: pequenos vermes.

Disse á sua mãe:

— Eis aqui pequenos peixes, minha mãe.

Sua mãe apromptou a caça. Quando elles estavam comendo, ella perguntou:

— A quem que chegar de outra parte, que tu farás a elle?

O corvo respondeu:

— Eu o chamava para comer connosco.

Então, sua mãe chamou a moça.

O corvo estava muito alegre, porque a a moça era muito formosa. A' noite quando elle foi se deitar com ella, a moça o enxotou, porque elle era catinguento. Na outra manhã, quando a velha mandou a moça tirar lenha, a moça fugiu.

III. — *A moça e o gavião*

Quando ella chegou a tres caminhos, foi por outro. Chegou á casa, viu uma velha muito formosa e perguntou a ella:

— Você é a mãe do inajé?

A velha respondeu:

— Eu sou ella mesma.

A moça disse:

— Eu venho para me casar com elle.

A velha disse:

— Eu vou esconder você, porque meu filho é gente muito brava.

A' tarde seu filho chegou, trazendo muita caça: passaros pequenos. Sua mãe apromptou os passaros pequenos para elles comerem. Quando elles estavam comendo, sua mãe perguntou-lhe:

— A quem que chegar de outra patria, que farás a elle?

O inajé respondeu:

— Eu o chamo para comer connosco.

Então a velha chamou a moça. O inajé ficou muito alegre, porque a moça era muito bonita. Elles dormiram juntos. No outro dia, o corvo chegou á casa do

inajé para procurar a moça. Elles brigaram muito, por causa da moça. O inajé quebrou a cabeça do urubú. Sua mãe (do urubú) aquentou agua e lavou a sua cabeça. A agua estava muitissimo quente; por isso, sua cabeça ficou depennada para sempre.

XIV

Lendas da raposa

NOTA — Esta collecção das lendas da raposa parece completa e, com methodo didactico, fórma o que de melhor encontrei na tradição dos selvagens. São nove episodios, que constituem ao meu ver um verdadeiro collar de pedras finas, tanto pelo espirito e animação do enredo, como pelo laconismo, sobriedade das scenas e clareza com que o pensamento pratico, que nelles é ensinado, se destaca da acção com que foi necessario envolvel-o para fixal-o na memoria de povos ainda incultos. Estas lendas soffreriam, sem desmerecer, o confronto com as fabelas de Esopo, Phedro e Lafontaine.

O pensamento do primeiro episodio é o mesmo que Phedro personificou na fabula da cegonha, que tirou o osso entalado da guela do lobo. O primitivo bardo indigena prêga a mesma doutrina de que não se deve fazer bem sinão a quem merecer, na parabola que assim resumirei

Tendo a onça sido gerada em uma cova de porta estreita, cresceu tanto que não pôde sahir, e alli gemia, quando, passando a raposa, a auxiliou a remover a pedra. Tão depressa a onça se viu livre, quando, pediando-lhe a raposa a paga, ella pretendeu comel-a. (Até aqui a fabula é como a grega). A raposa appella para o arbitramento do homem; este vai ao logar, pede á onça que se metta de novo na cova, para elle poder melhor julgar, e, desde que a onça o faz, elle rola a pedra, e ella lá fica presa como estava d'antes. (A 2.^a parte distancia a fabula indigena da fabula grega, e nesta differença o ensino moral ganhou, porquanto é certo que, cedo ou tarde, os maus são punidos pelos ruins actos que praticam).

A raposa e a onça

Não faças bem sem saberes a quem.

Um dia a raposa, estando passeando, ouviu um ronco: ú... ú... ú...

— Que será aquillo? Eu vou ver.

A onça enxergou-a e disse-lhe:

— Eu fui gerada dentro deste buraco, cresci e agora não posso sahir. Tu me ajudas a tirar a pedra?

A raposa ajudou, a onça sahiu, a raposa perguntou-lhe: que me pagas?

A onça, que estava com fome, respondeu:

— Agora eu vou te comer.

E agarrou a raposa e perguntou:

— Com o que é que se paga um bem?

A raposa respondeu:

— O bem paga-se com o bem. Alli perto ha um homem que sabe todas as coisas; vamos lá perguntar a elle.

Atravessaram por uma ilha; a raposa contou ao homem que tinha tirado a onça do buraco e que ella, em paga disso, a quiz comer.

A onça disse:

— Eu a quero comer, porque o bem se paga com o mal.

O homem disse:

— Está bem; vamos ver a tua cova.

Elles tres foram e o homem disse a onça:

— Entra, que eu quero ver como tu estavas.

A onça entrou: o homem e a raposa rolaram a pedra e a onça não pôde mais sahir. O homem disse:

— Agora tu ficas sabendo que o bem se paga com o bem.

A onça ahi ficou; os outros foram-se.

XV

A raposa e o homem

NOTA — Todos aquelles que têm alguma experiencia do mundo sabem que ha muita gente de pouco senso que se julga com tanto mais direito a favores de outrem quanto maior numero de beneficios tiver recebido. O fazer bem tambem cansa; é isto o que o indigena ensina na fabula seguinte, que se resume nesta maxima: não é bom fatigar a quem nos faz bem.

A raposa foi deitar-se no caminho por onde o homem tinha de passar e fingiu-se de morta.

Veu o homem e disse: — Coitada da raposa! Fez um buraco, enterrou-a e foi-se embora.

A raposa correu pelo matto, passou adeante do homem, deitou-se no caminho e fingiu-se de morta.

Quando o homem chegou, disse: — Outra raposa morta ! Coitada!

Arredou-a do caminho, cobriu-a com folhas e seguiu adeante.

A raposa correu outra vez pelo cerrado, deitou-se adeante no caminho e fingiu-se de morta.

O homem chegou e disse: — Quem terá morto tanta raposa? Arredou-a para fóra do caminho e foi-se.

A raposa correu e foi fingir-se outra vez de morta no caminho.

O homem chegou e disse: — Que leve o diabo tanta raposa morta! Agarrou-a pela ponta da cauda e sacudiu-a no meio do cerrado.

A raposa então disse:

— Não se deve cansar a quem nos faz bem.

XVI

A raposa e a onça

NOTA — O pensamento desta lenda é o seguinte: quem é precavido não cai em poder do seu inimigo.

A onça sahiu do buraco e disse: agora eu vou agarrar a raposa. Andou e, passando pelo matto, ouviu um barulho: xáu, xáu, xáu! Olhou: era a raposa que estava tirando cipó.

A raposa, quando a viu disse: estou perdida; a onça agora — quem sabe? — me vai comer!

A raposa disse á onça: ahi vem um vento muito forte; ajude-me a tirar cipó para me amarrar numa arvore, sinão o vento me carrega.

A onça ajudou a tirar cipó e disse á raposa: amarre-me primeiro; eu sou maior, o vento póde me levar antes.

A raposa disse á onça que se abraçasse com um pau grosso; amarrou-lhe os pés e as mãos e disse: agora fique ahi, diabo, que eu cá me vou!

XVII

A onça e os cupins

NOTA — Aquelle que é mau por natureza não se corrige com a primeira punição.

Si o pensamento não é christão, ninguem negará que as mais das vezes elle é verdadeiro na pratica.

Passado tempo, vieram os cupins e começaram a fazer casa no pau em que a onça estava. A onça disse:

Ah! cupins! si vocês fossem gente, roiam logo este cipó e me soltavam.

Os cupins disseram: nós soltamos você e você depois nos mata.

A onça disse: não mato.

Os cupins trabalharam toda a noite e na outra manhã a onça estava solta. Estava com fome, comeu os cupins e foi no encalço da raposa.

XVIII

A onça varre o caminho da raposa

NOTA — O pensamento deste episodio é o seguinte: quando teu inimigo fizer alguma coisa e disser que a fez em teu beneficio, não acredites, sem primeiro examinar.

Si o teu inimigo fizer alguma coisa e disser que foi para teu beneficio, toma cautela.

A raposa, com medo, só andava de noite. A onça armou um laço, limpou o caminho e quando a raposa chegou, ella disse: eu limpei nosso caminho por causa dos espinhos.

A raposa desconfiou e disse: passa adiante.

Quando a onça passou, desarmou-se o laço.

A raposa pulou para traz e fugiu.

XIX

A raposa e a onça

NOTA — O pensamento desta lenda parece ser o seguinte: quem mal se disfarça, muito se manifesta, porque o mau disfarce, não tendo a vantagem de occultar a pessoa que o toma, tem o grave inconveniente de attrahir a attenção sobre ella.

O sol seccou todos os rios e ficou só um poço com agua.

A onça disse: agora eu pego a raposa, porque vou tocaial-a (25) no poço d'agua. A raposa, quando veio, olhou adeante e enxergou a onça; não pôde heber agua e foi-se pensando como beberia.

Vinha uma mulher pelo caminho, com um pote de mel na cabeça. A raposa deitou-se no caminho, fingiu-se de morta; a mulher arredou-a e passou.

A raposa correu pelo cerrado, sahiu adeante no caminho e fingiu-se de morta. A mulher arredou-a e passou adeante. A raposa correu pelo cerrado e, mais adeante, fingiu-se de morta. A mulher chegou e disse: si en tivesse apanhado as outras, já tinha tres.

Arreou o pote de mel no chão, poz a raposa dentro do paneiro, deixou-o ahi e voltou para trazer as outras raposas. Então a raposa se lambusou no mel, deitou-se por cima das folhas verdes, chegou ao poço e assim bebeu agua.

Quando a raposa entrou n'agua e bebeu, as folhas se soltaram; a onça conheceu-a, mas quando quiz pular sobre ella, a raposa fugiu.

XX

A raposa e a onça

NOTA — O pensamento desta lenda é o seguinte: não ha situação, por mais desesperada que seja, de que o homem não possa sair com energia e intelligencia.

A raposa estava outra vez com muita sêde, bateu um pé de soroeira, lambusou-se bem na sua resina,

(25) *Tocaiar* passou para o portuguez; significa: esperar espreitando alguém para atacal-o quando passe pelo lugar.

espojou-se sobre folhas sêccas e foi para o poço. A onça perguntou:

— Quem és?

— Sou o bicho Folha Sêcca.

A onça disse: Entra n'agua, sai e depois bebe.

A raposa entrou, seu disfarce não boiou, porque a resina não se derreteu dentro d'agua; sahiu e depois bebeu, e assim fez sempre, até chegar o tempo da chuva.

XXI

A raposa e a onça

NOTA — Desconfia de teu inimigo, ainda mesmo depois de morto. Este pensamento que é o da lenda abaixo, não é certamente christão. Tão pouco não é christão o seguinte annexim vernaculo: quem a seu inimigo poupa, nas mãos lhe morre.

A onça disse: eu vou me fingir de morta, os bichos vêm ver si é certo; a raposa tambem vem e então eu a pego.

Todos os bichos souberam que a onça morrera, foram e entraram na cova della e diziam: A onça já morreu! Graças sejam dadas a Tupan! Já podemos passear.

A raposa chegou, não entrou e perguntou de fóra:

— Ella já arrotou (25)?

Elles responderam:

— Não.

A raposa disse:

— O defunto meu avô quando morreu arrotou tres vezes.

A onça ouviu e arrotou tres vezes.

A raposa ouviu, riu-se e disse:

(25) Em tupi — *piño* — cuja significação verdadeira é *flatus ventris*.

— Quem é que já viu alguém arrotar depois de morto?

Fugiu e até hoje a onça não a pôde agarrar, por ser a raposa muito ladina.

XXII

Outras lendas ácêrca da raposa

NOTA — Como o leitor viu, o pensamento geral das antecedentes lendas da raposa é este: a intelligencia e o sangue-frio removem os maiores perigos. Nesta collecção, o pensamento geral é justamente o complemento desse, isto é, a toleima e a fatuidade criam perigos e convertem as boas situações em más.

Nos quatro episodios, dos quaes só publico aqui o primeiro, os philosophos indigenas ensinam:

Aquelle que pretende fazer uma coisa só porque outrem a pôde fazer, sem dispôr das mesmas qualidades e meios de que aquelle dispoz, além de expôr-se ao ridiculo, prejudica-se muito sériamente e, si teima, expõe-se á morte.

A primeira parabola em que elles fixaram esse pensamento é a que se segue =

Tendo o cameleão ou sinimbú se casado com a filha da raposa, e tendo conseguido pescar atirando-se de uma arvore sobre uma fogueira de folhas, que, graças á sua agilidade e á circumstancia de não ter cabellos no corpo, pôde atravessar impunemente, a raposa entendeu que podia fazer o mesmo. Não dispondo, porém, da mesma agilidade do cameleão, e tendo o corpo coberto de pellos, o fogo prendeu-se-lhe, e ella escapou de morrer sem ter conseguido pescar. Por esse motivo, desfez o casamento.

Tendo a moça de novo se casado com uma especie grande de Martim Pescador, e dispondo este, para a pesca, do seu formidavel bico, a raposa julgou que podia tambem pescar, atirando-se de cima de uma arvore, como aquelles passaros fazem. Não dispondo, porém, de azas nem de bico, foi mordida por um peixe e escapou de morrer. Desfez tambem o casamento, attribuindo ao genro a desgraça, filha unicamente de sua fatuidade.

No terceiro episodio, casou a filha com um maribondo ou caba, que, graças ás suas azas pôde roubar peixe sêcco de um varal de pescadores. A raposa, sem attender a que não tinha azas, tentou fazer a mesma coisa, resultando de sua fatuidade perder a cauda no dente dos cães que estavam de vigia ao varal. Desfez ainda este casamento.

No quarto e ultimo episodio, fez casar sua filha com o carrapato, que, tendo conseguido quebrar ouriços de castanha, mandou jogal-os sobre sua cabeça, que é molle; a raposa entendeu que podia fazer o mesmo e morreu com a pancada que levou na cabeça.

I

A filha da raposa casa-se com o sinimbú

Contam que o sinimbú chegou á casa da raposa:

— Boas tardes, raposa.

— As mesmas. Entre e assente-se. Que estás fazendo?

— Nenhuma coisa; eu venho ter com você.

— Que ha?

— Tu porventura já tens tua filha moça?

— Eu tenho.

— Eu venho pedil-a para minha mulher.

A raposa chamou sua filha e disse:

— Queres casar com este varão?

A filha respondeu:

— Eu quero.

— Então, eil-o ahi; casem-se.

Outro dia depois, a raposa chamou sua filha e disse:

— Dize a teu marido que eu quero comer peixe.

A moça disse a seu marido; elles embarcaram na canôa, foram á outra margem. Elles chegaram. O sinimbú mandou tirar cipó para elle. Elle subiu a uma arvore e disse á sua mulher:

— Amontôe muita folha; quando tiver muita, accenda fogo sobre ella.

A moça fez como o sinimbú mandou.

Quando o fogo já estava grande, o sinimbú disse de cima:

— Lá me vou.

Pulou no meio do fogo, mergulhou na agua, boiou do outro lado e gritou para sua mulher:

— Traga a canôa, este peixe é muito pesado!

Elles embarcaram com um grande *tucunare* e foram-se para sua casa; lá a moça deu esse peixe á raposa.

A raposa perguntou como seu marido pegara o peixe.

A moça narrou a ella como fez o sinimbú.

No outro dia, a raposa disse á sua mulher:

— Vamos apanhar peixe, como o sinimbú apanhou.

Elles foram; a velha accendeu fogo, a raposa saltou no meio; não pôde passar; o fogo estava *saberecando* sua pelle; a raposa gritou:

— Velha! Traze agua depressa! Sinão eu morro!

Difficilmente ella pôde sahir.

Quando ella chegou á sua casa, chamou sua filha e disse-lhe:

— Toca daqui teu marido; não o quero aqui; fez com que eu me queimasse!

XXIII

Lenda ácêrca da velha gulosa (Ceiuçi) (27)

NOTA — A palavra *ceiuçi* significa a constellação das Pleiades, a que o nosso povo chama sete estrellas, e significa tambem — velha gulosa, ou uma fada indigena que vivia perseguida por eterna fome.

Todos os povos primitivos symbolisaram a lucta da vida na historia de um homem que figuram vencendo trabalhos desde a infancia e não os terminando sinão com a velhice. A vida de Hercules e as peregrinações de Ulysses são a encarnação dessa tendencia do espirito. A historia de Hercules ou de Ulysses, contada pelas velhas, devia perder muito de sua dignidade, embora no fundo o pensamento permanecesse o mesmo, isto é: um homem batalhando para educar este temivel combate da vida, com que todos luctamos em maior ou menor escala.

A historia da velha gulosa é talvez um fragmento desse poema entre os selvagens da America, poema de que nos chega apenas um eco remoto, conservado pela tradição grosseira dos avós e das amas de leite. A lenda suppõe um moço perseguido pela insaciavel velha que o quer devorar. A principio, o amor o salva; depois, elle começa uma longa peregrinação sem descanso, porque, quando quer repousar, ouve nos ares um canto que lhe indica a aproximação do voraz inimigo e, nessa lucta, sempre fugindo, elle transpõe toda a sua vida, de modo que, quando de novo se recolhe á casa paterna, está já coberto de cans. Não será no fundo um symbolo como Hercules ou Ulysses, degradado pela tradição de povos grosseiros?

(27) Foi esta a primeira lenda que colligi, e fil-o em 1865, anno em que passei cêrca de quatro mezes nas solidões das cachoeiras da Itaboca, no Tocantins, onde naufraguei e onde morreram alguns de meus companheiros. A lenda foi-me narrada pelo *tuxáua* dos Anambés, infelizmente no tempo em que eu não falava ainda a lingua e em que, portando, para entender o que elle dizia, necessitava de servir-me de um interprete.

Como espero fazer ainda uma demorada viagem pelos nossos sertões, agora que conheço não só a lingua geral, mas as fórmãs mais importantes dos dialectos vivos, hei de ainda talvez recolher uma tradição melhor do que esta que colligi em 1865, quando apenas começara meus estudos desta materia.

Contam que um moço estava pescando peixe, de cima de um mutá. A velha gulosa veio pescando com tarrafa pelo igarapé. Ella avistou no fundo a sombra do moço e cobriu com a rêde; não apanhou o moço. O moço, quando viu aquillo, riu-se de cima do mutá.

A velha gulosa disse:

— Ahi é que estás? Desce para o chão, meu neto.

O moço respondeu:

— Eu não.

A velha disse:

— Olha que eu mandarei lá maribondos!

Ella mandou-os. O moço quehrou o pequeno ramo e matou os maribondos.

A velha disse:

— Desce, meu neto; sinão eu mando tucandiras (28).

O moço não desceu; ella mandou tucandiras; estas o puzeram n'agua; a velha jogou a tarrafa sobre elle, envolveu-o perfeitamente e levou-o para sua casa. Quando lá chegou, deixou o moço no terreiro e foi fazer lenha.

Atraz della veio a filha e disse-lhe:

— Esta minha mãe, quando vem da caçada, conta qual é a caça que ella matou; hoje não contou... Deixa-me olhar ainda o que é. Então desembrulhou a rêde e viu o moço. O moço disse-lhe:

(28) Especie de formiga, cuja ferroada é dolorosissima e pôde produzir febre; no sul damos-lhe o nome de *caracútinga*.

— Esconde-me.

A moça escondeu-o; untou um pilão com cêra, embrulhou-o com a tarrafa e deitou-o no mesmo lugar.

Então a velha sahiu do matto e accendeu fogo em baixo do muquem. Esquentando-se o pilão, a cêra derreteu-se; a velha aparou. O fogo queimou a tarrafa; appareceu o pilão. Então a velha disse á sua filha:

— Si tu não mostrares a minha caça, eu te matarci!

A moça ficou com medo, mandou o moço cortar palmas de naçaby, para fazer cestos, para estes cestos se virarem todos em animaes. A velha foi atraz; quando chegou, o moço mandou os cestos virarem-se em antas, veados, porcos, em todas as caças; viraram-se. A velha gulosa comeu todos.

Quando o moço viu a comida pouca, fugiu; fez um *matapi* (29), onde cahiu muito peixe.

Quando a velha chegou alli, entrou dentro do *matapi*.

O moço espantou uma pinta de marajá.

A velha estava comendo peixe, quando elle a feriu e fugiu. A moça disse a elle:

— Quando tu ouvires um passaro cantar *kan-kan*, *kan-kan*, *kan-kan*, é minha mãe, que não está longe para pegar você.

O moço andou, andou, andou.

Quando elle ouviu *kan-kan*, correu, chegou onde os macacos estavam fazendo mel e disse-lhes:

— Escondam-me, macacos!

Os macacos metteram-no dentro de um pote vasio. A velha veiu, não encontrou o moço e passou para

(29) *Matapi* é uma especie de cercado que os indios fazem para apanhar peixe.

deante. Depois, os macacos mandaram o moço ir-se embora.

O moço andou, andou, andou. Ouviu: *kan-kan, kan-kan, kan-kan*. Elle chegou á casa do surucucú e pediu-lhe que o escondesse. O surucucú escondeu-o. A velha chegou, não o encontrou, foi-se.

De tarde o moço ouviu o surucucú, que estava conversando com sua mulher para fazerem um muquem para elles comerem o moço.

Quando elles estavam fazendo o muquem, um *makanan* cantou. O moço disse:

— Ah! meu avô *makanan*, deixa que eu fale com você.

O *makanan* ouviu, veio e perguntou:

— Que é, meu neto?

O moço respondeu:

— Ha dous *surucucús* que me querem comer.

O *makanan* perguntou:

— Quantos esconderijos elles tinham?

O moço respondeu:

— Um sómente.

O *makanan* comeu os dois *surucucús*.

O moço passou para a banda do campo, encontrou-se com um *tuiúú*, que estava pescando peixe, que estava pondo em um *uaturá* (30). O moço pediu a elle que o levasse. Quando o *tuiúú* acabou de pescar, mandou o moço pular para o *uaturá*, vôou com elle, pôl-o sobre um grande galho de arvore, não pôde leval-o adeante. De cima o moço viu uma casa; desceu e foi. Chegou á beira da roça e ouviu que uma mulher estava ralhando com uma cutia para não comer sua mandioca.

(30) *Uaturá* é um cesto de talas de cannas, cujo nome passou para o portuguez.

A mulher levou o moço para sua casa; quando lá chegou, ella lhe perguntou donde é que vinha. O moço narrou todas as coisas: como elle estava esperando peixe, na margem do igarapê, veiu a velha gulosa, levou-o para sua casa, quando elle ainda era menino. Agora já estava velho, branca sua cabeça. A mulher lembrou-se d'elle e conheceu que era seu filho. O moço entrou na sua casa. (*)

(*) NOTA DO EDITOR — O general Couto de Magalhães rematou esta parte do *Selvagem* com a seguinte observação sobre as lendas, que, conforme dissemos, foram publicadas em tupi e portuguez e que reproduzimos agora só em portuguez, deixando para fazel-o nas duas linguas quando publicaremos o "Curso da lingua geral", que constituirá a segunda parte da obra:

"Termino aqui a publicação das lendas, apesar de possuir algumas outras, não só zoologicas, como a respeito dos seres sobrenaturaes de que se compõe a mythologia dos nossos selvagens.

Creio, porém, que com os textos que ahi ficam attingi em grande parte o fim pratico que o governo teve em vista com a publicação deste trabalho, o qual foi, como já disse, habilitar áquelles que, por necessidade ou interesse, estão em contacto com o selvagem, a ensinar-lhes o portuguez, fazendo a leitura das lendas nas duas linguas.

Mas, além da utilidade pratica, ha questões scientificas de grande interesse para o estudo do homem, as quaes serão altamente esclarecidas com o conhecimento dos textos que constituirão a literatura tradicional do homem do periodo da idade de pedra, estudo em que se acha actualmente o nosso selvagem e em que se encontra o homem em outras regiões do globo.

Como uma ordem dada pelo exmo. sr. duque de Caxias, ministro da guerra, me facilita os meios de colligir essa literatura entre os soldados que são indigenas, proseguirei no trabalho de colleccional-os tanto quanto o permittirem os outros encargos que me pesam sobre os hom-bros. Quando publicar o dictionario, cuja confecção já iniciéi, e que espero terminar no anno proximo vindouro,

fal-o-ei seguir quantos textos novos eu houver alcançado nessas investigações”.

O general Couto de Magalhães não proseguiu, infelizmente, no trabalho a que se refere na observação acima; pelo menos, no seu archivo não se encontram nem sequer vestígios de haver iniciado a organização do dictionário tupi e de nova collecção de lendas. O unico trabalho importante que escreveu e publicou depois, tendo por assumpto o nosso aborigene, foi a setima conferencia para o tricentenario de Anchieta, em 1897, na qual desenvolveu o seguinte thema: “Anchieta, as raças e linguas indigenas”. Em appendice, reproduzimos essa conferencia, de um exemplar revisto pelo autor e que traz a seguinte nota de seu proprio punho: “unico exemplar correcto”.

Conclusão

Ha muita coisa de grosseiro na fórmula das crenças selvagens.

Tambem as superstições christãs do povo ignorante são grosseiras e extravagantes.

Desde, porém, que as examinemos, pondo de parte os nomes proprios e procurando descer ás idéas fundamentaes, ficar-se-á surprehendido da notavel e profunda philosophia e poesia que ellas encerram.

Tempo houve em que, graças aos esforços do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, a literatura nacional manifestou a salutar tendencia de estudar estes assumptos. Os cantos de Gonçalves Dias, Bernardo Guimarães, alguns romances de José de Alencar, composições mais antigas de José Basilio e Santa Rita Durão são um lindo collar de perolas que a nossa geração legará á posteridade.

Posteriormente, alguns homens orgulhosos, si hem que notaveis por seu talento, e á sua frente João Francisco Lisboa, promoveram a reacção. Elles que nada conheciam da lingua e que, portanto, nada podiam conhecer da indole do selvagem, porque o que está escripto é falso, como mostrei, procuraram lançar o ridiculo sobre estas bellas tradições da velha America. Como não havia estudos sérios e profundos de philologia, a reacção ganhou a victoria (31).

(31) Em uma tão espirituosa quão benevola critica a estes artigos, devida á elegante penna de Joaquim Serra e publicada na *Reforma*, nota-se que, tendo estranhado a guerra feita pelo

Os jovens talentos, em vez de haurir nas tradições indigenas exemplos tão frequentes nella de dedicação levada ao heroismo, amor da patria, desprezo da vida e energia de caracter, exemplos estes proprios para inspirar virilidade a uma nação que começa, foram buscar na literatura franceza os modelos mulherengos de seus heroes effeminados.

Mas todas essas composições hão de passar. E' na natureza estudada por observação propria que se inspira a grande arte, e nossos selvagens ministram a esse respeito soberbos typos.

nosso illustre Lisboa ao estudo dos assumptos indigenas, me casse a respeito das opiniões prégadas no seio do proprio Instituto Historico por um dos seus membros, o sr. barão do Porto Seguro, segundo o qual o meio de catechisar indios é reduzil-os á escravidão, ou matal-os.

Não tenho conhecimento desse escripto, e mesmo que o tivesse, o Instituto Historico, como associação literaria, não dispõe de meio algum para precaver-se contra uma ou outra doutrina extravagante, adoptada por qualquer de seus membros, emquanto ella não for abraçada pela associação e esta a não propagar em seus escriptos.

Si é certo que um membro do Instituto sustenta a barbara opinião, de que a raça selvagem do Brasil deve ser exterminada a ferro e fogo, opinião que nunca vi manifestada em nenbum dos escriptos daquelle eminente brasileiro, não é menos exacto que tal opinião é singular; e que todos os esforços da associação hão sido dirigidos até ao presente no sentido de estudal-a; é esse o primeiro passo para assimilal-a á nossa sociedade.

A *Revista do Instituto* é prova disso, e tambem a sua bibliotheca, unica talvez no mundo que encerra manuscritos e publicações, rarissimas hoje, a respeito das linguas indigenas. Este ultimo topico está desenvolvido convenientemente na parte desta memoria em que trato da collecção de escriptos preciosos, relativos ás antigas linguas sul-americanas; collecção que é hoje uma das mais raras do mundo e para a qual a curiosidade dos modernos linguistas se tem geralmente voltado, desde que se começaram a suspeitar que o guarani ou tupi é lingua mais antiga do que o sanscrito.

Oxalá renasça o gosto por estudos que em tão má hora foram cobertos de desprestígio por quem já não tinha força para fazel-os.

Pelo que ficou escripto, o leitor terá visto que o selvagem no Brasil não é uma raça somenos e incapaz de grandes aperfeiçoamentos moraes. Si me fôra dado entrar agora em outra ordem de considerações, demonstraria que os mestiços do indio e branco constituem uma raça energica e que mais iniciativa possui no Imperio. Entre nossos homens illustres, alguns dos quaes mais se distinguiram pela fortaleza de seu caracter, pela virtude da perseverança, que não é muito vulgar entre nós, foram mestiços. Citarei, entre outros, o padre Diogo Antonio Feijó.

Contra o presuppuesto de que os indios falam uma gyria sem leis nem regras; de que não têm idéas moraes, sentimento de religião; de que são indolentes e preguiçosos, protestam: a bella lingua tupí, suas admiraveis instituições de familia, suas tradições e crenças religiosas, sua extrema actividade na pesca, na caça e na guerra, unicos trabalhos cuja utilidade comprehendem. Não trabalham nas coisas em que nós trabalhamos, porque nem foram habituados a isso, nem sentem as nossas necessidades.

Sombrios, bons, dedicados até ao heroismo, alguns lhes chamam traiçoeiros e falsos. E' porque quasi sempre elles são victimas de traições e falsidades que praticamos, abusando de nossa posição de raça conquistadora, e por isso lhes damos razão de sobra para reagirem contra nós; e si reagem com hypocrisia, é porque essa é a arma do fraco.

E' uma grande raça, repito. Temos muito a ganhar pondo-nos em contacto com ella pelo organ indispensavel do conhecimento de sua lingua; por muitos annos os indios hão de ser os precursores da raça

branca em nossos sertões, e nem Deus promoveria a grande fusão de sangue que se está operando lentamente neste cadinho immenso do Brasil, si com isso não tivesse em vista a realisação de um desses grandes designios que marcam as epochas notaveis da historia.

Appendice

Carta a Joaquim Serra

**MOSTRANDO QUAL É A POSIÇÃO
DO INDIO EM PRESENÇA DA RAÇA
CONQUISTADORA**

Mais de uma vez, nas palestras do Club da Reforma, V. e alguns dos illustres membros da redacção desse jornal chasquearam a proposito de meus estudos de linguas e antiguidades indigenas.

Apesar dos edificantes commentarios que V. tantas vezes fez sobre este assumpto, vou publicar a memoria que sobre anthropologia nacional acabo de ler no Instituto Historico.

— Como é que um homem pratico se occupa de taes coisas?

Como essa pergunta será feita por muita gente que se suppõe com mais juizo do que eu, aqui vai a resposta, que servirá de desculpa a esta publicação.

Em primeiro logar, não ha estudo algum, por mais abstracto que pareça, que, cedo ou tarde, não traga seus frutos praticos.

Em segundo logar, si é util estudar, descrever e classificar até a mais miseravel planta de nossos campos, ver o mais rude e pobre mineral de nossos montes, muito mais nobre e util é estudar, descrever e classificar o homeu americano, e vou proval-o.

Em nossa situação de raça conquistadora, nós, que tomámos o solo a esses infelizes e que os vamos dia a dia apertando mais para os sertões, temos o dever, como christãos, de arrancal-os da barbaria sanguinolenta em que vivem, para trazel-os á communhão do trabalho e da sociedade em que vivemos. E é mais

nobre empenhar trabalho e esforço para conseguir isso, do que descrever plantas ou mineraes.

Não é só nobre, é tambem nimamente util.

Por muitos seculos ainda a raça mestiça do branco e do indigena ha de ser a precursora do branco nos sertões do interior.

Não serão europeus, importados não sei a quanto por cabeça, que hão de começar a povoação das terras virgens.

Ha de ser, como tem sido até aqui, o indio ou o mestiço, seu descendente.

Um distincto estadista brasileiro, fazendo o calculo das despesas que temos feito com colonisação, chegou ao resultado de que cada colono aproveitado nos tem custado cêrca de um conto de réis. Digo *aproveitado*, para entender-se o que fica, deduzidos os que morrem antes de acclimar-se, os que voltam, aquelles cujas passagens pagamos e que aqui não chegam, aos quaes podiamos bem ajuntar os vadios, que não trabalham, ou que exercem industria de pouca utilidade, como: engraxar botas, tocar realejo ou vender bebidas espi-rituosas.

Aquelles que estimam em menos a população selvagem do Brasil dizem que possuímos quinhentos mil indios.

Creio que possuímos mais de um milhão. Mas contemos só os quinhentos mil, que, si é exacto o calculo a que eu alludi acima, valem quinhentos mil contos. Ora, quinhentos mil contos são a renda do Brasil durante cinco annos. Para adquirir de fóra uma população egual á dos selvagens, que já estão em nossa terra, serão necessarias despesas por espaço de muitos centos de annos.

Isso mostra que o indio é um thesouro de immensa valia para nós, que, mais do que nenhum outro

povo do mundo, temos sertões a povoar e terras que não poderão jámais ser occupadas pela raça branca sem primeiramente serem desbravadas por outra raça, menos sujeita ás influencias deleterias dos climas intertropicaes e capaz de viver fartamente com um pouco de cultura, caça e pesca naquelles mesmos logares em que os brancos morreriam á mingoa.

Mas, dizem, o indio é preguiçoso, estúpido, bebedor, traiçoeiro e máu.

Coitados! Elles não têm historiadores; os que lhes escrevem a historia ou são aquelles que, a pretexto de religião e civilisação, querem viver á custa de seu suor, reduzir suas mulhres e filhas a concubinas, ou são os que os encontram degradados por um systema de catechese, que com mui raras e honrosas excepções, é inspirada pelos moveis de ganancia ou da libertinagem hypocrita, o que dá em resultado uma especie de escravidão que, fosse qual fosse a raça, havia forçosamente de produzir a preguiça, a ignorancia, a embriaguez, a devassidão e mais vicios que infelizmente acompanham o homem quando se degrada.

Os escravos dos gregos e romanos eram de raça branca, e não sei que a historia tenha conservado noticia de gente peor.

Qual é o meio de catechisar convenientemente o indio?

E' ensinar em cada tribu alguns meninos a lêr e a escrever, conservando-lhes o conhecimento da lingua materna, e sobretudo: não aldeiar nem pretender governar a tribu selvagem.

Deixemol-os com seus costumes, sua alimentação, seu modo de vida. A mudança mais rapida é aquella que só póde ser operada com o tempo, e no decurso de mais de uma geração, pela substituição gradual das

idéas e necessidades, que elles possuem no estado barbaro, em comparação com as que hão de ter desde que se civilisem. Limitemo-nos a ensinar-lhes que não devem matar aos de outras tribus. E' a unica coisa em que elles divergem essencialmente de nós.

Quanto ao mais, seus costumes, suas idéas moraes, sua familia, seu genero de trabalho para alimentar-se, são muito preferiveis, no estado de barbaria em que elles se acham, aos nossos costumes que elles repellem emquanto podem, e aos quaes se não sujeitam sinão quando, enfraquecidos por continuas guerras, se vêm entregar a nós para evitar a morte e a destruição.

Cada tribu que nós aldeiamos é uma tribu que degradamos, é a que por fim destruimos, com as melhores intenções, e gastando o nosso dinheiro.

Por que razão sustental-os ou obrighal-os a fazer roça a pretexto de que só assim perdem os habitos da vida nomade, quando elles se sustentam perfeitamente bem, sem ter taes roças?

Não entrará pelos olhos a dentro de todo o homem de bom senso que reduzir á vida sedentaria homens que não têm artes necessarias para subsistir nella, ou equivale a destruil-os á custa de fome e privações, ou equivale a fazer pesar sobre nós o encargo de sustental-os?

Mas, dir-se-á, os indios aldeiados apprenderão logo a cultivar a terra e poderão viver á sua custa e felizes.

Si a natureza moral de um povo fosse como uma tira de papel, onde se escreve quanto nos vem á cabeça, então seria tão facil mudar-lhes os costumes, como é facil escrever.

Feliz ou infelizmente, não é assim. Esses costumes rudes são mais tenazes do que os de um povo civilisa-

do; entrelaçam-se com seus sentimentos, suas necessidades, e até com suas crenças e superstições religiosas. O mais rudimentar conhecimento da natureza faz ver que é impossível alterar essas coisas sem o decurso de algumas gerações, e por outro meio que não seja a educação do menino, especial e dirigida para esse fim, e com o objectivo de reduzi-lo a interprete que sirva de laço entre o indio e o christão.

Aldeiar o indio em um ponto e abrigal-o a cultivar a terra para obter um sustento de que elle não necessita, é um peccado contra o senso commum, desses que bradam aos céos.

O indio sustenta-se quasi exclusivamente de carne e peixe. Desde a lagartixa até a anta, a onça e o jacaré, desde o caramujo e a ostra até o pirarucú e o peixe-boi, tudo lhe é carne ou peixe e lhe serve de alimento, bom e sadio, e elle o prova com a sua robustez e com o grande numero de annos a que attinge antes de lhe vir a decrepitude.

Notarei, para que se não faça idéa erronca de sua hygiene alimentar, pelo que acabo de dizer, que, ao passo que elles se alimentam de muitos animaes, que não comeriamos sem grande repugnancia, não comem muitos dos que nós comemos; exemplo: a pirahiba, grande parte dos peixes de pelle, aves e passaros em certas epochas do anno, por serem nocivos á saúde.

Diziamos, porém, que os indios se alimentam quasi exclusivamente de peixe e carne, e que, á vista de seus costumes, elles têm na vida que levam um amplo celloiro desses alimentos, com pouco o quasi nenhum trabalho.

Diziamos que aldeial-os e, por consequente, sujeital-os á vida sedentaria e a cultivar a terra que lhes dará um alimento de que elles não usam e que é realmente inferior, constituia um crime de lesa senso com-

num. Vou tornar este pensamento bem claro, figurando um exemplo. Supponhamos que alguém nos viesse fazer a seguinte proposta: "Proponho que os brasileiros, em vez de comerem carne de vacca, feijão e arroz, se alimentem de lagartixas e jacarés, o que lhes custará muito mais caro ou muito maior trabalho."

Creio que concordarás em que não seria facil sujeitar-nos a isso. Sem palmatoadas, tronco e jejum, seria muito pouco provavel que acceitassemos a proposta. Depois de acceital-a a poder de pancada, jejum e tronco, é muito natural que cada um de nós fosse rebelde e executasse o serviço de apanhar lagartixas para comer com muita nuá vontade.

Pois bem: é isso justamente o que succede ao indio que aldeiamos. Exigimos que trabalhe para ter um sustento que elle repelle, tanto como nós repelliriamos o jacaré e a lagartixa; privamol-o de alimentos que prefere, e que elle teria quasi sem trabalho, continuando no genero de vida semi-nomade que lhe é natural. Como isto é contra seus costumes, não é provavel conseguil-o sem castigos: castigamol-os e, depois de degradal-os, dizemos: preguiçosos, estupidos e máus!

Não fôra muito mais util e ao mesmo tempo muito mais christão apprender a sua lingua, para podermos ensinar-lhes a nossa, e não aldeial-os, porque o aldeiamento traz como consequencia forçada isso que acabo de referir, e que o simples bom senso convencerá a qualquer pessoa que queira reflectir sobre o assumpto?

Toda tentativa para civilisar indios, que não se assente sobre a base fazer com que elles comprehendam as vantagens de nossa civilisação, o que só se pôde conseguir gradualmente, e o ponto de partida é o ensino da lingua, tudo que não fôr isto, como disse, e não me pejo de repetil-o, é um attentado contra o senso commum.

Mas como ensinar-lhes a lingua?

Pela mesma fórma por que o fizeram os jesuitas, isto é: começando por apprender a lingua delles, e creando meninos a quem obrigavam a falar o tupí, para se não esquecerem. Esses meninos, quando chegavam a ser homens, eram escolas vivas, porque, possuindo igualmente bem as duas linguas, eram o élo indispensavel para aproximar as duas raças.

Os jesuitas antigos começavam por apprender a lingua dos selvagens. Homens de bom senso antes de tudo, comprehenderam que elles, que sabiam lêr e escrever e possuiam habitos de estudo, deviam primeiro apprender a lingua dos selvagens antes de exigir que o selvagem apprendesse a nossa. Si os modernos jesuitas fizessem isso haviam de gosar do respeito e estima de que gosavam os antigos.

Nada ha que o grande apostolo S. Paulo tenha aconselhado com mais energia do que a conversão dos gentios.

De apprender linguas selvagens, que é o primeiro passo para cumprir esse preceito, não me consta que nem um se occupe: duvido mesmo que haja um só que saiba os nomes dos livros onde se póde adquirir esse conhecimento.

Deixemos, porém, isso de parte.

Dizia eu que os jesuitas antigos seguiam o methodo de apprender as linguas selvagens, para poderem ensinar aos meninos indios o portuguez. Sem o conhecimento de duas linguas, é impossivel ensinar uma.

Vai para tres annos que o governo entendeu que me devia nomear chefe de um serviço de catechese.

Desde que acceitei o encargo, fiquei na obrigação de empregar os esforços necessarios para bem desempenhal-o, sendo certo que tal encargo era e é gratuito.

Eis ahi a razão pela qual me dediquei e continuarei a dedicar-me ao estudo das linguas selvagens e ao de assumptos relativos aos indios. Ha brasileiros que conhecem e estudam entre nós o hebreu, o arabe e o sanscrito. E', pois, natural que haja alguns que se dediquem ao estudo das curiosas e ricas linguas dos selvagens de sua terra, estudo a que se prende, como mostrei, a solução de um problema importante.

Nossos homens de talento e que se sentem com vocação para este ramo de conhecimento deviam apprender o tupí, de preferencia a qualquer lingua da Asia, e, si me detive tanto neste assumpto, foi com o fim de ver si, apontando vantagens praticas para o paiz, obtenho que alguns comecem a dedicar-se a este estudo.

Anchieta, as Raças e Linguas Indigenas

(SETIMA CONFERENCIA PARA O TRICENTENARIO DE ANCHIETA. — NÃO CHEGOU A SER LIDA, MAS FOI PUBLICADA EM FOLHETO E DEPOIS EM VOLUME, JUNTAMENTE COM AS OUTRAS CONFERENCIAS PROJECTADAS PELO SAUDO-SO ESCRIPTOR BRASILEIRO SR. DR. EDUARDO PRADO, PARA A COMMEMORAÇÃO DO TRICENTENARIO DE ANCHIETA, EM 1897)

Exmos. Senhores,

Minhas senhoras e meus Senhores.

§ 1.º — SAUDAÇÃO DE ANCHIETA NA LINGUA ANTIGA DOS
PAULISTAS

O que caracteriza á primeira vista um paiz a que chegamos é a lingua falada por seus habitantes.

Quem chega hoje ao Brasil e por toda parte ouve a lingua sonora de Camões e Alencar, diz: estou em um paiz portuguez.

Ha 400 annos atraz, porém, quem aportasse a qualquer parte de nossas costas, desde o Iguassú (1) (hoje Rio da Prata) até o Paraná-pitinga (1) do Norte (hoje rio Amazonas), ouviria uma tão diversa do portuguez, quanto este o é do allemão ou do japonez, e essa lingua era o *nheengatú*, *avanheen*, ou lingua dos Tupis e Guaranis, ou antes *tamuyos* ou *tamoyos*.

Por isso vos me permittireis, já que recordamos factos passados ha quasi 400 annos, que eu comece esta conferencia saudando-vós como o padre Joseph de Anchieta saudava os *piratininguaras* ou paulistas de 1560 na lingua paulista que elles falavam naquelle

(1) Anchieta, Vocabulario; palavra — Rio.

tempo, e que alguns de nós ainda hoje falam, dizendo-vos:

— *Tupã omogaraiba, yawé ara catú omehê peeme.*

O que na lingua dos portuguezes quer dizer:

— Deus vos abençoê e vos dê tambem tempos felizes.

Sim, senhores: *Tupã omogaraiba, zawé ara catú omeehê peeme*, lingua que alguns de vós entendem, era a que vibrava o ar desta Piratininga onde hoje estamos e a que dominava em mais de oitocentas leguas das costas do Brasil; era tambem a brasileira, hoje quasi desaparecida de nossa patria, pela mesma fórma por que quasi desapareceram as tribus heroicas dos aborigenes, senhoras della; a America está sepultada debaixo do guante civilizador, mas egoista, da Europa, e são hoje raros os brasileiros que estudam e conhecem suas origens americanas.

Estes estudos, que precedem o centenario de Anchieta, são uma tentativa nesse sentido, porque é aos jesuitas, e entre elles a Anchieta, que devemos a preservação das raças indigenas, que nos são muito uteis debaixo do ponto de vista anthropologico, como mostrarei adeante, e da raça mestiça ou do mameluco, cariboco, ou caboclo, que D'Orbigny, Darwin, Saint Hilaire, Ferdinand Denis e Quatrefages dizem ser uma das boas do mundo, e é mais americana do que a do negro ou a pura branca dos europeus que nos vieram do Velho Mundo.

§ 2.º — PINDORAMA É O NOME AMERICANO DO BRASIL

Em 1553, anno em que Anchieta chegou ao Brasil, uma unica nação dominava quasi toda a costa desde o Amazonas até ao Prata, além de grandes regiões do interior: era a nação *tupi-guarani*, falando dous diale-

ctos de uma mesma lingua, o *tupi* e o *guarani*, tão semelhantes entre si como o portuguez o é do hespanhol.

Quando digo uma nação, não quero dizer que tivessem elles um só governo; eram uma nação sómente porque tinham quasi a mesma lingua, as mesmas crenças religiosas, os mesmos costumes e a mesma conformação physica.

Estes conheciam o que chamamos hoje Brasil, do Amazonas até mais ou menos á bahia dos Patos, de baixo do nome de Pindorama, que quer dizer “Região das Palmeiras”; ao interior, não occupado por elles, denominavam *Tapuirama*, que quer dizer “Região de ranchos ou de aldeias”.

§ 3.º — RAÇAS QUE HABITAVAM O PINDORAMA (BRASIL)
EM 1587

A primeira descripção que temos dos habitantes do Brasil nos é dada em una carta do escrivão da armada de Pedro Alvares Cabral, Pedro Vaz de Caminha, escripta a D. Manoel, rei de Portugal, em 1500.

A segunda é a que vem no *Tratado descriptivo do Brasil*, de Gabriel Soares de Souza, escripta em 1587, e as historias do Brasil de Pero Magalhães Gandavo em 1585 e a de Frei Vicente Salvador, escripta em 1527, impressa no volume XIII dos Annaes da Bibliotheca Nacional.

Temos ainda a descripção dada em 1557 pelo francez Léry, que esteve no Rio no tempo em que os protestantes francezes occuparam a bahia Nhetoroya, como Anchieta denomina a do Rio; a dos frades francezes Claudio de Abeville e Ivo d'Evreux, quando os francezes occuparam o Maranhão no tempo de Henrique II, as cartas do padre Anchieta publicadas nos annaes da

Bibliotheca do Rio e *Une fête Brésilienne à Rouen*, em 1550.

Entre os estudos modernos, que são mui numerosos, os mais importantes e conscienciosos são: a obra do allemão dr. Carlos F. P. von Martius, intitulada: *Ethnographia da America e principalmente do Brasil*, Leipzig, 1873, e a do professor Carlos von den Steinen, intitulada *Entre os povos naturaes do Brasil Central*, Berlim, 1804, ambas em allemão.

Em portuguez temos duas, que podem ser consultadas, e são *Revista da Exposição Anthropologica Brasileira*, Rio, 1882, e uma escripta por mim, intitulada *O Selvagem*, contendo uma collecção de textos e de lendas dos americanos do sul, em lingua *Tupi*, Rio, 1876.

A bibliographia das linguas americanas do Brasil já é extensa e della vem noticia quasi completa nos Arnaes da Bibliotheca Nacional do Rio, volume 8.^o.

O conhecimento que tenho dos naturaes do Brasil e Paraguay, adquiri-o em contacto com elles nas presidencias de Goyaz e Pará, e quando commandei o corpo de exercito que libertou a provincia de Matto Grosso do dominio paraguay, ou em longas viagens por nossos sertões ou *Tabeymas*; pelos de S. Paulo a Matto Grosso, fiz quatro viagens; de Montevidéo ao Pará, sempre pelo interior, e na extensão de pouco mais ou menos mil e trezentas leguas, fiz nada menos de seis viagens, tendo convivido, annos, com Cadieus, Guaicurús, Guatões, Parexis, Coroados, Cahiapós, Chavantes, Cherentes, Kanoeiros, Karajás e Gorotires, no centro do Brasil; Aruans e Apiacás, no Pará. Quando o fado imperador, sr. D. Pedro II, me ordenou que escrevesse o livro *O Selvagem* para figurar na bibliographia americana da exposição dos Estados Unidos do Norte em 1877, ao lado de outros trabalhos sobre raças e lin-

guas americanas que diversos paizes de nosso continente para lá mandaram, o tambem finado Duque de Caxias, então ministro da Guerra, deu ordem aos diversos corpos do exercito que puzessem á minha disposição todas as praças que fossem aborigenes, as quaes eu ouvi durante semanas e mezes.

Tive, pois, com todos estes, muitos elementos para estudar e agrupar factos relativos a nossas origens americanas, em geral ignoradas entre nós, porque, apesar de sermos americanos e não europeus, ignoramos mais nossas origens da America do que as da Europa ou da Africa.

§ 4.º — ABORIGENES DAS COSTAS DO PINDORAMA OU DO BRASIL EM 1587

Pelas observações feitas em minhas viagens, divido os aborigenes do Brasil em duas classes, uma mais civilisada, a que fazia uso de utensilios de argilla cozida ao fogo, e que, portanto, cozinava; outra que não tinha esse conhecimento e que só assava os alimentos de que se servia; figuram entre os ultimos as grandes nações dos Cahiapós e a sua alliada, a dos Gorotirés.

Em 1587, porém, quando Gabriel Soares de Souza escreveu sua descripção de que Frei Jaboatão, no *Novo Orbe Serafico*, deduziu o que publicou sobre os naturaes do Brasil, são, nas costas, descriptas as seguintes tribus:

Tapuyas: desde o Amazonas até o Jaguaribe, por cêrca de 200 leguas.

Potiguara: desde o Jaguaribe até o rio da Parahyba, na ribeira que lhe fica ao Norte numa extensão de cêrca de cem leguas, são de nação tupi; *potiguara* quer dizer: comedor de camarão.

Cayeté, índios também tupis, habitavam a costa desde o Parahyba até o rio de S. Francisco por mais de cem leguas.

Tupinambá, também tupis, desde o S. Francisco até o Sul da Bahia de Todos os Santos, por cerca de cento e trinta leguas de costa.

Tupinanki tupis, habitavam desde o sul da enseada da Bahia, morro de S. Paulo, rio Camamú, até o rio Cricaré (aliás Kirikaré) em 18 graus de latitude sul, por mais de setenta leguas.

Papaná eram tupis e habitavam a região que depois lhes foi conquistada pelos Tupinanki e Aimoré.

Aimoré, tapuias e não tupis; habitavam ao sul dos Tupinanki, em terrenos das capitanias dos Ilheos e Porto Seguro; eram os mais selvagens e brutos de todos.

Goitacá, dividido em tres nações *Goitacá-camopi*, *Goitacá-guassú*, *Goitacá-jâcorito*; parece-me que eram tapuias, e não tupis, e habitavam as costas desde o rio Rerityba, que desagua 15 leguas ao Sul do Espirito Santo, até 7 leguas antes do cabo de S. Thomé em 22 graus de latitude Sul. E' nesta região que está a cidade de Campos dos Goitacazes, no Estado do Rio de Janeiro.

Tamoyo, índios tupis, habitavam desde o cabo de S. Thomé, até Angra dos Reis, que na lingua do Brasil se chamava *Ocaruçu* (Pateo Grande), occupando uma costa com enseadas e bahias de mais 40 leguas. Estes índios são descriptos mui detalhadamente por Lery, que, em suas viagens ás terras do Brasil, reimpressa na *Revista* do Instituto Historico, lhes dá o nome de *Tupinambouls*, em vez de *Tupinambás* que elles tinham, porque Tamoyo quer dizer avô, e os aborígenes dizem hoje *Tamuya*.

Goayaná ou *Guayaná*. Habitavam desde *Ocaruçú*, ou Angra dos Reis, até Cananéa, ao Sul, onde iam terminar com os *Carijós*.

Eram tupis, tapuios ou guaranis?

Não sei; mas creio que eram guaranis, como os *Carijós*, porque Jaboaão, no artigo em que os descreve, diz o seguinte:

A sua linguagem era differente da dos seus vizinhos (os *tamoyos*, que falavam o tupi), mas entendiam-se com a dos *Carijós*, que eram guaranis.

Carijó, indios tupis ou guaranis que habitavam desde Cananéa até á lagoa dos Patos no, hoje, Estado do Rio Grande, cêrca de setenta leguas.

Tapuyas do Sul, *Charua*, *Minuan*, desde a Lagoa dos Patos até o rio da Prata, chamado pelos tupis e guaranis *Iguaçú*.

Taes eram os nomes das nações indigenas que habitavam as costas do Brasil no tempo de Anchieta, segundo a descripção que dellas nos dá frei Jaboaão, vol. 1.º de paginas 9 a 31 da edição do Instituto Historico, Rio, 1858, deduzida do que escreveu Gabriel Soares em 1558.

Estes nomes, porém, comquanto muito uteis, pouco indicam para o estudo das familias aborigenes.

§ 5.º — CLASSIFICAÇÃO DOS INDIOS PELO DR. CARLOS F. P. VON MARTIUS

Na obra — *Zur Ethnographie Amerika, Zuma-Braziliens* — Leipzig, 1867 — “*Éthnographia da America e principalmente do Brasil*”, obra que infelizmente ainda não foi traduzida do allemão, esse grande e laborioso naturalista classificou os indios de conformidade com o mappa que traduzi, imprimi e distribuo com esta

conferencia, em oito nações de linguas diversas, que vêm descritas na obra acima mencionada, e das quaes vêm vocabularios em outra obra do mesmo naturalista, intitulada *Glossaria Linguarum Brasiliensium*, Erlangen 1863.

As nações ahí cartographadas são as seguintes:

1.º Tupis ou Guaranis; as regiões por elles occupadas são assignaladas em tinta vermelha e occuparam quasi todo o Brasil, pois tinham uma grande região num chapadão central dos Andes, nas cabeceiras dos rios que formam o Madeira; dahi, um ramo desceu para o sul até á Lagoa dos Patos, outro subiu para o norte até o Amazonas, do qual se assenhoreou, muito ao Occidente da foz do Madeira, até ao do Amazonas, ao sul de Marajó, dominando toda a costa do Atlantico desde o Marajó até a Lagoa dos Patos, além de uma grande região do interior, entre os rios Xingú e Tapajoz, igual a um dos actuaes Estados do Brasil e por elles, denominada *Tupui-rama*.

Era, pois, sem duvida alguma, uma poderosissima raça e merece o nome *die Krieger*, os Guerreiros, com que Martius os qualifica em sua *Ethnographia*.

2.º O segundo, mais numeroso grupo, é o dos Ges e Crans, que occupavam uma região enorme no centro do Brasil, entre os planaltos de onde fluem os tributarios de Tocantins e do Araguaya, região denominada pelos Tupis — Tapuira ou patria dos Tapuias, e que vem figurada no mappa com a côr amarella.

3.º Guck, Coco, no planalto dos Andes, ao Norte dos Tupis, denominados por estes os *Tutiras* ou os *Tios*, e eram senhores das margens dos rios affluentes do Amazonas, a oeste da foz do Madeira, e da enorme região de Oyapock e das Guyanas. No mappa estão cartographados com a côr verde.

4.º Crens e Guerengs, nos sertões de S. Paulo, Paraná e Bahia, cartographados com a côr de laranja.

5.º *Parexis e Paregis*, nos sertões de Matto Grosso e Pará, marcada no mappa sua região com tinta azul.

6.º *Guyatacá*, cognominados por Martius — os corredores das florestas — antigamente nas regiões de Campos, Estado do Rio, hoje nos sertões da Bahia e Sergipe, marcada na carta com tinta azul-ferrete a região por elles occupada.

7.º *Aruac e Aruaquis*, nas mattas dos Estados do Amazonas e Pará, marcada sua região com tinta verde cïaro.

8.º *Guaycurús*, os Cavalleiros, nas solidões do Grande Chaco, nas Republicas Argentinas e na Bolivia, e no Estado de Matto-Grosso, Brasil, ás margens do rio Paraguay.

§ 6.º — LINGUAS BRASILEIRAS

Na "Chronica da Companhia de Jesus", do padre Simão de Vasconcellos, e nas de alguns outros escriptores, está dito que o Brasil encerrava mais de cem linguas americanas entre os aborigenes.

Nenhum delles, porém, diz em que se fundou para essa difficilima affirmacão que, aliás, julgo extremamente exaggerada.

Dos que estudaram a America do Sul, é o allemão, grande naturalista, dr. Carlos Frederico Philippe von Martius o unico que, com dados positivos, podia dizer quantas linguas americanas tem a terra que habitamos, depois de a havermos conquistado dos aborigenes.

Elle, porém, não o disse e ninguem o póde ainda dizer, porque ninguem o sahe.

Em uma obra d'elle, de grandissimo valor linguistico, intitulada *Glossaria Linguarum Brasiliensium*, vêm vocabularios de sessenta e oito dialectos brasileiros, sendo alguns delles oriundos das mesmas linguas mães, *tupí* ou *guarani*, o que os reduz de numero; tendo elle e seus companheiros viajado e explorado quasi todo o Brasil, a ponto de haver produzido a mais rica e copiosa flora escripta no mundo, não é provavel que lhe tenham escapado muitas linguas. Julgo, pois, que cincoenta ou sessenta dialectos, deduzidos de cêrca de oito grandes linguas, são os que tem o Brasil.

Esta minha affirmação, entretanto, é apenas uma conjectura, fundada no motivo que acima apresentei, porque mesmo com as grandes viagens que comprehendí, com a longa residencia que tive nos sertões, eu só conheço bem uma lingua na qual falo e escrevo, que é o *tupí* ou *nheengatu*, que se falava em quasi todo Estado de S. Paulo ao tempo de Anchieta, e em quasi todo o Brasil; conheço mal o *guarani*, que apprendi com os prisioneiros paraguayos que fizemos quando commandei as forças de Matto-Grosso, e isso só para ler; não falo nem escrevo; conheço algumas phrases do Cayapó e Carajá e nada mais.

Na ethnographia de Martius elle considera que os sessenta ou mais dialectos, que existem no Brasil provêm das oito seguintes linguas, a saber:

- 1.º A dos Tupis ou Guaranis
- 2.º A dos Ges ou Crans.
- 3.º A dos Guck ou Coco.
- 4.º A dos Crens ou Guereungs.
- 5.º A dos Parexis, Parecis ou Porazis.
- 6.º A dos Goyatacaz.
- 7.º A dos Aruaes ou Aroaquis.
- 8.º A dos Guaycurús, Lenguás ou Niniknaus.

No *Glossaria Linguarum Brasiliensium*, que citei acima, vêm, como já disse, cêrca de sessenta vocabulários diversos, e por elles se vê a extrema differença que ha, não só quanto ás linguas mães, mas entre estas e as derivadas.

Entre o tupi e o guarani, a differença é pequena, talvez como entre o portuguez e o hespanhol ou o franccez. Citarei algumas phrases, para que os srs. possam por si julgar.

— Como é vosso nome ?

O tupi diz assim:

— *Maan pa end rera ?*

Em guarani:

— *Embae pá end rera ?*

— Traze fogo para mim.

Em tupi:

— *Reruri tatá chebe.*

Em guarani:

— *Eriú tatá chebe.*

Em Ges, Cahiapó ou Kran:

— *Amren imam cuê coeman.*

As grandes linguas do Estado de S. Paulo são o *Tupi-guarani*, falado por diversas tribus e, entre ellas, um de seus dialectos, pelos *Cayuás*.

O Kran, falado pelos Chavantes, Cahiapós e Coroados, em dialectos diversos.

As regiões occupadas actualmente por aborigenes, no Estado de S. Paulo, ainda são mui consideraveis, e entre ellas estão esplendidas florestas em terra roxa, proprias para cultura do café e formando um triangulo colossal, quasi tão grande, e mais rico, do que a Italia européa; é ao Norte, Nordeste e Oeste pelo rio Grande ou Paraná, ao Sul pelo Paranapanema, comprehendido, mais ou menos, entre o 6.º e 10.º grãos de Longitude Oeste do meridiano de *Greenwich*, e os vigesimo e vi-

gesimo terceiro de Latitude Sul, cêrca de quatro mil leguas quadradas, que podem conter uma população superior a 20 milhões de habitantes, isto é, vinte vezes mais do que a do actual Estado de S. Paulo!

Grande parte dessa região não pôde ser povoada, porque os aborigenes, maltratados pelos christãos, que aqui os matam e roubam como a fêras, o não consentem.

Não ha quem saiba sua lingua; não se deu ainda o primeiro passo para sua catechesc, que é, a exemplo do que fizeram os antigos padres da Companhia de Jesus, e o que fazem hoje os cidadãos dos Estados Unidos do Norte, o *crear um corpo de interpretes para acompanhar os padres, os engenheiros, os capitalistas* que pretendessem devassar esses sertões.

O serviço a respeito dos indigenas, em S. Paulo, é coisa insignificante. Ha para isso uma repartição nominal, tendo á sua frente um intitulado brigadeiro de indios, que, não possuindo verba á sua disposição, não pôde nem mesmo matar a fome aos raros aborigenes meio civilizados que chegam a S. Paulo, os quaes, seminús e esfarrapados, quando aqui chegam, são obrigados a esmolar de particulares, e até de estrangeiros, o dinheiro necessario para viver!

Entretanto, foram elles os donos e senhores do solo que nós possuímos, e uma das origens da raça que hoje domina o Brasil; são os verdadeiros brasileiros, os verdadeiros paulistas.

Nessa repartição não é sabida qual a população aborigene que existe em S. Paulo, quaes as linguas que falam, que numero de leguas quadradas possuem, questões estas de summo interesse não só para a sciencia da humanidade, mas para a riqueza do Estado que habitamos.

Entretanto, de 1560 em diante, com meios muito inferiores aos nossos, os jesuitas e os portuguezes de S. Paulo possuíam corpos de interpretes a que elles chamavam linguas, e com isso puderam tornar conhecidos os sertões do Brasil, pois é sabido que, nos tempos antigos, os paulistas foram pelo occidente, sempre pelo interior, até ás cordilheiras dos Andes, pelo Norte até ao Pará, e pelo Sul até ao Paraguay.

Estará, porventura, morto o bom velho sangue paulista, resultado, segundo Ferdinand Denis, Saint Hilaire e Quatrefages, da mistura do sangue portuguez com o dos tupis ou guayanás?

Não sei; os senhores ajuizem e respondam a si mesmos.

Quanto a mim, sinto dizel-o, mas julgo que é a verdade: o paulista tem perdido, e continúa a perder, sua qualidade de americano, e está se tornando *européo-judaico*.

Em uma memoria lida no ultimo *Congresso de Americanistas*, cujas sessões se realisaram no Mexico em 1895, o sr. C. Poma, encarregado ahi da legação da Italia, dá a lista de cêrca de trinta periodicos publicados nas duas Americas, em linguas americanas.

Destes, a maior parte é publicada pelos *yankees* dos Estados Unidos do Norte, mas muitos por outros Estados da America, e entre outros pela Guyana ingleza.

No Brasil, segunda potencia da America, nem um!

Em S. Paulo, felizmente, começa a apparecer o gosto pelo estudo das nossas origens, e com elle ha de vir o gosto pelo estudo das americanas, porque a nossa raça provém de tres troncos, dous do Velho Mundo, o branco e o preto, e um do Novo Mundo, o vermelho ou americano.

Foi delles que veiu a actual raça paulista, que não é somente do Velho Mundo, mas americana, como o demonstrei adeante, mas que só aprecia e só conhece suas origens européas.

§ 7.º — INDIOS QUE CONCORRERAM PARA A POPULAÇÃO DE S. PAULO DE 1531 EM DEANTE

Quando Martim Affonso chegou ás terras de S. Paulo, não havia aldeia de indios ao longo da costa do mar. Alguns indios de serra acima, que estavam pescando junto á barra da Buriqui-oca (casa de macacos buriquis) fugiram, subiram a serra e deram aviso aos outros, que, dentro de tres dias, ali apparceram em numero de quinhentos guerreiros, sob o commando de Tibiriçá e Caubi, guiados por João Ramalho, portuguez, a cuja intervenção se deve o não nascer guerra entre americanos e europeus; firmarem-se pazes e festejaram os americanos, essa chegada, com cantos e danças, que duraram dias (1).

Já antes de 1530 havia, em S. Vicente, uma feitoria para escravisar indios, segundo nol-o assevera o escriptor hespanhol Herrera; isto mostra que, desde o primeiro passo de europeus nas Americas, tanto do Norte como do Sul, sua acção foi sempre cruel, tyrannica e sanguinaria, e não admira que os aborigenes se vingassem fazendo-lhes guerra de morte.

O padre Ayres do Casal nos diz que, antes da chegada de Martim Affonso, já aqui havia em S. Paulo dous portuguezes, Antonio Rodrigues e João Ramalho. Frei Gaspar nos diz que João Ramalho viveu no campo, em uma aldeia a que elle deu o nome de Santo An-

(1) Frei Gaspar da Madre de Deus — *Memorias para a Capitania de S. Vicente*. Lisboa, 1797, pag. 29.

dré, a qual ficava ao pé de S. Bernardo de hoje, junto ao rio Jerivatyba (hoje rio dos Pinheiros).

Quem eram porém, os guyanás, esses a quem Martius, á pag. 768 de sua *Ethnographia* chama *die Gelehrten*, isto é, os *Sabios*, e de onde vem a boa e excellente raça dos paulistas? Eram barbaros antropophagos, ou eram comparativamente civilisados?

Transcrevo aqui o que diz Gabriel Soares, que escreveu, em 1587, cerea de 50 annos apenas depois da occupação da capitania de S. Vicente, á pag. 90, edição do Instituto Historico:

“Não são os Guayanazes maliciosos, nem refalsados, antes simples e bem acondicionados e facilimos de crer em qualquer coisa... Não matam aos que captivavam nas guerras... São grandes flecheiros e inimigos de carne humana... Si encontram com gente branca não fazem nem um damno, antes boa companhia... Não costumam fazer guerra a seus contrarios fora de seus limites, nem os vão vuscar em suas vivendas” (1).

O mesmo é repetido por Jaboatão, pelo jesuita padre Simão de Vasconcellos e pelo inglez Roberto Southey, na melhor das historias do Brasil que até hoje possuímos.

Isto deixa assentados tres pontos:

- 1.º Não matavam, e menos comiam, seus prisioneiros de guerra.
- 2.º Não eram inimigos, antes amigos leaes dos brancos que lhes tomavam as terras e que posteriormente os escravisavam.
- 3.º Faceis de crer em tudo, tornavam-se com facilidade christãos.

Eis o que diz a historia.

Dos vestigios que ainda hoje encontramos em S.

(1) Gabriel Soares — *Tratado descriptivo do Brasil*, cap. 63.

Paulo temos mais elementos para julgar do estado de sua comparativa civilisação.

Fazendo eu aterros em minha chacara da Ponte Grande nesta cidade, e tirando a terra do morro chamado dos "Lazaros", ahi descobri, em 1885, um grande cemiterio indigena, de onde foram extrahidas algumas urnas funerarias de argilla cozida, com desenho, dessas a que chamam erradamente *ygaçabas* (o que quer dizer vaso de agua ou pote, e não urna funeraria), lanças, flechas e machados de silica polida, alguns dos quaes conservo ainda na estante do Club da Caça e Pesca, nesta cidade. De Conceição de Itanhaen e S. Sebastião trouxe em panella antiga de argilla, diversos machados de pedra polida e, entre estes, um de agatha amarellada com riscos avermelhados, e a agatha é uma das mais duras pedras conhecidas.

Estes objectos, que podem ser vistos nas estantes do citado Club de Caça e Pesca de S. Paulo, tendo sido uma das urnas funerarias photographadas pelo cuidado do naturalista o sr. Alberto Lofgreen, mostraram mais tres pontos:

1.º Que elles podiam trabalhar e fazer armas de pedras muito duras que não só modelavam, mas poliam.

2.º Que não só assavam, ou moqueavam (é o termo, não em lingua portugueza, mas em lingua paulista) mas tambem cozinhavam seus alimentos.

3.º Que acreditavam que o morto tinha outra vida depois desta, sem o que não collocariam junto a elle machados, lanças e flechas de pedra; suas mulheres e parentes não se matariam na occasião de sepultal-o, para continuar em sua companhia, nem as urnas seriam bordadas e adornadas como o eram.

De sua lingua, como mostrarci adeante, se vê que elles acreditavam em um Deus e em diversos espiritos.

Este ponto, porém, será desenvolvido posteriormente quando eu mostrar qual a lingua que falavam, materia esta que tem sido posta em duvida, por má comprehensão do que escreveu Gabriel Soares em 1558, e que depois foi repetido por quasi todos os outros, menos pelo mais autorisado de todos, que é o naturalista allemão, já citado, Carlos Frederico Philippe von Martius.

§ 8.º — TUPIS DO BRASIL E SEU ESTADO AO TEMPO DO
DESCOBRIMENTO

Dos aborígenes do Brasil os que tiveram mais contacto com os brancos, e que mais foram por elles estudados, são os *Tupis*, que, segundo Martius, partiram dos chapadões ou *araxás* das montanhas dos Andes, e irradiaram-se para o Sul, para o Norte e para o nascente, e conquistaram a maior extensão das terras do Brasil.

Nas solidões do Araguaya, Coinamá, velho chefe Anambé, muitas vezes me contavam que, quando seus avós emigravam das altas montanhas, provavelmente dos planaltos dos Andes, *onde o sol morre*, para as terras plainas, *onde o sol nasce*, os chefes, os *tuchawas*, como elles lhes chamam, dias antes da partida, á hora dos toques das businas, passavam deante das casas dos guerreiros, dizendo-lhes este famoso grito de guerra para a conquista do Brasil:

“*Yá só Pindorama koti, itamárana po anhantin, yara “rama ae recê”.*”

— “Marchemos para a região das palmeiras (Brasil) com a acha d’armas na ponta da mão, seremos senhores do Brasil.

Isto confirma a opinião de Martius, isto é, que os aborígenes do Brasil vieram dos planaltos dos Andes e conquistaram a grande região já descripta anteriormen-

te, e occupada por outras raças, ou mais fracas ou mais atrasadas.

O nome com que essa nação ou raça é designada pelos escriptores é o de *tupi-guarani*, nome que pouco importa, porque elles não formavam uma nação no sentido de um só governo, nem dos mesmos habitos e costumes: o que havia de commum entre elles era a lingua ou linguas, que evidentemente provinham de um só tronco, que não sabemos ainda hoje, com certeza, qual era, ou qual seja.

O nome *tupi* entra no de muitas nações que falam a lingua geral, como seja: *Tupi-nambá*, *Tupi-niki*, *Tupi-naé* etc., e creio que é dahi que vem o nome de indios *Tupis*.

Estes nomes, porém, pouco significam, e o de *Tupi-Guarani* designa a grande nação que falava as linguas irmans *tupi* e *guarani*.

Dos costumes de *tupis* temos excellentes descrições nos autores antigos, em Caminha, escrivão da armada de Pedro Alvares Cabral, em Gabriel Soares, em Lery, em Laet, nas cartas do padre Joseph de Anchieta, nos padres Ivo d'Evreux, Claudius d'Abbeville, Moraes e Simão de Vasconcellos.

Pelo que vi nas longas viagens que fiz pelos sertões do Brasil, essas descrições são pouco mais ou menos exactas.

Ha um topico, porém, em que as julgo inexactas, e é o em que affirmam que os *tupis* e outros aborigenes do Brasil eram *anthropophagos*, isto é, que se sustentavam com carne humana e que a tinham como alimento.

A raça branca, conquistando a America, tinha interesse em escravisar seus habitantes, e assim o fez. Tempo houve em que, só ao redor de S. Paulo e em S. Paulo, existiam mais de sessenta mil indios escravos!

Sessenta mil indios escravos, para uma população

branca ou de mestiços, que, provavelmente, não excedia a quatro mil!

Para justificar não só a tyrannia de escravidão, como o habito de surral-os até á morte, como o faziam, foi necessario, a principio, sustentar que elles não eram homens, até que uma bulla do pontifice, no anno de 1537 que começa: Paulus Papa tercius, universis Christi fidelibus etc. (1) os declarou homens, e como taes senhores de suas vidas e liberdade; antes disto, porém, muito e muito soffreram e ainda soffrem hoje; nos ser-tões de S. Paulo, Goyaz, Matto-Grosso, Pará e Amazonas ainda são mortos como animaes selvagens.

Infelizmente elles não têm nem imprensa, nem escriptores, nem letras, e seus soffrimentos são desconhecidos pela raça branca, que os vai roubando e extinguindo ao longo do territorio de nossa patria (1).

Eis aqui o que nos narra o jesuita padre Simão de Vasconcellos no n. 4, Livro Segundo, das Noticias das Coisas do Brasil.

Transcrevo suas palavras; diz elle que muitos dos primeiros povoadores entendiam que:

“Os indios da America não eram verdadeiramente homens; que podiam tomal-os para si quaesquer que os houvesse a servir-se delles, da mesma maneira que de um camêlo, de um boi ou de um cavallo, feril-os maltratal-os, matal-os... Testemunha frei Bartholomeu, bispo de Chiapa, que chegaram os hespanhoes a sustentar seus caens (lebreos) com a carne dos pobres indios, que para tal effeito matavam e faziam em postas, como a qualquer bruto do matto”.

(1) Pe. Simão de Vasconcellos, *Chronica da Companhia de Jesus do Brasil*. L. 2. Nas noticias das coisas do Brasil, n. 6, vem transcripta a Bulla.

Resistiram a isto os indios, matando egualmente os hespanhoes e portuguezes que puderam e matando-se a si mesmos, de modo que da população indigena do Brasil que, ao tempo do descobrimento, não devia ser inferior a quatro milhões de vidas, talvez não possuamos hoje mais de meio milhão espalhados por todos nossos sertões.

Para justificar estas tyrannias disseram a principio que não eram homens; depois que o Papa Paulo Terceiro os declarou homens, disseram que elles eram anthropophagos.

Viajei, como já disse, o Brasil de Nascente a Poente, de Norte a Sul, em toda a sua extensão; vivi annos nos sertões do Araguaya, no centro dos selvagens de Goyaz, Matto Grosso e Pará; falo correntemente a lingua mais geral entre elles, que é o *tupi*, tinha interpretes para outras, pois fundei lá um collegio de linguas sob a protecção da Princeza Imperial D. Izabel, e nunca encontrei e nunca soube de uma só tribu de anthropophagos !

E' certo que algumas das tribus matam os prisioneiros que capturam nas guerras e que comem suas carnes. Fazem-no, porém, por vingança, e não como alimento, e tanto assim que, antes de matar um prisioneiro, dirigem convites para todas as aldeias com que estão em relações; reúnem-se, ás vezes, quatro a seis mil indios para comer um só homem. Ora suppondo que um homem, na média, tenha cincoenta kilos de carne, afóra ossos e liquidos, dividido por seis mil, dá menos de uma gramma para cada um, ou menos da quarta parte de uma oitava.

Portanto, com muita razão e justiça, diz Gabriel Soares, á pag. 307 da edição do Instituto Historico, cap. 174, o seguinte:

“A qual carne se não come por mantimento, sinão por vingança, e os homens mancebos e mulheres moças provam-na somente”.

O modo porque tratam o prisioneiro e como o matam, devia ter feito comprehender aos historiadores isto mesmo, isto é, comiam-no não por mantimento e sim por vingança.

Era elle alimentado do melhor que tinham, davam-lhe a mulher que elle escolhia, com a qual vivia como casado, e esta mulher, por vezes, diz Gabriel Soares, de tal sorte se apaixonava pelo prisioneiro, que lhe dava liberdade e com elle fugia para longas terras, por que, si depois disso fosse apanhada, morreria com elle.

No dia da morte, o prisioneiro era armado com a acha d'armas e enfeitado com pennas, tal qual o seu executor. Era amarrado pela cintura, mas tinha os braços livres, e mais de um matou a seu executor.

Muitos dos senhores terão certamente lido o famoso canto do nosso poeta Gonçalves Dias, intitulado *I-juca-pirama*, que significa: — *O que vae ser morto*; quanto seja isso composição de um dos maiores poetas do Brasil, ella pinta a verdade historica, quando descreve o prisioneiro matando dezenas de seus aprisionadores: *matavam e comiam alguns de seus inimigos, não por mantimento e sim para vingança.*

§ 9.º — DAS IDÉAS RELIGIOSAS DOS TUPIS

Em um livro raro, re-impreso em Paris por Ferdinand Denis, e que se intitula *Festa Brasileira celebrada em Rouen, França, em 1550*, e de que eu felizmente possuo um exemplar, vem da pag. 77 em deante: — *Fragmento da Theogonia Brasileira*, colligido em 1549 e publicado por André Thevet em sua obra *Cosmographia Universal*.

Resumo do manuscripto de Thevet — “As pessoas, que entre os americanos do Brasil se occupam de coisas divinas, são chamadas *Caraiba* e *Pagees*, os quaes são os seus sacerdotes.

Acima das coisas da terra existe um ente a quem chamam *Monân*, ou *Monhân*, que quer dizer *Construtor*, o *Edificador*, o *Autor*, ao qual attribuem as mesmas perfeições que nós attribuímos a Deus.

Este creou *Trin-Magé* (1), de cuja cabeça nasceu *Tupan*.

(Montoya traduz a palavra *Tupan* assim: *Tu*, admiração, e *Pan*, pergunta; significa, pois: — Que é isto? *Quid est hoc?*)

“De maire *Monhan*, antes de sua morte, nasceram dous filhos. *Sommé* (que os jesuitas entendem que é o apóstolo S. Thomé) e *Caraiba*, a quem os selvagens queimaram. Deste nasceram dous filhos, *Tamandonaré* e *Aricuta*. *Tamandonaré* era agricultor e bom; *Aricuta* máu, valente e guerreiro, e, com o tempo, tentou matar *Tamandonaré*, que, batendo com o pé na terra, deu causa a que surdisse uma fonte que produziu novo dilúvio; para salvar suas vidas subiram os mais altos montes, mas com elles subiram as aguas e, para se salvarem, *Tamandonaré*, o bom, subiu sobre uma arvore de *Pindoua* (2) e *Aricuta* sobre o genipá.

Com este dilúvio morreram todos os seus vivos da terra, menos *Tamandonaré* e *Aricuta*, e suas mulheres, das quaes descendem os homens actuaes; os bons ou *Tupinambás*, descendem de *Tamandonaré*, os maus, ou

(1) *Magé* é o nome de alguns logares do Rio e, entre elles, de uma cidade.

(2) E' dahi talvez que vinha ao Brasil o nome de *Pindorama* ou região das Palmeiras. Até hoje os selvagens, quando decidem algum ataque, pintam o corpo de azul escuro com tinta de genipapo.

Tuminús, de Aricuta, e que existe, e ha de sempre existir guerra entre elles”.

Até aqui o resumo de Thevet, que tem muitas outras coisas curiosas, mas que não cabem nesta conferencia.

A theogonia dos indios tupis do Amazonas é diversa desta e está descripta no meu livro *O Selvagem*.

Estou preparando uma segunda edição d'esse livro, que já foi traduzido em linguas européas.

A segunda edição será impressa no anno vindouro e trará, além do que já foi publicado, o vocabulario Tupi do padre José d'Anchieta, que nos dá a lingua tal qual era falada pelos paulistas em 1570, e as lendas, lingua e literatura dos actuaes indios de S. Paulo.

Na memoria do actual povo de S. Paulo existem os vestigios das crenças religiosas dos antigos paulistas, figurando entre as divindades e espiritos superiores, ou causas encantadas, os seguintes: *Tupan*, *Jurupari*, *Anhanga*, *Cahapora*, (vulgarmente Cahipora) *Curupira*, havendo antes de chegar a Sorocaba um morro que tem esse nome *Boi-tátá*, *Sacy-Saperê*, ou *Matin-Taperê*, que toma ás vezes a forma de um passaro, a que chamam *Sem Fim*, o qual, quando canta, dizem os paulistas do povo, está chamando o sol, e que o sol vem então e esquentá a terra.

Anhanga julgo ser a divindade protectora da caça do campo, e apparecia, ou na fórma de homem, ou na fórma de veado, destes a que chamamos catingueiro.

O padre Joseph de Anchieta diz que o rio *Tietê*, palavra a que elle dá o significado de madre ou mãe do rio, era chamado pelos aborigenes paulistas *Anhanby*, e significa terra de Anhanga, ou terra dos Veados.

Effectivamente, poucas terras haverá no Brasil onde houvesse e onde haja tanta quantidade de veados, como os arredores de S. Paulo.

O nome de Anhangá entra também na composição de outro correço aqui de S. Paulo, Anhangabahy, que se decompõe em tres palavras *Tupi-Paulistas*, Anhangá-yba-y, que querem dizer, *agua da arvore de Anhangá*, arvore cujas flôres são mui procuradas pelos veados.

Comecei ha pouco tempo a colligir essa literatura tradicional das origens americanas do povo paulista; ainda não pude, apesar de esforços e de disposição para fazer despesas, encontrar indios daqui que falem o *tupi*; mas hei de encontral-os. Colligirei o que puder e publicarei, na segunda edição do *Selvagem*, tudo o que encontrar sobre isso.

§ 10.º — RAÇA ACTUAL DO BRASIL E DE S. PAULO

A raça humana, que actualmente habita o Brasil, é descendente de tres troncos; dous do Velho Mundo (o branco da Europa e o preto da Africa) e o Vermelho da America.

Nós não somos, pois, nem europeus nem africanos. No colossal cadinho da America do Sul já se fundiram, e continuam a fundir-se, os sangues das tres raças, e produzindo uma americana, a brasileira, que ha de ser forte e poderosa, como a raça *yankee* da America do Norte; essa também não é européa nem africana, e sim americana; a nossa ha-de ser grande e poderosa, porque é intelligente, forte, sobria, laboriosa e pacifica, e porque o território de nosso paiz, com uma só lingua e uma só religião, póde conter, segundo os calculos de Elisée Reclus, mais de trezentos milhões de habitantes.

Sim, nós não somos nem europeus e nem africanos; somos uma raça americana, que já está afastada de seus progenitores do Velho Mundo (brancos e africanos) e que, no futuro, ha de ficar ainda mais afastada.

Pelo lado physico somos, em geral, menos gordos, menos corpulentos, porém mais ageis e mais nervosos do que o europeu e do que o africano.

A mescla das raças do Velho com as do Novo Mundo não é sómente no sangue; é tambem na intelligencia, moralidade, linguagem, religião, divertimentos e alimentação populares.

Digo populares, porque o povo, isto é, a classe dos homens que não são ricos, que é sempre a que tem o maior numero, é a que principalmente constitue a nação brasileira.

O orgulho dos ricos, que só lêem por livros francezes, que se vestem, alimentam-se, divertem-se, e em tudo imitam e macaqueiam a raça mais adeantada do Velho Mundo, faz que elles sejam mais europeus do que americanos e brasileiros; desprezam tudo quanto é americano, procuram mesmo apagar lingua, nomes proprios, alimentos, crenças e costumes do continente de onde somos filhos.

Não é desses que actualmente falo, e sim a do povo brasileiro, que ha de enriquecer, illustrar-se e ser poderoso, unindo suas origens do Velho ás do Novo Mundo.

Essa classe ou raça, já eu o disse, distingue-se physicamente dos troncos europeu e africano, e mostrei-o em que. Disse mais que se distingue na intelligencia, moralidade, linguagem, alimento, superstições, dansas e luctas physicas.

Intelligencia — A do brasileiro é mais intuitiva do que a dos homens do Velho Mundo, que é mais reflexiva e mais capaz de estudos e conhecimentos analyticos e detalhados; o brasileiro é, em geral, superior para artes mechanicas e bellas, para tudo que denominamos officios, para as artes militares de terra ou de mar: é menos capaz do que o europeu para os estudos mathe-

maticos, e de detalhes complicados, como sejam os das sciencias phisicas e chimicas.

Moralidade — Nos europeus o sentimento do dever é mais profundo do que no brasileiro do povo, e, nesse ponto, a superioridade do europeu é incontestavel.

Linguagem — A lingua falada no Brasil já não é o portuguez de Camões, João de Barros, ou Frei Luiz de Souza; está, em sua grammatica, em seus sons e em centenas de termos populares, cruzada com a lingua tupi ou nheengatú, como o demonstrei em minha obra *O Selvagem*.

Aqui em S. Paulo, então, os nomes *tupis*, enxertados no portuguez, são por centenas, sinão por milhares. O nome do camponez, já não é esse, e sim *caepira*, do tupi *caapira*, que quer dizer montador ou capinador de matto; *caapinar* vem tambem da palavra tupi *capin*, que, em portuguez, significa herva; *passoca*, *jaguaraiva*, *jaguapeva*, *sapecar*, *moquear*, *tenhenhen*, *piá*, por filho, e centenas de outros são termos tupis passados para a lingua dos paulistas.

Quando duas senhoras brasileiras conversam, ouve-se muitas vezes este dissyllabo — *em-em*; ora este *em-em* é o *sim* das senhoras — na lingua tupi.

A lingua *tupi* não tem *l*; o nosso homem do povo paulista, mineiro, guayano ou fluminense nunca pronuncia o *l* com o *h*; não diz: melhor, mulher, milho, e sim: *mio*, *muié*, e *mió*, porque o tupi não tem *l*.

Superstições populares — Ao lado do *lobishomem* e da *mula sem cabeça*, que são superstições européas, do *Zumbi*, e do *Kibungo*, que são africanas importadas para o Brasil, o caipira de S. Paulo, Minas, Rio, Guaiáz, Matto-Grosso, Pará, e julgo que de todo interior do Brasil, acredita nas predicções de morte dadas pela ave *Mahauan* e nos maleficios da *Caipora*, do *Boitatá*, do

Matin-Taperé e do Curupira, que é descripto como um pequeno indio, com os calcanhares virados para deante, que faz perder os caminhos aos que viajam pelas solitárias e silenciosas florestas do interior.

Nesta conferencia não tenho espaço para descrever estes scres, mas fal-o-ei na segunda edição do *Selvagem*.

Alimentação — A base da alimentação européa é o trigo, a do africano é o milho e o inhame, a do brasileiro é a mandioca, tanto do brasileiro selvagem, como do civilisado, menos dos que querem passar por europeus, porque esses só comem pão. A bebida européa é o vinho e a cerveja; a do brasileiro é a aguardente de canna, de mandioca ou de milho, a que na linguagem paulista antiga é chamada *cauin*, ou *tepipira*.

Dansas — As européas são a *valsa*, a *quadrilha*; a africana é o *batuque*, que é pouco moral; a brasileira, essencialmente paulista, mineira e fluminense, é o *cateretê* tão profundamente honesta (era dança religiosa entre os tupis) que o padre Joséph de Anchieta a introduziu nas festas de Sta. Cruz, S. Gonçalo, Espirito Santo, S. João e Senhora da Conceição, compondo para ellas versos em *tupi*, que existem até hoje e de que posuo copia.

Tenho assistido muitas vezes a estas festas e dansas ao som da viola, que era instrumento indigena de tres cordas de tripa, a que elles chamam *guararápeva*. O *cateretê* tem a vantagem de importar em maior exercicio physico e intellectual, por causa do canto e do verso, do que as dansas européas.

Nós que, por força, queremos ser europeus, tambem desprezamos estas dansas americanas por immo-raes, quando o padre Joseph de Anchieta as adoptou e introduziu nas festas religiosas.

Lucta physica, capoeira — O europeu lucta com a espada, florete ou páo. O brasileiro lucta com a faca,

e com a agilidade do corpo, tendo neste caso, por unica arma, a cabeça e os pés, arma terrivel para um bom *capoeira*; este modo de lutar é tambem aborigene, e, longe de ser perseguido, como é, devia ser dominado, regularisado em nossas escolas militares, porque um bom *capoeira* é um homem que equivale a dez homens.

Já vi vinte soldados, armados, tentarem prender a um desarmado, mas *capoeira*; este derrubou a todos, e só pôde ser preso a bala. Tal é o systema de lucta americano.

Em conclusão: somos, não europeus ou africanos, e sim americanos, pelo sangue, intelligencia, moralidade, lingua, superstições, alimento, dansas e luctas physicas.

§ 11.º — LINGUAS TUPI E GUARANI

As linguas da humanidade são classificadas em tres grandes divisões — 1.º monosyllabicas; 2.º as de agglutinação; 3.º de flexão, que são como o portuguez, inglez e em geral as linguas da Europa, excepto o vasconso.

As linguas do antigo *Pindorama* (hoje Brasil) pertencem todas, segundo conjecturo, á segunda classe, a das de agglutinação; em todo caso, é certo que o *tupi* e o *guarani*, que são as mais estudadas, são de agglutinação.

Cada none é uma descripção do objecto que representa, porque cada syllaba diz uma idéa.

Exemplos: — *Acajuá* ou *Cajú*, fruta conhecida de todos vós, decompõe-se assim: *a* fruta, *jú* amarella, *aca* de chifre, ou: *fruta amarella de chifre*, e ahi está a descripção do *cajú*. *Guabiropa*: *gua* comida, *bi* (2.ª forma de *pi*) de pelle, *iroba* adstringente, amargosa, ou: *fruta de pelle adstringente*.

Avatiã (milho): a fruta, *áva* de cabello, *tin* na ponta, ou: *fruta de cabello na ponta*.

Mantiqueira (nas escripturas antigas escrevem *Mantiquira*): *maan* coisa, *tiquira* que verte, ou *serra das vertentes*, como ella o é realmente.

Essas linguas não têm propriamente verbos; qualquer palavra, com os prefixos pronominaes e com palavras que significam tempos, exerce essas funcções.

Os jesuitas, que não conheciam lingua alguma de agglutinação, escreveram más grammaticas dessas linguas; a melhor que existe, da lingua guarani, é a de um brasileiro, fallecido ha pouco, o dr. Baptista Caetano de Almeida Nogueira e que vem impressa no volume 6.º, 1879, dos Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio.

Do guarani ha tres excellentes vocabularios: 1.º Thesouro e Vocabulario do jesuita americano Montoya; a melhor edição é a de Platzmann, que se póde obter por intermedio da Casa Lammert; 2.º, Vocabulario do dr. Baptista Caetano, publicado no volume 7.º dos Annaes da Bibliotheca do Rio; é obra de longo folego e preciosa; 3.º Vocabulario de la lingua guarani pelo jesuita padre Paulo Restivo, tambem muito bom.

Fôra muito conveniente que no Brasil conservassemos os nomes americanos, não só porque tornam mais intelligivel a historia do paiz em que nascemos, como porque descrevem signaes permanentes da região, e não se confundem com os outros portuguezes, reproduzidos aqui, em Portugal, na Asia e na Africa. Si S. Paulo continuasse a ser chamado *Piratininga*, num telegramma de Londres a S. Paulo, custaria 10 shillings essa palavra, ou 15\$000, ao passo que São Paulo, por ser de duas palavras, custa 20 shillings, ou 30\$000.

Dissemos atraz que entre o *tupí* e o *guarani* ha pequena differença; comtudo as duas linguas são diver-

sas e, quem quizer traduzir nomes indigenas em portuguez, deve verificar si pertencem a uma ou outra lingua, porque, comquanto muitas das raizes sejam de significado identico, muitas são de diverso.

E' sabido que o latim e o grego são filhos do sanskrito; no entanto é sabido que o som sibilado do sanskrito passou para o grego, ora com o de *h* aspirado, ora com o de *k*, ao passo que passou para o latim, com o de *ç*, cedilhado, igual a *s*.

O mesmo se dá entre o *tupi* e o *guarani*; o que é som de *ç* cedilhado ou *s* passou para o guarani com o de *h* aspirado; amar em tupi é: *çaiçú*, em guarani *haihú*; ovo, em tupi, *çupiá*, em guarani *hupiá*, verbo ir, em tupi *çô*, em guarani *ho*, e assim por deante.

De mais, o *tupi* conserva maior numero de raizes monosyllabicas do que o guarani; assim: onça ou panthera, em tupi *jaguara*, em guarani *jaguá*, a grande serpente amphibia a que os naturalistas chamam anaconda, em *tupi* chama-se *sicuri*, em guarani *curi*; em tupi *curupira*, em guarani *curupi*:

E' necessario ter isto, e muitas outras coisas em vista, para traduzir os nomes proprios de logares. Na segunda edição do *Selvagem*, no dictionario que confeccionarei, darei a traducção dos que conheço.

Sobre o tupi, que é a lingua mais geral do Brasil, possuímos menor quantidade de livros bons do que sobre o guarani, e a razão é porque o guarani ainda é falado no Paraguay, em logares civilizados das Republicas Argentina e Boliviana, mas no Brasil, onde poucos são os que apreciam suas origens americanas, o tupi só é falado pelos aborigenes e por poucos brasileiros civilizados.

Os melhores livros sobre o tupi são os seguintes:

Vocabulario da lingua tupi tal qual era falada em S. Paulo no seculo XVI, pelo padre Joseph de Anchie-

ta; a edição está ha muitos annos exgottada; mandei tirar uma cópia em manuscripto e vou reimprimil-a.

Curso da lingua tupi segundo o methodo de Ollendorf, escripto por mim. E' o unico livro por onde é possível apprender a falar esta lingua; a edição está exgottada, mas vou reproduzil-a, acompanhada de vocabulario, raizes e textos.

Poranduba Amazonense no volume XIV dos *Annaes da Bibliotheca do Rio*, e o complemento da mesma, contendo vocabularios indigenas pelo dr. Barbosa Rodrigues, com innumerous textos de lendas indigenas em tupi e em portuguez; são copiados e traduzidos com o mesmo plano com que anteriormente eu havia publicado as lendas indigenas em o livro *o Selvagem*; excellente obra e de muito auxilio para estes estudos.

Diccionario Portuguez e Brasiliano, por um anonymo, publicado em Lisboa em 1795. E' bom, mas mui deficiente — é de portuguez para o tupi; ha recentemente publicado em Leipzig, pelo sr. Julio Platzmann, este diccionario acompanhado do de tupi para portuguez.

Glossaria Linguarum Brasiliensium pelo Barão von Martius, onde vem um bom vocabulario tupi, portuguez, allemão. Obra excellente e serve de base para magnificos estudos sobre o Brasil.

Diccionario da lingua Tupi por A. Gonçalves Dias, Leipzig, 1858. Tupi para portuguez, é o mais extenso, mas tem numerosos erros e muitas repetições. Extremamente util para quem estuda a lingua.

Crestomathia da lingua brasilica, pelo dr. Ernesto Ferreira França, Leipzig, 1859, muito util.

Grammatica da lingua mais usada na costa do Brasil pelo padre Joseph de Anehieta, publicada em Leipzig em 1874 por Julio Platzmann.

Com estas obras pôde-se obter conhecimento com-

pleto da lingua, mas ainda com difficuldade, porque o vocabulario do tupi, com suas raizes, ainda não está escripto; eu pretendo fazel-o para podermos interpretar infinidade de nomes de logares, animaes, flôres e frutas de nossa terra, e o farei, si Deus me conceder vida.

§ 12.º — ANCHIETA, REZAS E DANSAS POPULARES DE S. PAULO, PROVENIENTES DOS INDIOS

Na obra — *Estudos das Linguas e das Missões* — do jesuita allemão José Dahlmann, traduzida em hespanhol por Jeronimo Rojas, Madrid, 1893, vem uma bibliographia muito completa dos livros que ha a respeito dos aborigenes de ambas as Americas e de sua literatura.

Os jesuitas do Brasil, como a lingua tupi ou *nhen-gatú* era a mais geralmente falada, pretenderam fazer della o francez ou o inglez do Brasil, isto é, a lingua geral para todos.

Muitos jesuitas conhecendo perfeitamente o tupi e o guarani, deviam conhecer tambem as historias do *Sacy Taperê*, do *Boi-tatá*, do *Caapora*, do *Anhánga*, do *Curupira*, do *Jurupari*, e de outros genios de que estava cheia a theogonia dos selvagens, e que deviam formar extensa literatura, encerrando tambem o *folk lore* do *Pindorama*, ou do Brasil.

Com as idéas do tempo, porém, para os jesuitas, esses cntes eram manifestações do espirito máu, ou do demonio, e como taes não deviam ser conservados.

Aos literatos moços de S. Paulo é que incumbe colher todas essas historias emquanto subsistir a tradição dellas, tradição que estará apagada dentro de alguns annos, apagando-se assim uma pagina curiosissima do pensamento das raças da nossa America.

Os jesuitas não colligiram a literatura dos aborigenes, mas serviram-se de suas musicas e de suas dansas religiosas para attrahil-os ao christianismo.

Entre essas dansas havia duas, o *Caateretê* e o *Cururú*, que eram religiosas para os *tupis* e *guaranis*, e que todos os filhos do interior do Brasil conhecem, menos os que, querendo passar por *francezes* ou *parisienses*, affectam desprezar o que é nacional.

As toadas, profundamente melancolicas, dessas musicas e a dansa foram adoptadas pelos jesuitas, com o profundo conhecimento que tinham do coração humano, para as festas do divino Espirito Santo, S. Gonzalo, Santa Cruz, S. João e Senhora da Conceição.

Ainda hoje nas populações de S. Paulo, que não foram conquistadas pelos italianos, e que não são dominadas pelos brasiliros pretensos parisienses, são ellas resadas assim: tendo-as ouvido em *Carapicuyba*, S. Bernardo, *Embuy*, *Itaquaquicetyba*, *Mogy* e em muitissimos outros logares aqui, no *Pará*, *Guaiás*, *Cuyabá*, Minas, Bahia, etc. Na capella do meu sitio *Itay*, estrada de S. Amaro, são ellas quasi todos os sabbados resadas pela maneira por que as ensinou o padre Joseph de Anchieta aos guayanás, creio que nesse mesmo logar, porque ahi morou um dos filhos de chefe *Caá-Ubi*, com muitos de seus patricios.

Da literatura original dos indios, pouco, quasi nada nos resta; ainda é tempo de colligil-a entre as tribus que subsistem.

Fui eu o primeiro que publicou lendas *tupis* em lingua *tupi*, copiando-as das narrações dos indigenas.

Esta conferencia já vai longa e não tenho espaço para apresentar especimens extensos do estylo dos aborigenes.

A' pagina 163 do meu livro *O Selvagem* vem uma lenda intitulada — *Mai pituna oyukuau ána*, isto é, como

a noite appareceu, que é, segundo penso, um fragmento do Genesis dos antigos americanos. Ahi, como na Biblia, as desgraças dos homens provêm de uma desobediencia a Deus, em um episodio de amor.

O estylo é mesmo um pouco biblico, e citarei apenas os primeiros versiculos, que são:

Ypirungáua ramé intimahá pituna; ara ânhum opain ara ope.

No principio não havia noite; havia sómente dia em todo tempo.

Pituna okeri oikó ywipe.

A noite dormia no fundo das aguas.

Intimahá sooitá; opain mahá onheer.

Não havia animaes; todas as coisas falavam.

A lenda é longa para eu poder agora repetil-a toda; parece-me, porém, que, no laconismo solenne da phrase, ha a mesma majestade que notamos nos dizeres da Biblia.

As poesias populares de S. Paulo, que ainda não foram colligidas, são continuação da poesia dos indigenas; resta que appareça em S. Paulo algum Silvio Romero, que as collecione e imprima, com o que dotará a nossa patria de thesouro, com valor superior aos arremedos da literatura européa, com que enchem nossa imprensa.

São coisas selvagens e rudes, bem o sei, mas são a descendencia do pensamento dos povos americanos, de que nós somos os filhos e os successores.

Possúo nos meus manuscriptos collecções de quadras indigenas rimadas.

Ignoro si a rima já era usada pelos indigenas, ou si elles a imitaram dos europeus.

Citarei, de entre essas, a seguinte que ouvi, ha cêrea de 40 annos, em *Araritaguaba*, hoje Porto Feliz:

*Ixé, man, guirá mirim!
 Xa rekó, man, ce pepó
 Xa bebê ne rakaquera
 Xá puama ne rekó...*

Tradução.

“Si eu fôra um passarinho, oh quem me dera! eu teria minhas azas, voaria no teu encalço, e me ergueria ao pé de vós”.

Em *Piratininga* (hoje S. Paulo), o padre Anchieta foi professor de latim e, depois, da lingua tupi, falada então pelos paulistas.

Nas chronicas do padre Simão de Vasconcellos lê-se, com encanto, o como o padre Anchieta compunha verso em lingua tupi e como os meninos, á tarde, iam em procissão pelas ruas do nascente S. Paulo, dançando o seu *caaterêtê*, cantando versos em louvor da Virgem Maria e parando nas portas dos selvagens; estes, seduzidos pelas dansas e cantos, foram pouco a pouco sendo attrahidos ao christianismo, até que de todo ficaram transformados em homens civilizados.

Essas canções foram preservadas, e o finado imperador sr. D. Pedro Segundo obteve, quando esteve em Roma, uma cópia manscripta das mesmas, que me foi emprestada sem traducção: infelizmente não copiei todas, e não sci hoje que rumo levou.

E' dessas a seguinte quadra, que os meninos cantavam em S. Paulo:

*O' Virgem Maria,
 Tupan cy êtê,
 Aba pe ara pora
 Oicó endê yabê.*

Diz isto o seguinte: — “O' Virgem Maria, mãe

de Deus verdadeira, os homens deste mundo estão tão bem convosco.”

Eu não sou poeta e por isso a não traduzo em verso. Esta canção contém quinze sextilhas, além da quadra acima.

Possuo também, em manuscrito, um drama, ou auto, em tupi, que elle fazia os meninos representarem no pateo do collegio de S. Paulo, no qual são personagens diversos indios, anjos e demonios: o objectivo era também trazer os aborigenes para o seio de christianismo; esse auto com dezeseis paginas *in folio* tem por titulo: *Nheenga apiãba pé awaré Joseph Anchieta recê*, que quer dizer: *Fala aos indios pelo padre José d'Anchieta*.

Já eu o traduzi em prosa, mas um distincto literato e poeta, o sr. Horacio de Carvalho, converteu a minha má prosa em excellentes versos: vou imprimil-o e offerecel-o aos padres jesuitas do collegio de Itú, pois me consta que elles tencionam fazel-o representar, pelos seus meninos, em tupi e portuguez, por occasião do centenario.

O sr. Horacio de Carvalho não me permittiu que eu publicasse o seu nome, de modo que a traducção em verso será publicada anonyma.

Citarei duas quadras desse drama, com a traducção em verso:

Xe retama mooripa
Ore yú, xembigoe
Xe awé ndê robakê
Ayu nié, borim, boripa.

Tapui pepira guabo
Xe ramuya poracei;
Xe Tupan rekó ayucei,
Xe mbà rekó peabo.

TRADUÇÃO

Terra minha venturosa,
De meu pae ora escolhida,
Por morada, junto delle
Passar quero toda vida.

Gentios bravos dos mattos
Foram os maiores meus;
Mas eu, que peço o baptismo,
Quero ser filho de Deus.

Crcio que os jesuitas da Republica Argentina, do Paraguay e da Bolivia adoptaram tambem os cantos e dansas do caaterê para festas religiosas entre os indios, pelo menos para as de Sta. Cruz, porque assisti em Corrientes e Assumpção celebradas com elle, como se faz até hoje nos sitios e povoados interiores do Brasil.

A musica desses cantos indigenas, preservada até hoje pelos nossos *caepiras*, que a maior parte de nós, que nos cremos em fazendas, ouvimos em nossa infancia, é de uma belleza e melancolia tão profunda que desperta na alma a mesma sensação que a affecta quando percorremos as solidões silenciosas de nossas florestas, ou as campinas immensas do interior, eheias de cachoeiras alvas e sementeas de capões de matta, cobertos de palmeiras.

O versejar desses Homeros do povo é, em geral, extremamente melancolico, e, como disse atraz, é pena que S. Paulo não tenha tido ainda um Silvio Romero ou um Garrett para colligir e publicar o seu cancionero popular, em versos e musica, emquanto a musica e o versejar italiano, que não são nacionaes, os

não vêm extinguir, como a poetica e indigena viola ou *guarará-pêva*, já está quasi extincta pela prosaica e funebre sanfona.

Durante minha morada na Inglaterra, assisti a bailes em castellos de *lords*, dos grandes senhores territoriaes daquelle paiz, e nelles dansavam sempre o *scotish-gig*, que é uma especie de caaterê escossez, e, perguntando eu a razão, me responderam que, comquanto a velha nobreza da Inglaterra aceitasse as dansas francezas e allemans, comtudo ella não se esquecia de que era ingleza, e por isso não prescindia das dansas nacionaes, nas reuniões que dava em seus castellos.

Julgo que deviamos fazer a mesma coisa no Brasil; entretanto, o facto é o seguinte: dansas européas, com musicas ás vezes detestaveis que impedem aos vizinhos de dormir, todos podem fazer; dansar, porém, o *caaterê* brasileiro com a viola ou *guarará-pêva* eom o pandeiro ou *enguá*, com os versos ora satyricos, ora amourosos, dos bardos *caipiras*, sem prévia licença da policia, equivale a ser dispersado á força ou ir para a cadeia!...

Das dezenas de quadras que possúo dos *caepiras*, citarei apenas uma, como especimen, e é:

Tenho um bem que me quer bem,
Um bem que me dá dinheiro,
Um outro que me dá pancada;
Esse é o meu bem verdadeiro.

Ignoro qual a razão porque os brasileiros desprezam tudo quanto é nacional e só estimam o que é francez, sobretudo o que é banal, frivolo e palavroso nessa nação.

E' innegavel que o estrangeiro olha, em geral, com desdem para o brasileiro, e nisso imita o brasileiro, que é o primeiro a não se orgulhar de sua nacionalidade. E' assim que as casas de comida são denominados ou *Maison d'Or*, ou *Rôtisserie*, ou *Maison Moderne*; as de modas *Palais Royal* ou *Louvre*; as senhoras que querem passar por aristocraticas são denominadas *madame* ou *mademoiselle*; ás estações de estradas de ferro chamam *gare*, e um sem numero de tolices pretenciosas deste jaez, que mostram que um brasileiro, em vez de orgulhar-se de ser americano, falando o seu portuguez-brasileiro, o que quer é passar por francez ou, pelo menos, por europeu.

A' vista disto, é perfeitamente justo que o europeu nos despreze.

O caboclo (aliás cariboco), que é, como tão bem disse o dr. Eduardo Prado, o verdadeiro brasileiro, que vive quasi sem terras, enxotado para os logares mais insalubres ou mais estereis, victima constante do recrutamento, sem direito até de ter filhos, porque, como grande parte delles não é casada, ha juizes de direito que reduzem á escravidão esses filhos, dando-os de soldada aos ricos, até a doze mil réis por anno, são conservados sujos, mal alimentados alli, sem apprender a ler nem escrever. Entretanto, *quando foram levados ao Paraguay*, souberam morrer alli pela liberdade do povo que seus maiores quizeram escravisar!

Possa o centenario de Anchieta fazer com que o brasileiro respeite, honre, desenvolva e eduque suas origens americanas, e Anchieta prestará, depois de morto, serviço equal aos que prestou durante a vida; então, o filho desta terra, em vez de querer passar por francez ou por europeu, dirá: *eu sou Brasileiro*, com o mesmo orgulho com que o americano do norte diz: *eu sou Yankee*.

Termino aqui.

Conceda Deus paz ao grande Estado de S. Paulo, não permitta que a raça americana dos caboclos continue a ser opprimida e eliminada; permitta Deus que ella seja educada e que enriqueça e, no futuro, quando falarem dos velhos paulistas, hão de dizer: Foi um dos maiores e mais notaveis povos da terra.

ADVERTENCIA

A parte relativa, neste livro, ao
CURSO DE LINGUA TUPÍ VIVA OU NHEENGATÚ
foi toda esteriotypada da primitiva edição.

A Editora Nacional

Curso de lingua Tupi viva ou Nheengatú

Farto synthetica ou resumo das regras da gram-
matica



§ 1.º DO MODO DE LER

1.º Nas linguas não escriptas é mais essencial ler bem do que nas linguas escriptas ; pouco importa, por exemplo, que portuguezes do povo leiam o *b* com o som de *v*, porque d'ahi não resulta desintelligencia do vacabulo, cujo som-*assim* alteram ; a orthographia, de a muito fixada, não permite na escripta a mesma liberdade que existe na pronuncia.

Para ler bem uma lingua é necessario : 1.º que as letras tenham sons bem determinados; 2.º que o accento da palavra seja conhecido. Quanto aos sons das letras, nós adoptamos o alphabeto phonetico de Magnus Lepsius com os valores que abaixo indicamos, do n. 2 ao n. 11 ; quanto ao accento da palavra nós o indicaremos sempre com um circumflexo na syllaba tonica.

2.º Os sons que nós exprimimos pelo *r* duro, *j*, *l*, *v*, *z*, não existem n'esta lingua. O *r* é sempre brando, quer no principio quer no meio das palavras ; assim, a syllaba *re*, que é o signal de 2.ª pessoa nos verbos, pronuncia-se branda, como na palavra portugueza *querer*. Usamos de —ç—, com som de —s—, antes e a o u.

3.º A E O tem tres sons: aberto, fechado, nasal. A—aberto *tahá*; a fechado *marama*; ã nasal *mahã*.

Quando estas vogaes forem escriptas sem signal algum no fim das palavras, se entenda que são quasi mudas; quando fechadas levarão um ponto em baixo, assim: *a*, *e*, *o*. U—tem o mesmo som que em portuguez e allemão, e corresponde ao *cu* francez e aos dous *oo* inglez.

O ã, ê, î, ô, û nasaes, representamos com um til, e lêem-se como em portuguez *am*, *em*, *im*, *om*, *um*.

3.º Ha um som gutural de difficil representação, porque não existe semelhante em nenhuma das linguas europeas, e é o que representaremos pelo *i* tartarico e chiuez. Para pronuncial-o abra-se a boca, encolha-se a lingua, contraiham-se os labios, e pronuncie-se o *i* na garganta, e será o som. Este som é o que os grammaticos jesuitas representavam pelo *y*, ou *i* grosso.

4.º Nesta lingua as letras iniciaes das palavras mudam algumas vezes, conforme a palavra é absoluta ou não, segundo regras que ensinaremos na pratica. O *s*, mesmo entre duas vogaes, nunca tem o som de *z*.

5.º Quando o nome parece terminar em consoante, essa consoante é sempre seguida-de um *a*, *e*, *i*, *o* breves; a palavra — casar — alguns escrevem *menar*; eu, porém, escrevo *menára*, porque é assim que elles pronunciam, em bora o ultimo *a* seja quasi imperceptível.

6.º O *h* é levemente aspirado ; assim, escrevemos a palavra *tahá* com *h* na ultima syllaba, para indicar que ella é levemente aspirada.

7.º Empregamos o *x* com o som de *ch* em portuguez, francez e inglez, como na palavra *chapeo*, ou com o som do *sch* em allemão.

8.º Casos ha, e mui frequentes, em que concorrem duas syllabas só de vogaes, e como nesse caso a pronuncia seria incerta para quem lesse sem mestre, tomamos o expediente de accentuar cada uma dessas syllabas; assim: *niúca*, que significa tirar, compõe-se de tres syllabas *ni*, *u*, *ca*, e, para evitar outra confusão que poderia resultar do accento, fique entendido que o ultimo é o tonico da palavra; *uáimr* significa velha; compõe-se de duas syllabas, *uái* e *mr*. Empregamos tambem dous accentos circumflexos sempre que a palavra fôr composta de duas outras que separadas tenham significação; assim: *catúretê*, muito bom, de *catú* e *eté*.

9.º Um som nasal é sempre longo; um nasal no fim da palavra indica que nelle está o accento da palavra. Os accentos nesta lingua muito importam, assim como o facto de ser aberta, fechada ou nasal a letra, porque cada uma dessas circumstancias póde alterar o sentido do vocabulo; assim: *túpa* significa rede de dormir; *tupá* raio e *tupā* significa Deos; *túpa-rāma*, corda de rede, e *tupā-rūni*, corda sagrada; *púa*.

cousa redonda; *puá*, levantar, empinar, e d'ahi *itá-púa* prego, *itá-puá*, pedra levantada, em pé, etc.

10. A proposito dos sons nasaes repetiremos a regra dos padres José de Anchieta e Montoya, que é: o som nasal antecedente nasalisa o consequente e vice-versa; assim, a palavra *nheêngatú*, que significa lingua boa, compõe-se de *nheê* e *catú*; o *ê* da primeira nasalizou o *ca* da segunda e converteu-o em *engá*.

Nos casos em quê uma palavra começar por uma consoante nasal procederemos a tal consoante de um *m*; assim, *mbaé*, leia-se quasi como *umbaé*, sem ferir muito o primeiro *u*.

11. Quando escrevermos *qua*, *qui*, o *u* é liquido; quando o não fôr escreveremos ou *kua*, *kui*, ou *cua*, *cui*, e devem-se lêr separadamente duas syllabas.

§ 2º — RESUMO DA GRAMMATICA

1.º *Da declinação*. — Como em portuguez, os nomes se declinam por meio de preposições que, como vão sempre depois do nome, chamaremos posposições, exemplo: Deos, *Tupána*; o genitivo de possessão se conhece porque a cousa possuida é posposta ao possuidor, como no inglêz; casa de Deos, *Tupã roca*; para Deos, *Tupã supé*, ou *Tupã arāma*; em Deos, *Tupã upé*; com Deos, *Tupã irimo*; de Deos, *Tupã cui*; por Deos, *Tupã recé*, ou *Tupána recé*.

2.º O lugar para onde se exprime pela posposição *ketê* que alguns dizem *keti*, *kiti*. Eu vou para—minha casa: *Xasô ce róca ketê*. *Rupi*, por onde: vou a casa pelo rio: *Xasô ce róca hetê paraná rupi*.

3.º O lugar de onde alguma coisa vem, pela posposição *çui*; eu venho do Icarahy: *Xa iúri Carai çui*; alguns dizem *xü*.

4.º O lugar onde alguma coisa está se exprime pela posposição *upé* ou *opé*; eu estou na cidade, *Xa ikô mairi upé*. Quando a coisa está dentro, como de gaveta ou caixa, por *pupé*: o anzol está dentro da caixa: *pinà oikô patuá pupé*. Em riba—áripe; o castiçal está em riba da mesa: *canéatinga-rerú oikô mirú péua áripe*. No chão, sobre o chão; *çui rape*; *çui* significa chão, terra.

5.º *Adjectivo*. O adjectivo segue o substantivo e declina-se pelo mesmo meio das posposições; o mesmo se dá respeito aos pronomes pessoaes. N'alguns lugares o dativo é expresso por um *u* no fim: *Ixéu* para mim, *indéu* para ti etc.

O pronome pessoal da 3.ª. pessoa do singular faz no dativo *ixupé*, para elle.

O adjectivo se une ao substantivo independente de verbo, assim: minha espingarda é boa—*ce mukáua atú*; se dissessemos: *ce mukáua oikô catú*, o sentido seria—que a minha está agora boa; exprimiríamos por

tanto um attributo actual, e não uma qualidade permanente, como melhor veremos na pratica.

6.º *Dos Numeros.* - Os numeros são 4, a saber : *iepé*, m ; *mokóin*, dous ; *moçapirã*, tres ; *erundi*, quatro. Com estes 4 elles compõe os mais.

O numeral distributivo se forma repetindo o numeral; assim: uma a um: *iepé iepé*; dous a dous *mokóin mokóin*.

7.º *Demonstrativo.* Ha tres : *quchá* este, *nhãhã* aquelle ; *nhãhã amũ* aquelle outro. Servem tanto para o masculino como para o feminino.

8.º *Dos numeros* : O plural de todos os nomes se forma accrescentando-lhes esta particula *itá*, que corresponde ao nosso s. Casa *óca*, casas *ócaitá* ; parente *anãma* ; parentes *anãmaitá*. Este *itá* é o *etá* da costa, que se vê escripto nos cathecysmos.

9.º Só distinguem generos nas cousas animadas, e estas ou tem palavras proprias para designar o macho e a femea : como irmão *mũ*, irmã *rendêra*, ou então, quando querem designar o sexo masculino, seguem o nome da palavra *apgåua*, que significa macho, ou da palavra *cunhã* femea, assim : cão—*iuuára apgåua*, cachorra *iauára cunhã*.

10. *Dos interrogaticos:* Toda proposição interrogativa tem intercalada uma d'estas particulas: *tahá*, será, *tá*

Quem, qual? *auá*; que cousa, o que?: *mahã*.

Tanto um como outro é seguido da particula—*tahá*. Quem está ahi : *auá tahá' oiko ápe?* O que você está fazendo: *mahá taká remunhã re iku?* O que você viu por ahi : *mahã tahá re imãe rupi?* Os interrogativos de tempo, lugar, numero, occasião, razão, são os seguintes: *mairamé*, quando; *mamé*, onde; *mãira*, quantos? *mai*, como; *mahá récé*, por que. Quando você vem? *mairamé tahá re iiri?* Quantos remeiros vieram? *Mũire iupueuicãra ouri?* Como te chamas? *Maitahã ne reru?*

11. *Do comparativo e superlativo.* — O comparativo forma-se com a posposição *pjre*. Pedro é melhor do que João, *Pedro catu pjre João cui* — litteral: Pedro é bom mais João de. O superlativo forma-se com a posposição *eté*, a qual toma r quando é antecedida de vogal; bonito, *poranga*; muito bonito, *poranga reté*.

12. *Do augmentativo e diminutivo.* — Os adjectivos *turuçú*, grande, e *mirim*, pequeno, são de um uso muito frequente nesta lingua. Este *turuçú* em composição perde a primeira syllaba e fica *açú* ou *uagú*, assim: peixe, *pirá*; balêa, *piráuaçú*; mar, *purá*; oceano, *puráuaçú*. Este nome passou para muitos de logares e plantas na lingua brazileira, assim: *Taquara*, *Taquaraçú*. O diminutivo é *mirim*; *maracujá-mirim*, maracujá pequeno; rio grande, *paraná*; os canaes do rio grande que ficam apertados entre illas : *paraná-mirim*. Um outro diminutivo é o *i* no fim do vocabulo:

taquara, *taquari*, taquara pequena, *šina*: páo, *imĩrá*; vara, páo fino: *imĩrai*.

Pouco, *quúiaira*; muito, *turuçú*: é o mesmo augmentativo que empregam tão bem neste sentido, por ex.: eu quero beber caxaça, *Xú ù putari kãuin*; ponha pouco, *Emm quúiaira*. Ponha muito: *Enun turuçú*.

13. *Dos verbos.* — Os verbos pessoaes tem particulas prefixas que indicam as pessoas. Os grammaticos jesuitas não comprehenderam isto, porque no tempo em que escreveram a philologia estava muito atrazada, e por isso qualificaram estes prefixos de artigos. Estes prefixos tem o mesmo valor que tem as terminações dos verbos em portuguez, latim, francez, etc.; a differença está em que nas nossas linguas a particula está no fim, ou segue a raiz, ao passo que no Tupí e em quasi todas as linguas indigenas do Brazil ella está no principio do verbo, ou antecede a raiz. Convem não confundir a particula pessoal com o pronome pessoal.

Cada pessoa de verbo decompõe-se: 1º, no pronome pessoal; 2º, no prefixo pronominal; 3º, na raiz attributiva: Eu levo, *xe araçõ*; tu, *Iné reraçõ*; Elle, *Ahé oraçõ*; Nós, *Iané iaraçõ*; vós, *Pëen peraçõ*; Elles, *aclá oraçõ*.

Quando se falla a lingua ouve-se, na primeira pessoa, esta palavra: *xeraçõ*: *xe* é o pronome pessoal da primeira pessoa, cujo *e* contrahe-se para deixar ficar o som do *a*; *a* é o prefixo pronominal da primeira pessoa; *raçõ* é a raiz. No portuguez é a mesma cousa: "Eu

lêvo; eu é o pronome pessoal; *lev* é a raiz, e *o* é o suffixo pessoal da primeira pessoa. A differença, pois, entre o portuguez é apenas a da posição da raiz. Para não fazer distincção entre a escripta e a pronuncia eu escreverei como todos escrevem, isto é, em vez de *Xe araçô*, escreverei *Xa raçô*, neste e sempre que tiver de empregar a primeira pessoa dos verbos pessoais.

Actá, pronome da terceira pessoa do plúral, é uma contracção de *ahé*, elle, e *etá* ou *itá* que é signal de plural; vide a regra, n. 8.

No uso dos pronomes pessoais ha numerosos idiosmos que, com os exercicios que se seguem, ficarão perfeitamente entendidos, e de que aqui não tratamos para não prejudicar a simplicidade destas regras.

14. *Dos tempos.* — O presente indefinido forma-se pela união do prefixo pessoal á raiz: *Xa mehên*, *re mehên*, *ahé omehên*, *ianê iamehên*, *peên pemehên*, *aitá omehên*, eu dou, tu dás, elle dá, nós, vós, elles dão. O presente definido forma-se pela posposição do auxiliar *ikó*, ser ou estar; assim: eu dou ou estou dando. *Xa mehên xa ikó*; *re mehên re ikó*, *ahé omehên oikó*; *ianê iamehên iuikó*; *peên pemehên pe ikó*; *aitá omehên oikó*: Eu estou dando, tu, elle, nós, vós, elles.

15. O passado forma-se addicionando a particula *ân* ou *ânu* ao presente indefinido. Eu dei, *Xa mehên ân*.

16. O futuro forma-se adicionando a particula *curi* ao presente indefinido: eu darei, *xa mehen curi*.

17. Com o presente, passado e futuro pôde-se em ultima analyse fallar uma lingua, e d'ahi vem talvez que alguns grammaticos antigos disseram que a lingua não tem outros tempos, o que não é exacto. O que se dá é que as raizes de tempo ainda não estão incorporadas ao verbo, ou á raiz attributiva, como succede nas linguas de flexão. Ha os outros tempos, que se formam da maneira seguinte:

18 O preterito imperfeito forma-se do presente definido, interpondo, entre o verbo e o auxiliar, a particula *ramé*, a qual significa quando: *Xa mehên ramé xa ikô* eu dava ou quando eu dava.

19. O futuro imperfeito forma-se do futuro, ajuntando-lhe este mesmo *ramé*: *Xa munhan curi ramé*, quando eu fizer.

20. O futuro perfeito forma-se do perfeito assim: *Xa munhân āna curi ramé*, quando eu tiver feito.

21. O mais que perfeito forma-se do presente indefinido com a addição de *ramé*: *xa munhân ramé*, quando eu fizer, e tambem se eu fizer.

22. Nunca usam do infinito impessoal senão nos verbos impessoaes; o que se vê nos cathecismos e sermões dos jesuitas com esta fórma é equivoco proveniente do prejuizo de que todas as grammaticas deviam neces-

sariamente ter as mesmas fórmãs que as das linguas aryanas por elles conhecidas ; assim, esta oração : para ir para o céu é bom dar esmolas, elles dizem por esta duas fórmãs : para gente vae ao céu é bom dá esmolla — *mira oçô arāma iuáka ketê catú retê omehen Tupāna potáua* ; ou então dizem : para nós vamos para o céu é bom nós damos esmolla. — *Iaçô arāma iuáka ketê catú retê ia mehen Tupāna putáua.*

23. Sempre que quizermos traduzir os infinitos portuguezes, usaremos d'este arāma com as particulas āna, ou curi, segundo fôr passado ou futuro.

O leitor familiarisar-se-ha sem grande trabalho com essas diferenças, por meio dos exercicios. Alguns soldados desertores tenho encontrado que, sem a menor educação litteraria, e só por terem vivido nas aldêas, fallam correctamente a lingua ; e pois isto nada tem de difficil.

24. *Idiotismos.* O verbo *putári* querer, tem um mui singular modo de figurar na oração ; sempre que elle vem junto com outro verbo, é esse outro verbo que recebe o prefixo pronominal, ao passo que elle fica invariavel, assim : eu quero ir para o Amazonas :

Xa çô putári Suriman ketê, litteral : eu vou quer Amezonas para.

Quando querem dizer que vão mandar ou ordenar qualquer cousa ajuntam *kári* ao verbo, o qual é por sua vez verbo, que significa mandar; eu vou mandar chamar o meu povo : *Xaçô xa cenôin kári çe miraitá.*

25. *Fôrma reciproca, passiva e activa dos verbos.* O reciproco é formado pelo prefixo *iú* unido ao verbo.

O verbo neutro fica activo ajuntando-lhe o prefixo *mu* (*mo*); apagaste o fogo? *Remuêu ána será tatá?* O fogo apagou-se: *tatá uêu āna.*

26. *Negações.* A fôrma negativa nos verbos obtem-se antepondo a negação *intí*, ou *intí mahā*; eu quero: *Xa putári*; eu não quero, *intí xa putári*, ou *intí mahā xa putári.*

Um adjectivo ou substantivo fica negativo ajuntando-se-lhe o suffixo *ima*; *catú* bom, *catuíma*, sem bondade; *akāga* cabeça; *akāgaíma* sem cabeça ou louco; *aquía* entendimento, *aquaíma* idiota; *teçá* olho *eçaíma* cego.

27. *Conjugação de nomes.* E' uma particularidade d'esta lingua o poder-se exprimir os nomes no presente e no passado, e nisto ella é igual a todas as linguas indigenas americanas, e diversa de muitas linguas européas: cabeça *akínga*; cabeça que foi mas d'aqual resta alguma cousa que já não é cabeça, *caveira*, *akanguêra.*

A pelle do animal em quanto está no corpo d'elle e tem vida, *pi*, depois de tirada do corpo *pirêra*; a carne do animal emquanto está no corpo com vida sóo, fóra do corpo: *çóó* quêra.

Conclusão. Para não complicar estas regras, que são as principaes. deixamos para o fim da parte pra-

tica, as relativas a formação de nomes e alterações que elles soffrem segundo são absolutos ou relativos, porque, depois de ter passado os exercicios, a regra ficará clarissima, ao passo que, exposta agora, pareceria difficil.

Devemos observar que as vezes escreveremos alguns nomes de diversas maneiras ; assim : *etá* e *itá*, que um e outro são a mesma cousa e signal de plural — e o fazemos de proposito porque se os ouve geralmente de ambos os modos. O *a* nasal escreveremos algumas vezes *an*, outras *ã* como *akãnga* e *akãya*, — cabeça — para familiarisar o leitor com pronuncias que são ora mais ora menos carregadas segundo as localidades em que se usa da lingua.

M, P, B frequentemente se substituem n'esta lingua. Aconselhamos a quem a quizer estudar, que leia sempre alto, e habitue-se a julgar do sentido das palavras pelo som que ouve e não pela letra que ve.



Curso de lingua Tupí viva ou Nhehengatú

Parte pratica

LIÇÃO PRIMEIRA

Esta lingua não tem artigo definido. (*)

Ter	Rekó
Tem você?	Rerekó será?
Sim, senhor, eu tenho.	Çupí tenhén xa rekó.
A espingarda.	Mukáua.
Tem você a espingarda?	Rerekó será mukáua.
Sim, senhor, eu a tenho.	Çupí, tenhén, xa rekó mukáua.
O pão.	Miapé.
O sal.	Iukira.
A farinha.	Uhi.
O mel.	ira.
Batata.	Ituca.

Os prefixos pronominaes, que antecedem os verbos, fazem n'esta lingua o effeito das nossas termi-

(*) Recommendamos muito ás pessoas que lerem este curso; de o não fazer sem primeiro estudar o modo de lêr e pronunciar as palavras, do que tratamos na parte syntethica, § 1.º de n. 2 a n. 10, e recordamos que o r é sempre brando; que ã, ê, i, õ, û, leem-se como an en in on un: que os nunca tem som de z nem

nações, e é por elles que se determinam as pessoas dos verbos, assim: eu tenho, tú, elle: arekó, rerekó, orekó. a—é o prefixo que indica a 1.ª pessoa; —re—o que indica a 2.ª e —o—o que indica a 3.ª Vide a regra 13 do § 2.º da 1.ª parte.

Minha espingarda.	Ce mukáua.
Meu pão.	Ce miapé.
Tem você a minha espingarda?	Iné rerekó será ce mukáua. ?
Sim, senhor, tenho vossa espingarda.	Çupí tenhén, xa rekó ne mukáua.
Tem o seu pão?	Iné rerekó será ne miapé (meapé)?
Tenho o meu pão.	Xa rekó ce miapé.

Em todas as phrases interrogativas vem uma destas particulas : *será, tú, tahá,* ou *pá,* cujo emprego o uso ensinará. E' a unica distincção que ha entre as phrases interrogativas e as affirmativas a presença de uma dessas particulas, como já ficou visto nas orações precedentes, e sel-o-ha constantemente nas outras.

Essas particulas muitas vezes substituem o verbo da oração, como veremos praticamente.

mesmo entre duas vogaes ; que um ponto em baixo das vogaes *a, e, o* quer dizer que taes vogaes são fechadas : usamos do—ç—com sedilha antes de *a* ou *u*, e tem o som de—s—pela razão que daremos no capitulo final em que tratamos da pronuncia—prosodia e orthographia. Raras vezes usamos do—s—porque a lingua em geral repelle o sibillo que lhe é proprio.

Que ?	Mahā tahá?
Que espingarda tem você?	Mahā mukáua tahá rerekó?
Eu tenho a minha espingarda.	Xá rekó cemukáua.
Que pão tem você?	Mahā miapè tahá rerekó?
Tenho o seu pão.	Xá rekó nemiapè.

Os pronomes pessoais: eu *xé* ou *ixé*, tu *né* ou *iné*, elle *ahé*, nós *iané*, vós *penhē*, elles *a.tá* (aetá) nem sempre são expressos, excepto na 1.^a pessoa, em que elle é quasi sempre expresso, se bem que contraia em si o prefixo pronominal dessa 1.^a pessoa. Assim: *Xá rekó* é uma contracção de *Xé a rekó*.

A's vezes, para darem mais expressão e energia á phrase, empregam o pronome duas vezes, uma sem, e outra com a contracção; assim: *Ixé xu rekó*; *Iné rerekó*, eu tenho, tu tens,

THEMA

Tem você o pão? — Sim, senhor, eu tenho o pão. — Tem você o seu pão? — Tenho o meu pão. — Tem você o sal? — Eu tenho o sal. — Tem você o meu sal? — Tenho o seu sal. — Tem você a batata? — Tenho a batata. — Tem você a sua batata? — Que batata tem você? — Tenho a sua batata. — Tem você o seu mel? — Tenho o meu mel. — Que mel tem você? — Tenho o seu mel. — Que farinha tem você? — Tenho a minha

farinha. — Tem você a minha farinha? — Tenho a sua farinha. — Que pão tem você? — Tenho o meu pão. — Que sal tem você? — Tenho o meu sal.

NHEHENGATU' OU TUPI'

Rerekó será miapé?—Çupí tenhê, xa rekó miapé. (*)
 — Rerekó será ne miapé? — Xa rekó ce miapé. — Ne rerekó será iukîra? — Xa rekó iukîra. — Rerekó será ce iukîra? — Xa rekó ne iukîra. — Rerekó será iutîca? — Xa rekó iutîca. — Rerekó será ne iutîca? — Mahâ iutîca tahâ rerekó? — Xa rekó ne iutîca. — Rerekó será ne ira? — Xa rekó ce ira. — Mahâ ira tahâ rerekó? — Xa rekó ne ira. — Mahâ uhí tahâ rerekó? — Xa rekó ce uhí. — Rerekó será ce uhí? — Xa rekó ne uhí. — Mahâ miapé tahâ rerekó? — Xa rekó ce miapé. — Mahâ iukîra tahâ rerekó? — Xa rekó ce iukîra, (jukîra). (*)

(*) Por falta de letras do alphabeto phonetico deixaremos de empregar os signaes que indicam que a letra é fechada em uma palavra desde que a tal palavra tenha sido anteriormente escripta muitas vezes com os taes signaes.

(*) Sempre que pusermos um nome tupi entre parenthesis, entendá-se ser uma variante de alguns dialecto geral a qual é necessario conhecer para queo vocabulo não fique ignorado pela pessoa que o ouvir.

LIÇÃO SEGUNDA

Tem você a minha espingarda ? Ne rerekó será ce mukáua ?
 Sim, senhor, eu a tenho. Çupí tenhên, xa rekó ahé.

Em nhehengatú não se usa d'esta expressão : *sim senhor* ; dizem simplesmente—*ê ê*—sim. Esta *ê ê* passou para o uso familiar dos brasileiros, os quaes, quando conversam, usam d'elle em lugar de *sim*.

O que se usa n'esta lingua, que é muito laconica, quando se responde afirmativamente a qualquer pergunta é—*na verdade*, por—*sim senhor*. Assim : *çupí tenhên xa rekó ahé*, quer dizer, palavra por palavra : Verdade, sim, eu tenho ella.

Bom.	Catú.
Máu.	Puxí.
Bonito.	Purānga (porānga).
Feio.	Puxí.
Velho, estragado.	Açuá.
Velho, (homem.)	Tuiúé.
A rede (de dormir).	Kiçáua.
A rede de pescar.	Piçá.
O páo, a madeira.	Mĩrá.
A linha, o fio.	inimã (inimbó).
O cão.	Iauára (jaguára).
Tem você o cão bonito?	Rerekó será iauára purānga ?
Animal domestico.	Cerimáu (xerimbábo).

Não.	Intimahã, ou somente intí quando vem. a nega- ção junta ao verbo.
Não tenho.	Intí mahã xa rekó.
Eu tenho o pão.	Xa rekó miapé.
Tem você a minha es- pingarda velha ?	Rerekó será cę mukáua ažua ?
Não senhor, eu não a tenho.	Intimahã xa rekó ahé.

Que?

Mahã tahá?

Mahã quando nos referimos a cousas inanimadas, ou a animaes irracionaes ; quando porém, o—que—se refere a homem, será traduzido por *auá*.

Que linha tem você ?

Mahã inimũ tahá re-
rekó?

Eu tenho a boa linha.

Xa rekó inimũ catú.

Que cão tem você ?

Mahã iauára tahá re-
rekó ?

Tenho o meu bello cão.

Xa rekó cę iauára pu-
ránga.

De.

Cui. cui uára. Xiúára.

Quando o—de—significa a materia de que alguma coisa e feita, traduz-se por dons modos: ou antepõe-se o objecto que é feito da tal materia, como *kicé* faca.

pedra *itá*, faça de pedra *itá kicé*; ou então se diz: *kicé itá cuiuára*.

Algodão.	Amaniú (amanijú).
Linha de algodão.	Inimū amaniú xiiuára, ou amaniū-inimū.
Espingarda de ferro.	Mukáua itá xiiuára.
Espingarda de páo.	Mukáua mĩrá xiiuára.
Que espingarda tem você?	Mahá mukáua tahá re- rekó?
Tenho a espingarda de páo.	Xa rekó mukáua mĩrá xiiuára.
Que fio tem você?	Mahā inimū tahá re- rekó?
Eu tenho o meu fio de algodão.	Xa rekó cẽ inimū ama- niú xiiuára.
Tem você o meu sapato de couro?	Ne rerekó será cẽ sapa- tú pirẽra xiiuára?
Não, senhor, não o tenho.	Intimahā xa rekó ahé.

THEMA

Tem você o meu bello animal? — Sim, senhor, tenho-o. — Tem você a minha rêde velha de pescar? — Não, senhor, não a tenho. — Que cão tem você? — Tenho o seu bonito cão. — Tem você a minha farinha ruim? — Tem você a boa rêde de dormir? — Tem você a minha espingarda feia? — Que espingarda tem você? — Tenho a sua bella espingarda. — Que rêde tem você? — Tenho a sua rêde de algodão. — Tem voce a

minha rêde de algodão? — Não tenho a sua rêde de algodão. — Que espingarda tem você? — Tenho a espingarda de pão. — Tem você a minha espingarda de pão? — Tem você o bom pão? — Não tenho o bom pão. — Que rêde de pescar tem você? — Tenho a minha bella rede de couro. — Que batatas tem você? — Tenho boas batatas. — Que mel tem você? — Tenho mel de pão.

NHEHENGATU' OU TUPI'

Ne rerekó será çę xerimbáu puránga? — Xa rekó ahé. — Rerekó será çę piçá ajuá? — Intimahā xa rekó ahé. — Mahā iauára tahá rerekó? — Xa rekó ne iauára puránga. — Ne rerekó será uhi ajuá? — Ne rerekó será kiçáua catú? — Ne rerekó será çę mukáua puxí? — Mahā mukáua tahá rerekó? — Xa rekó ne mukáua puránga. — Mahā kiçáua tahá rerekó? — Xa rekó ne amaniú kiçáua. — Ne rerekó será çę amaniú kiçáua? — Intimahā xa rekó ne amaniú kiçáua. — Mahā mukáua tahá rerekó? — Xa rekó mĩrá mukáua. — Rerekó será çę mĩrá mukáua? — Rerekó será miapé catú? — Mahā piçá tahá rerekó? — Xa rekó çę piçá puránga pirera xiúára. — Mahā iutíca tahá rerekó? — Xa rekó iutíca catú. — Mahā íra tahá rerekó? — Xa rekó mĩrá íra.

LIÇÃO TERCEIRA

Tem você alguma coisa?

Tenho alguma coisa.
Não, nada.

Não tenho nada.
O vinho.
Meu dinheiro.

Rerekó será mahã?

Xa rekó mahã.
Intimahã, mahã.
Ixé intimahã mahã xa rekó.
Kaũĩ piránga (pirain).
Ce cuiára.

Ouro.

Cordão. corda.
Corda do arco.

Oro (itajúbá). *Os indígenas, não conhecendo nenhum metal, não tinham termos especiaes para designal-os. Os jesuitas traduziram por itajubá, em tupi da costa, e a palavra quer dizer : pedra amarella.*

Tupáçama,—ou xâma.
Uirapára xâma.

Saquinho que trazem dependurado ao pescoço, onde guardam o fuzil e pertences de tirar fogo.

Caldo.

Beijú (*é vocabulo indígena que passou para o portuguez.*)

Tanga de penna com que se enfeitam.

Matiri.
Iúkicç.

Beijú ou meiri.

Kuã xâma. (corda da cintura).

Ou.

Tem você o meu anzol
ou o do meu parente?

Tenho o do meu pa-
rente.

Tem você o meu pão ou
o do padeiro?

Tenho o de você.

Não tenho o do padeiro.

Ou. (*Ignoro qual era a
forma primitiva; a usada
é hoje esta.*)

Rerekõ será çe piná, ou
çe anãma piná?

Xa reko çe anãma piná.

Rereko será çe miapé,
ou miapé-munhangára
miapé?

Xa reko ne miapé.

Intimahã xa rekõ miapé
munhangára miapé.

Meu, minha cousa.

Teu, tua cousa.

Sua, cousa delle.

Tem voce as minhas
cousas?

Não; eu tenho as cousas
delle.

Çe, çe mahá.

Nê, ne mahá.

I, i mahá.

Rerekõ será çe mahá.

Intimahã; xa rekõ i
mahá.

Tem você calor?

Tenho calor.

Não tenho calor.

Tem você frio?

Não tenho frio.

Tem você medo?

Não tenho medo.

Tenho medo.

Çacú será ine?

Ixé çacú.

Ixé intimahá çacú.

Nê rué será?

Ixé intimahá çe rué.

Rê cekzié será?

Ixé intimahá xa çe kzié.

Ixé xa cekzié.

THEMA

Tem você a minha espingarda ou a sua? — Não
tenho nem a minha nem a sua. — Tem você a minha,

corda de algodão ou a de meu irmão? — Não tenho nem a sua nem a de seu irmão? — Que corda tem você? — Tenho a corda do anzol. — Tem você guaraná ou vinho? — Não tenho nem guaraná nem vinho. — O menino tem a espingarda; o menino não tem; o rapaz a tem. — Que tem você? — Eu tenho somente calor.

NHEHENGATU'

Rerekô será çę mukáua, o ñę mahá? — Intí xa rekô çę mukáua; iũre intí xarekô ñę mukáua. — Rerekô será çę mũ tupaxáma, o amaniũ-xáma? — Intí xa rekô ñę mahá; intí xa rekô ñę mũ tupaxáma. — Mahá tupaxáma tabá rerekô? — Xa rekô pináxáma. — Rerekô será uaraná ou kaũĩ piranga? — Intí xa rekô uaraná, intí xa rekô kaũĩ pirãnga — Taína orekô mukáua; taína intí orekô mukáua; kurumĩ uaçú orekô ahé. — Mäháta rerekô? — Anhũ tenhẽ ixé çę rácú.

LIÇÃO QUARTA

Este.	Quahá.
Este anzol.	Quahá piná (pindá).
O cão.	Iauára.
O alfaiate.	Ropa munhangára (o fazedor de roupa).
O padeiro.	Miapé munhangára (o fazedor de pão.)
O visinho.	Ruakê-uára.
O amigo, o parente.	Anāma.
Compatriota.	Retāma-uára (o que come na minha terra).

O genitivo de possessão se expressa, como em inglez, antepondo o possuidor ao nome da cousa possuida; pela mesma fórma se expressa, como já vimos, a materia de que alguma cousa é feita.

Couro de cão.	Iauára pirera.
Tesoura do alfaiate.	Xirora-munhangára pi- rânha.
O pão do padeiro.	Miapé-munhangára mi- apé.
A casa do meu parente.	Ce anāma rōka.

Como os Tupís não tem artigo defínito também não tem estas expressões: *o do, os dos, a da, as das*. É necessário dizer o nome a que se refere o artigo, e então elle fica em genitivo pelo methodo ensinado na regra

precedente. Assim, nestas orações: *Que pão você tem?* em vez de responder: *eu tenho o do padeiro*, dir-se-ha: *eu tenho o pão do padeiro*.

O homem.

O amigo. (*)

A bengala, o porrete.

Ornato da cabeça.

O carvão.

Meu irmão.

O de meu irmão.

A cousa de seu irmão
(delle).

Apáua. (*Esta palavra significa o macho de todos os animaes. A raiz que significa homem é auá, da qual só se usa em composição com outra raiz.*)

Anãma.

Miráçanga.

Akãitar (akanga-atára).

Tatá puinha (*migalhas, restos do fogo*).

Ce mũ.

Ce mã mahã. (*Litt. de meu irmão, a cousa.*)

I mã mahã.

THEMA

Tem você este anzol?—Não, senhor, não o tenho. —
Que anzol tem você?—Tenho o do meu parente. —
Tem você o meu porrete ou o do meu amigo?—Tenho
o do seu amigo. —Tem você o meu pão ou o do pa-
deiro?—Não tenho o de você; tenho o do padeiro. —

(*) A palaxra *amãma* significa parente e tambem
a amigo.

Tem-você o cachorro do vizinho? — Não, senhor, não o tenho. — Que cão tem você? — Tenho o do padeiro. — Tem você o seu akangatara, ou o do seu parente? — Tenho o meu. — Tem você a corda do meu cão? — Não a tenho. — Que corda tem você? — Tenho a minha corda de algodão. — Tem você o matiri do meu irmão, ou o seu? — Tenho o de seu irmão. — Que café tem você? — Tenho o do vizinho. — Tem você o seu cão ou o do homem? — Tenho o do homem. — Tem você o dinheiro do seu amigo? — Não o tenho. — Tem você frio? — Tenho frio. — Tem você medo? — Não tenho medo. — Tem você calor? — Não tenho calor. — Tem somno? — Não tenho somno; tenho fome. — Tem sede? — Não tenho sede.

Tem você o meu matiri ou o do alfaiate? — Tenho o do alfaiatê. — Tem você o meu arco ou o do vizinho? — Tenho o seu. — Tem você o seu anzol ou o meu? — Tenho o meu. — Tem você as suas batatas ou as minhas? — Tenho as de seu irmão. — Que pão tem você? — Tenho o do alfaiate. — Que doce tem você? — Eu tenho mel de pão. — Tem você a madeira velha do meu arco? — Não; eu tenho a do seu parente. — Tem você a minha espingarda de pão, ou a de meu irmão? — Tenho a sua. — Que farinha tem você? — Tenho farinha de mandioca. — Que tem você? — Não tenho nada. — Tem você alguma coisa do homem? — Tenho as de seus (teus) parentes. — Tem você alguma coisa má? — Não tenho nada má. — Que tem você bonito?

— Não tenho nada bonito. — Tem você frio? — Eu tenho frio. — Tem você calor? — Não tenho calor. — Tem sede? — Não tenho sede, tenho fome. — Tem fome ou tem sono? — Eu tenho sede, eu tenho fome, eu tenho sono. — Que tem você bonito? — Tenho o lindo cão de meu irmão.

NHEENGATU'

Rerekó será quahá piná? — Intimahá xa rekó ahé.
— Mahá piná tahá rerekó?

Xa rekó çe anama mahá. Rerekó será çe mirá çanga, ou çe anôma mahá?

Xa rekó ne kamarára mahá. Rerekó será miapé, ou miapé-munhangára mahá? — Intí xa rekó ne mahá; xa rekó miapé-munhangára mahá. — Rerekó será çe ruaki-uára akangatára? — Intimahá xa rekó ahé. — Mahá iauára tahá rerekó? Xa rekó miapé munhangára mahá — Rerekó será ne akangatára, ou çe anôma mahá? — Xa rekó çe mahá. — Rerekó será çe iauára-xama? — Intimahá xa rekó ahé. — Mahá tupixama tahá rerekó? — Xa rekó çe amaniú-xama. Rerekó será çe mû matiri, ou ne mahá? — Xa rekó ne mã mahá. — Mahá café tahá rerekó? — Xa rekó çe ruaki-uára mahá. — Rerekó será ne iauára, ou apgána mahá? — Xa rekó apgána mahá. — Rerekó será ne kamarára ceçniára? — Intimahá xa rekó ahé. — Ne roj será? Ixé çe roj. — Ne ceklié será? — Ixé intimahá çe klié. — Ne çacii será? — Ixé

intimahá çacú. — Ne repoc; será? — Ixé intimahá çe repoc; ; ixé çe iúmac;. — Iné i çei será? — Ixé intimahá çe i çei.

Rerekó sérá çe matiri, ou xirera-munhangára mahá? — Rerekó será ç; uirapára, ou çe ruak; uára mahá? — Xa rekó ne mahá. — Ne rerekó será ne piná, ou çe mahá. — Xa rekó çe mahá. — Rerekó será ne iut;ca, ou çe mahá? — Xa rekó ne mû mahá. — Mahá miapé tahá rerekó? — Xa rekó xirera-munhangára mahá. — Mahá çei tahá rerekó? — Xa rekó m;ra-ira. — Rerekó será çe uirapara m;ra a'ua? — Intimahá ; xa rekó ne anáma mahá. — Rerekó será çe m;ra-mukáua, ou çe mû mahá? — Xa rekó ne mahá. — Mähá uhí tahá rerekó? — Xa rekó maniaca uhí. — Mäháta rerekó? — Intimahá xa rekó mahá. — Rerekó será apgáua amú mahá? — Xa rekó ne anáma-ita mahá. — Rerekó será amú mahá puxi? — Intimahá xa rekó mahá puxi. Mahá puráin tahá rerekó? — Ne roi será? — Ixé çe roi. — Çacú será iné? — Ixé intimahá çacú. — Ne i çei será? — Intimahá çe i çei ; çe iúmas;. — Ne iúmac; será ou repoc; será? — Ixé çe i çei, çe iúmac;, çe repoc;. — Mahá puráin tahá rerekó? — Xa rekó çe mû iauára puráin.

LIÇÃO QUINTA

O comprador.
Sapateiro.
Menino, (moço).
Menino (pequeno).
Guaraná.

P repāna-çára.
Sapatú munhângára.
Curumî.
Taina.
Uaraná.

Tem você o cacete do comprador ? | Rerekô será pîrepana-çára mîrâçānga ?

Não, nem.

Iúre. (este iúre significa —e— ; empregam-nos nos casos em que nós empregamos p nem, e então, a phrase traduzida ao pé da letra, fica ussini : — não tenho isto e não tenho aquillo — o que equivale dizer : — não tenho isto e nem aquillo).

Não tenho nem o cacete do comprador nem o meu.

Intimahá xa rekô pîrepānaçára mîrâ çānga, iúre intimahá xa rekô çe mahá.

Tem você fome ou sede ?

Re iumacê será ô ne çei será ?

Tem você calor ou frio ?

Ne çacú será, ô ne roi será ?

Não tenho calor nem frio.

Ixé intimahá çacú, iúre ixé intimahá çe roi.

Tem você vinho ou pão ?	Rerekó será kãĩĩ pi- ranga ô miapé ?
Não tenho vinho.	Intí xa rekó kãĩĩ.
Não tenho a minha li- nha de anzol.	Intimahá xa rekó ce pi- nãxáma.
Cesto.	Fanacú.
Caixa.	Patuá.
Mesa.	Mĩrá péua. (*)
Mel.	Íra.
Algodão.	Amaniú.
Caixinha.	Patuá-mirĩ.
Carpinteiro.	Mĩrá iúpañáçara.
Ferro de cóva.	Tacra.
Prego.	Itapúã.
Prego de ferro.	Itapúã itãxiuara.

Que tem você ?
Não, nada.
Não tenho nada.

Mãhãta rerekó ?
Intimahá.
Intimahá mahá.

THEMA

Não tenho fome e não tenho sede. Não tenho frio e não tenho calor. Tem você frio ? Não ; tenho sede. Tem você sede ? Não ; tenho fome. Tem você o meu cesto ? Não tenho o seu cesto ; tenho a sua caixa.— Que caixa tem, é a caixinha ?

(*) Mĩrá *madeira*, péua — *chata*.

NHEENGATU'

Ixé intimahã cę iúmacı̃ nę cę ı̃ cęi. Ixé intimahã cę roı̃ nę sacú.—Nę roı̃ será?—Intimahã ; cę ı̃ cęi. Nę ı̃ cęi será? Intimahã ; cę iumacı̃. Rerekõ cę panacú.—Intimahã ; xa rekõ nę patuá.—Mahã patuá tahã rerekõ, patuá-mirin ?

Tem você fome?
Eu tenho fome.
Eu não tenho fome.
Tem você sede?
Não tenho sede.
Tem você somno ?
Tenho somno.
Não tenho somno !

Nę iumacı̃ será?
Ixé cę iúmacı̃.
Intı̃ mahã cę iúmacı̃.
Nę ı̃ cęi será?
Intı̃ mahã cę ı̃ cęi.
Nę repocı̃ será?
Ixé cę repocı̃.
Intı̃ cę repocı̃.

Alguma cousa boa.
Tem você alguma cousa
boa?

Mahã catú.
Rerekõ será mahã catú?

Não, nada máo.
Não tenho nada bom.
Tem você alguma cousa
bonita?
Não tenho nada bonito.

Intimahã, mahã puxi.
Intimahã xa rekõ mahã
catú.
Rerekõ será mahã pu-
rãnga? (purãin).
Intimahã xa rekõ mahã
purãnga.

O que?	Māhá tahá ?
Que tem você?	Māhá tahá rerekó ?
Que tem você de bom?	Māhata rerekó catú ?
Tenho bom caldo (de carne):	Xa rekó çuú (sô) iukicé catú.

THEMA

Tem você o meu bom vinho? — Tenho-o. — Tem você o ouro? — Não o tenho. — Tem você o dinheiro? — Tem você a corda do arco? — Não, senhor, não a tenho. — Tem você o seu facho de pescar? — Sim, tenho-o. — Que tem você? — Tenho o bom beijú. — Tenho a minha tanga. — Tem você o meu matiri? — Que matiri tem você? — Tenho o seu matiri. — Que corda tem você? — Tenho a corda do arco. — Tem você alguma cousa? — Tenho alguma cousa. — Que tem você? — Tenho o bom pão. — Tenho o bom mel. — Tem você alguma cousa boa? — Não tenho nada bom. — Tem você alguma cousa bella? — Não tenho nada bello. — Tenho alguma cousa feia. — Que tem você feio? — Tenho o cão feio. — Tem você alguma cousa bonita? — Nada tenho bonito. — Tenho alguma cousa velha. — Que tem você velho (estragado)? — Tenho o beijú velho. — Tem você sede? — Não tenho sede. — Tem você fome? — Não tenho fome; tenho fome. — Tem você somno? — Não, senhor, não tenho somno. — Que tem você bello? — Tenho o seu bello cão. — Que tem você máo? — Não tenho nada máo. — Que farinha tem você? — Tenho boa farinha de sua casa. — Tem você o meu

bello papagaio? — Sim, senhor, tenho o seu bello papagaio.

NEHENGATU' OU TUPI'

Rerekô serà *çē* *kāũz* *pirānga* (*purāin*) *catú*? — *Xa rekô ahé*. — *Intimahā xa rekô ahé*. — *Rerekô serà çē* *kuiára*? — *Rerekô serà uira-pára xáma*? — *Intimahā xa rekô ahé*. — *Rerekô serà ñē turi*? — *Xa rekô ahé*. — *Mahā tahá rerekô*? — *Xa rekô bejú catú*. — *Xa rekô çē kuá-xáma* (*póra*). — *Rerekô serà çē matiri*? — *Mahā matiri tahá rerekô*? — *Xa rekô ñē matiri*. — *Mahā tupá-çama tahá rerekô*? — *Xa rekô uira-pára-xáma*. — *Rerekô serà mahā*? — *Xa rekô mahā*. — *Mahā tahá rerekô*? — *Xa rekô miapé catú*. — *Xa rekô ira catú*. — *Rerekô serà mahā catú*? — *Intimahā xa rekô mahā catú*. — *Rerekô serà mahā purāin*? — *Intimahā xa rekô mahā purāin*. — *Xa rekô serà mahā puxi*? — *Mahā tahá rerekô puxi*? — *Xa rekô iáuára puxi*. — *Rerekô serà mahā purāin*? — *Intimahā xa rekô mahā purāin*. — *Xa rekô mahā ajuá*. — *Māhata rerekô ajuá*? — *Xa rekô meiu ajuá*. — *Ñē i çēi serà*? — *Intimahā çē i çēi*. — *Re iumaci serà*? — *Intimahā çē iú mecí; ixé çē iúmaci*. — *Ñē repoci serà*? — *Intimahā çē repoci*. — *Māhata rerekô serà purānga*? — *Xa rekô ñē iáuára purāin*. — *Māhata rerekô puxi*? — *Intimahā xa rekô puxi*. — *Māhata uhí tahá rerekô*? — *Xa rekô ubi catú ñē rōka çui*. — *Rerekô serà çē parauá purāin*? — *Çupi tenhen, xa rekô ñē parauá purāin*.

LIÇÃO SEXTA

O boi.
O biscoito.

Cosinheiro.
A vacca.

Tapiira.

Mejú (bejú), (Não é propriamente biscoito, mas é o que entre os selvagens substitue a isso.

Timiú munhangára. (*)

Tapiira cunhá. (*)

Tenho eu.
Você tem.
Tenho eu fome?
Você tem fome?
Você não tem fome?
Tenho eu medo?
Você não tem medo?
Tenho eu vergonha?
(estou com).
Você não tem vergonha.
Você tem vergonha?
Eu tenho vergonha.
(estou com).

Xa rekó será?
Indé, (ou ne) rerekó.
Ce iumaci será?
Indé reiumaci.
Indé inti reiumaci
Ixé xacekjié será?
Inti recekjié.
Xá tí xaikó será?

Intimahā retī.
Re tí será?
Ixé xatī xa ikó.

Tenho eu um prego? (dizem: tenho prego, e não: tenho um prego).

Você tem um prego.
Você não tem um prego.

Ixé xa rekó será itá-púa?

Rerekó itá-púa.
Inti rerekó itá-púa.

(*) Timiú comida, munhangára, o que faz.

(*) Tapiira boi, cunhá femea.

Tenho eu alguma coisa boa?

Você não tem nada bom.

Que tenho eu?

Você o tem.

Eu o tenho.

Não tenho. (Commummente elles não dizem: não tenho; e laconicamente: não.

Manteiga.

Faca.

Feio.

Tenho eu a sua manteiga ou a minha?

Eu tenho a sua manteiga.

Ixé xa rekô será mahá catú?

Intí rerekô mahá catú.

Máháta xa reko?

Rerekô.

Ixé xa rekô.

Intimahá.

Ikáua.

Kicé.

Puxiuera.

Ixé xa rekô cé ikáua, o ne ikáua?

Xa rekô ne ikáua (ou ne káua).

Quem?

Quem tem?

Quem tem o meu arco de frechar?

O homem o tem.

Auã?

Auá tahá orekô?

Auá tahá orekô ce uirá-pára?

Apgauá orekô ahé.

O rapaz o tem.

A gallinha.

O barco, o navio.

O joven.

A moça.

Elle tem.

Elle não tem.

Tem elle?

Elle não tem?

O homem tem?

Kurumĩ uaçĩ orekô ahé.

Sapucáia.

Maracati.

Kurumĩ.

Kunha-mucú.

Ahé orekô.

Ahé intí orekô.

Ahé orekô será?

Ahé intí orekô será?

Apgauá orekô será?

Tem elle a faca?	Ahé orekô será kicé?
O homem tem fome?	Apgáua iumaci será?
Elle está com fome.	Apgáua iumaci oikô.
Elle não tem fome, nem sêde.	Ahé intimahá o iumaci, ahé intimahà i cei.
O homem tem medo ou vergonha?	Apgáua ocehié será, o otã sera?

O milho.	Auati.
O arroz.	Auati.
Feijão.	Cumandá (cumaná).
Fava.	Cumandá uaçú.
Mandioca.	Maniáca.

O possessivo *seu*, referindo-se a terceira pessoa; traduz-se antepondo um *i* ao nome possuido; assim, seu cão (d'elle), *i iauára*. Algumas vezes antecede-se o nome de um *e*, assim: casa, *óca*; casa d'elle, *çóca*.

Vassoura.	Tapixáua.
Passaro.	Uirá.
Pé.	Pi.
Olho.	Ceçá.
Teu olho.	Ne ceçá.

O escravo, o vassalo, o criado.	Miaçúa.
Tem o criado a caixa d'elle ou a minha.	Miaçúa orekô será i pa- tuá o ce mahá'?
Elle tem a sua.	Ahé orekô i mahá.

Alguem.	Amú auá.
Tem alguem a minha espingarda ?	Amú auá orekó será ce mukàua?
Alguem a tem.	Amù auá orekó ahé.
Alguem tem o meu mi- lho ?	Amù auá orekó será ce auatí?
Alguem o tem.	Amù orekó ahé.

Ninguem.	Intí auá.
Quem tem o meu cacete?	Auá tahá orekó ce mi- ráçanga ?
Ninguem o tem.	Intí auá orekó ahé.

THEMA PORTUGUEZ E TUPI' (*)

Quem tem a minha caixa? — Auá tahá orekó ce patuá? — O rapaz a tem. — curum: uaçù orekó ahé. — Tem você sede ou fome? — Iné re ì cei será, o re iumacé será? — Não tenho sede e nem fome. — Intimahã ce ì cei, intimahã ce iumacé. — Tem o homem a gallinha? — Apgáua orekó será çapucáia? — Não ; elle tem o seu milho (d'elle). — Intimahã ; ahé orekó ìauatí. — Quem tem a minha faca? — Auá tahá orekó ce kicé? — Ninguem tem a tua faca. — Intí auá orekó ne kicé. — De noite a agua mete medo? — Pitúna ramé iauáité ì será? — De noute a agua mete medo — Pitúna ramé iauáité ì. — Você tem medo

(*) Juntamos aqui a traducção depois de cada oração para facilitar a confrontação aos que principiam. Devem, porém, copiar o portuguez somente, fazer por si a traducção e depois confrontal-a com a que aqui damos.

d'elle? — Recekjié será i çuí? — Eu não tenho medo d'elle. — Intimā xa cekjié i çuí. — Você tem favas? — Rerekō será cumaná uaçú? — Elle tem milho e mandioca. — Ahé orekō auatí e maniáca. — Que vassoura tem você? — Mahā tapixáua tahá rerekō? — Eu tenho a vassoura de piassava. — Xa rekō tapixáua piaáçua çuí-uára. — Quem tem a minha flecha? — Auá tahá orekō ce ruçua. — Quem tem a flecha d'elle? — Auá tahá orekō çuçua? — Ninguem tem a d'elle; eu só tenho a tua. — Intí auá orekō çuçua; ixé nhũ xa rekó ne ruçua.

Elle tem olhos bonitos? — Ahé orekō será ceçá puranga? — Elle tem olhos feios. — Ahé orekō ceçá puxi. — Quem tem Irio? — Auáta ruç oikō? — Ninguem tem frio. — Intí auá ruç oikō. — Alguem tem calor? — Amú auá çacú será? — Ninguem tem calor. — Intí auá oçacú oikō. — Quem tem o meu? — Auá tahá orekō ce mahá? — Ninguem tem o teu; só tem o d'elle. — Intí auá orekō ne mahá; orekō anhũ i mahá. — O que elle tem? — Māhāta orekō? — Tem o d'elle. — Orekō i mahá. — Tem alguem a minha espingarda? — Amú auá orekō será ce mukaua? — Ninguem a tem. — Intí auá orekō ahé. — Tem elle? — Ahé orekō sera? — Elle não tem nada. — Ahé intimahā mahá orekō. — Tem elle o prego? — Ahé orekō será itapúa? — Não tem nem o seu, nem o d'elle. — Ahé intí orekō ne mahá, nem i mahá. — O rapaz tem o arco do teu irmão, ou o teu? — Curumĩuaçú orkō será ne mũ uirapára, o ne mahá? — Elle tem o teu e o d'elle. — Ahé

orekô ne mahá, e i mahá. — Quem tem medo? —
 Auáta ocekiié? — Alguem tem medo. — Amú auá
 ocekjié. — Elle tem somno? — Ahé opocj será? — Você
 tem o meu anzol? — Ne rerekô será ce piná? — Eu
 não tenho o teu, tenho o d'elle. — Inti mahá xa rekô
 ne mahã; xa rekô i mahá. — Elle tem alguma cousa?
 — O rekô será mahã? — Elle não tem nada. — Inti-
 mahã orekô mahá. — Quem tem o meu arco de páo?
 — Auá lahá orekô ce uíra pára mĩra çui-uára? —
 Alguem tem o seu arco de páo. — Amú auá orekô ne
 uíra pára mĩra çui-uára.

LIÇÃO SETIMA

O marinheiro.

Sua arvore.

Seu (d'elle) espelho.

Aljava.

Seu pente.

Sua esteira.

A pistola.

O estrangeiro.

Este. Aquelle.

Curára paraná-pôra (soldado que mora no mar). (*)

I iua.

I uaruá.

Ujua-rerú.

I kiuaúa.

I tupé.

Mukáua-mirú (espingardinha).

Amú-letâma-uára.

Quahá. Nhahã.

Seu—traduz-se por—i—anteposto ao nome, quando este não começa por *l* ou *r*—Quando começa por *l* ou *r*—perdê este e tomã em seu lugar um—ç—; assim:—reça—olho; olho d'elle—ceçã; róca—casa; çóca—casa d'elle.

Este boi.

Esta herva.

Este homem.

Este viado.

Quahá tapiira.

Quahá capîi.

Quahá apgáua.

Quahá quaçú.

(*) A palavra *curára* é corrupção do portuguez soldado; é porém a que está em uso.

Você tem este boi ou aquelle?

Tenho este ; não tenho aquelle.

Tenho eu este ou aquelle?

Você tem este ; você não tem aquelle.

O homem tem esta pistola ou aquella?

Elle tem esta e não tem aquella.

O grão, a semente, o carço.

Tem você o meu espelho ou o d'elle?

Eu tenho aquelle, mas não tenho este.

Eu não tenho aquelle, mas tenho este.

A moça tem este espelho ou aquelle?

Ella tem este e tem aquelle.

Rerekô será quahá ta-piira o nhahã.

Xa rekô quahã ; inti xa rekô nhahã.

Xa rekô será quahá, o nhahã?

Indê rerekô quahá ; inti rerekô nhahã.

Apgåua orekô será quahá mukáua miri o nhahã.

Ahé orekô quahá ; inti orekô nhahã.

Raíuba.

Rerekô será cę uáruá, o uáruá ?

Xa rekô nhahã, inti xa rekô quahá.

Inti xa rekô nhahã : ixé xa rekô quahá.

Cunhã-mucú orekô será quahá uáruá o nhahã.

Ahé orekô quahã, iúire nhahã.

Que (relativo) traduz-se por uáhã, a que na fronteira do Perú, valle do Amazonas, dão o som de ahã. Este que (relativo) vai para o fim da oração, o que é necessario observar, por ser uma das construcções peculiares ás linguas americanas e que não tem simile em nenhuma das europeas ; assim : Você tem a flecha que meu irmão me mandou ? Com a construcção tupi

fica assim : Você tem flecha meu irmão mandou que unim para ?

Que.

Você tem a flecha que meu irmão me mandou ?

Cheiro, perfume.

Flór.

Dar.

Cheirar, sentir pelo nariz.

Você não sente o cheiro que as flóres dão?

Eu não sinto esse perfume.

Eu não sinto aquelle que você sente.

Eu não tenho o que que você tem.

Você tem o que eu tenho.

Eu não tenho aquillo você tem.

Que semente tem você?

Eu tenho aquella que você tem.

Uáhá (relativo).

Rerekó será uéua ce mu mundú (munú) uáhá ixé aráma?.

Çaquéna.

Putira.

Mehē.

Cetúna..

Intí re cetúna será çaquéna, putira omehē uáhá?

Intí xa cetúna nhahā çaquéna.

Intí xa cetúna nhahā re cetúna uáhá.

Intí xa rekó nhahā, rerekó uáhá.

Rerekó será mahā xa rekó uáhá?

Ixé intí xa rekó nhahā, rerekó uáhá.

Mahā çainha tahá rerekó ?

Xa rekó nhahā rerekó uáhá.

Para pôr os nomes no plural.—Aos substantivos acrescenta-se a particula *itá*, que corresponde ao nosso *s*. O adjectivo quando vem junto com o substantivo

é inalteravel e conhece-se que está no singular ou no plural, segundo está em um ou outro numero o nome que elle qualifica. Advirta-se que só se emprega o signal de plural quando é mister, e não quando, pelo sentido da oração, se conhece que o nome está n'esse numero. Assim : conte esses jábulis : *repapári nha h iáuti* e não *nhahā iáutiitá*.

Os homens bons.	Apgáua-itá catú.
Os pentes.	Kiuáuaítá.
Os páos.	Mĩrá-itá.
Os bons páos.	Mĩráitá catú.
O olho, os olhos.	Teçá, teçá-itá.
A thesoura, as thesouras.	Pirãha, pirãha-itá.

THEMA PORTUGUEZ TUPI'

Tem você os pentes?—Rerekõ será kiuáua itá? — Eu não tenho os pentes que você tem. — Intí xa rekõ kiuáua itá rerekõ uahá.—Que perfume você sente? — Mahã çaquéna tahá recetúna uahá? — Eu sinto o perfume das flores que você não sente. — Xa cetúna putíra-itá çaquéna intí recetúna uahá. — Que arvores você possui (tem)? — Mahã iua-itá tahá rerekõ? — Eu tenho aquellas que tú me d'estes. — Xa rekõ nhahā remehē uahá ixé arāma. — Tem você o arco de madeira que eu lhe dei? — Rerekõ será mĩrá uirapára xa mehē uahá inde arāma? — Eu não tenho aquelle que

você me deu ; tenho os de seu irmão. — Intí xa rekò nhahã remehé uahá ixé arãma ; xa rekò ne mû mahã itá. — Quem tem os bons cães de meu irmão ? — Auáta orekò ce mû iauára itá catú ? — Eu não tenho esses (esse), tenho aquelles. — Intí xa rekò quahá, xa rekò nhahã. — Que tem o marinheiro ? — Mahã tahá orekò çurára paraná púra ? — Elle tem os seus bellos navios — Ahé orekò i maracati itá puranga — Tem elle o pente que eu tenho ? — Ahé orekò será kiuáua xa rekò uahá ? — Que esteiras tem o marinheiro ? — Mahã tupé tahá çurára paranapúra orekò ? — Elle tem as esteiras de páo. — Ahé orekò tupéitá mira çuiúara.

LIÇÃO OITAVA

O meu. Os meus.	Ce mahã. Ce mahã itá.
O de você. Os de você.	Ne mahã. Ne mahã itá.
O seu. Os seus.	I mahã. I mahã itá.
O nosso. Os nossos.	Iané mahã. Iané mahã itá.

Mahã significa cousa : *ce mahã*, minha cousa. Elles não dizem só o adjectivo possessivo, e é por isso que traduzimos *o meu* por—*minha* cousa. Quando, porém, o possessivo é seguido do nome da cousa possuida, então se o emprega só, sem o *mahã* ; assim : *minhas* flexas : *ce ruãua itá*.

Você tem os meus espelhos ?	Rerekô será ce uaruá itá ?
Eu não os tenho.	Intí xa rekô aitá. (*)
Eu tenho os teus.	Xa rekô ne mahã itá.
Elle tem os meus pentes ?	Ahé orekô será ce kiuaãua itá ?
Elle tem os nossos.	Ahé orekô iané mahã itá.
Que flor você tem ?	Mahã putira tahá rerekô ?
Eu tenho as flores da moça.	Xa rekô cunhã-mucú putira-itá.
Estas flores tem bello perfume ?	Quahã putiraitá orekô será caquenaçaua puranga ?
Elles tem bom cheiro.	Aitá orekô caquenaçaua catí.
A cuia (é vocabulo tupi).	Cúia.

(*) *Aitá* é uma contração de *ahé itá* : *ahé* significa elle, como já vimos.

Remo.
 Canôa.
 Tem elle as minhas bellas cuias ?
 Elle tem aquellas que você tem.
 Tem o homem as minhas bellas pistolas ?
 Elle tem as de ferro. (*)
 Que remos tem você ?
 Eu tenho os remos das suas canôas.

Apucuitáua.
 Igára.
 Ahé orekô será cê cuitá purangá ?
 Ahé orekô dhahã, re-rekô uahã.
 Apgáua orekô será cê mukáua-mirin-itã purãnga ?
 Ahé orekô itã-xiuára uahã.
 Mahã apucuitáua tabã rerekô ?
 Xa rekô ñe igára apucuitáua-itã.

Elles, ellas.
 Ellas tem as.
 Não as tem.
 Quem as tem ?

Aitã.
 Aitã orekô aitã.
 Inti orekô aitã.
 Auáta orekô aitã ?

Os brancos, os christãos.
 Ostapuios os aborigines.
 O estrangeiro.
 O companheiro (camarada amigo).

Caríua-itã.
 Tapãia.
 Amú tetamauára, (de outra patria). (*)
 Irúmo uára (irúmo, com uára, desinencia verbal que significa diversas cousas e aqui—o que come conosco).

(*) Como não conheciam metaes, a palavra ferro traduziram por *itã* que significa pedra.

(*) *Amú tetãma uára* significa litteralmente : o que come em outra patria.

Não.

Inti, ti, inti mahā, ti-
mahā.

Leite	Camĩ.
Manteiga.	Icáua
Azeite, oleo.	Iandĩ (jandi <i>na costa</i>).
Faca.	Kicé.
Canivete.	Kicé-mirĩ.
Lenha.	Iepéa.
Você tem leite de vaca ?	Rerekô serã tapiira ca- mĩ ?
Eu tenho leite e man- teiga de vaca.	Xa rekô tapiira camĩ e tapiira icáua.
Você tem azeite ?	Rerekô serã iandĩ ?
Eu tenho azeite vegetal (oleo de fructa).	Xa rekô iuáandĩ.
O azeite vegetal tem cheiro agradável ?	Iuá iandĩ cetúna serã catú ?
Seu perfume é bom.	Içaquẽnaçáua catú.

THEMA

Tem você as minhas bellas cuias ? — Rerekô serã cuiá-itá puranga ? — Eu as tenho. — Xa rekô aitá. Tem você as bellas flores das tapuias ? — Rerekô serã tapiĩia itá putira puranga ? — Não as tenho. — Inti xa rekô aitá. — Tenho as do christãos. — Xa rekô putira cariua itá. — Quem tem os meus pentes ? — Aná orekô tahá cẽ kiuáua itá ? — As moças os têm — Cuulhã-mucú-itá, orekô aitá. — Tem você os remos ? — Rerekô serã apacuitána ? — Nossos companheiros os tem. — Iañẽ irúmouára orekô a itá. — Que facas tem

você? — Mahā kicé tahá rerekó? — Eu tenho as facas
 que seu irmão tem. — Xa rekó kicéitá ne mū orekó
 uahá. — Que navios tem os christãos? — Māhata ma-
 racatī kariuaitá orekó? — Elles tem navios de ma-
 deira. — Aitá orekó maracati mirá çuiúara. — Os
 marinheiros tem os nossos remos? — Çurára paraná
 pōra orekó será lanē apucuitáua? — Que faca você tem?
 — Mahā kicé tahá rerekó? — Eu tenho a faca do es-
 trangeiro — Xa rekó amu-tetāma-uára kicé. — Que
 flores tem você? — Mahā mbutira tahá rerekó? (*) —
 Eu não tenho flores, tenho os pentes de seus compa-
 nheiros. — Intí xa rekó putira ; xa rekó ne irúmouára
 quiuáua-itá. — Você tem lenha? — Rerekó será iepeá?
 — Eu tenho lenha, fogo e agua. — Xa rekó iepeá,
 tatá, i. — Tem leite? — Rerekó será camī? — Não
 tem leite mas tem excellentē manteiga. — Intí orekó
 camī ; orekó anhū káua catū-retē. — Tenho eu lenha?
 — Xa rekó será iepeá? — Você não tem lenha mas tem
 carvão. — Intí rerekó iepeá ; rerekó anhū tatá puinha.
 — Carvão: tatá-puinha. — Tem o mancebo leite? —
 Curumiuacū orekó será camī? — Não tem leite mas
 tem oleo. — Intí orekó camī ; orekó anhū (nhurto)
 iādī. — As mulheres tem flores? — Cunhā-itá orekó
 será putira? — As mulheres não tem flores ; as

(*) E' de regra que o som nasal antecedente nasalisa
 o consequente e vice versa. Vide a parte gerul. — Por
 isso, co no a palavra putira flor, é aqui precedida pela
 palavra mahā, cuja última letra é nasal, muda o p de
 putira em mb, que se lerá — imb.

moças é que tem. — Cunhá intí orekô putira ; cunhã-mucú anhũ orekô ahé. — Quem tem o bello cão de meu companheiro? — Auá tahá orekô cę irúmouára iáuára puranga? — E' aquelle que tem o espelho. — Ahé nhahã orekô uáhá uaruá. — Tem você companheiros? — Rerekô será irúmouára? — Tenho excellentes cômpanheiros. — Xa rekô irumouára catù retę.

LIÇÃO NONA

Um.	Iepé, oiepé.
Quano,ta, os, as, quantos?	Mũiri?
Sinão, mais que, somente.	Iúm (aiúm, anhũ, nhunto, esta ultima fórma é peculiar ao Rio-negro).
Dous.	Mukúz (mókoin).

Quantas flôres tem você?	Mũiri putira tahá rerekô?
Eu tenho duas somente.	Xa rekô mukúz anhũ.
Quantas mulheres você tem?	Mũiri cunhã tahá rerekô?
Não tenho mais que uma (tenho uma somente).	Xa rekô iepé iunto.
Quanta farinha você tem?	Mũiri ubi tahá rerekô?
Eu tenho minha canôa cheia (minha canôa está cheia).	Xa rekô ce igára ipóra.

Muito, a, os, ás. | Ceia, ou cetá.

Muito, *ceia*, só empregam para expressar numeros, ou cousas que se possam contar. Quando, porém, o muito indica apenas superioridade na acção, como: andei muito, fallei muito, dorme muito, muito bom, muito bonito, então segue-se o verbo ou adjectivo de

signal de superlativo que é *retê*, ou *atê*, segundo o nome antecedente termina em vogal breve ou em longa. Iremos vendo que esta lingua é, como já o disseram os padres José de Anchieta e Montoya, muito mais escrupulosa do que muitas das actuaes linguas cultas da Europa.

Muito pão.	Miapé <i>çetá</i> .
Muito pão bom.	Miapé <i>çetá catú</i> .
Muitos homens (numerosos).	Apguáa <i>ceia</i> :
Tem você muitos homens?	Rerekó será apágua <i>ceiã</i> ?
Gente.	Míra.
Eu tenho muita gente.	Xa rekó míra <i>ceia</i> .
Tenho muito.	Xa rekó <i>retê</i> .
Pouco.	Quáiaira (às vezes miçi quando se quer indicar que é uma parte da cousa; assim: um pouco de farinha, <i>uhi miri</i>).
Valor (coragem).	Piã <i>naçú</i> (coração grande).
Valor (valentia, força.)	Kirimáua-çáua.
Pimenta.	Kiinha.
Vinagre.	Içai (agua azeda ou vinagre).
Tem você muita pimenta?	Rerekó será kiinha <i>çetá</i> ?
Eu tenho pouca.	Xa rekó <i>quáiaira</i> .
Eu tenho muita.	Xa rekó <i>retê</i> .
Não tenho nem uma.	Intí xa rekó <i>mahá</i> .

THEMA

Quantos companheiros tem você? — Mũiri irúmoára tahá rerekó? — Eu tenho muitos. — Xa reko ceia. — Eu tenho poucos. — Xa reko quaiãra. — Tem você dous babús bons? — Rerekó será mukuĩ patuá catú? — Não tenho dous bahus, tenho apenas um. — Intí xa rekó mukuĩ patuá; xa rekó iúm oiepé. — Quantos barcos tem o branco? — Mũiri marakatĩ kariúa tahá orekó? — Elle tem dous barcos que você lhe deu. — Ahé orekó mukũi marakatĩ remchẽ ana uahá ixupé. — Quantas flexas tem seu irmão? — Mũiri ruiúa nẽ mũ tahá orekó? — Elle só tem uma. — Ahé orekó iepé iúnto. — Tem você muita batata? — Rerekó será iúticã ceia? — Xa rekó ceia. — O que tem o branco? — Mãháta cariúa orekó? — Elle tem muito feijão. — Ahé orekó cumaná reté. — Que cheiro tem esta flôr? — Mahã çaquẽnaçãua tahá oreko quahá putíra? — Ella tem muito cheiro. — Ahé o çaquẽna reté. — Que gente você tem? — Mahã míra tahá rerekó? — Eu tenho muita gente boa. — Xa rekó ceia míra catú. — Tem muitas moças? — Orekó será cunhãmucú ceia? — Tem poucas moças e muitos meninos. — Orekó cunhãmucú quaiãra; orekó kurumĩ ceia. — Quantos espelhos as moças tem? — Mũiri uaruá cunhãmucú tahá orekó? — Ellas tem somente tres (tres, moçapĩre). — Aĩa orekó iúnto moçapĩre. — Ós meninos têm leite? — Curumĩ orekó será camĩ? — Elles não tem leite; tem manteiga de vacca. — Intí oreko camĩ; oreko tapiíra ikáua. —

Quantas facas tem você? — Mzirí kicé tahá rerekó? —
Eu tenho tres facas e dous caniveles. — Xa rekó mu-
capira kicé, mokoĩ kicé mirĩ.

LIÇÃO DECIMA

Outro, a, os, outras.	Amū, amūitá.
Tem você um arco de páo?	Rerekó será iepé mirá-uirapára?
Não, eu tenho o outro.	Intimahã; xa rekó amū.
Que facas tem você?	Mahã kicé tahá rerekó?
Não tenho as outras; tenho as minhas.	Intí xa rekó amūitá; xa rekó ce mahã.

O braço.	Iiúá.
O coração.	Piã.
O meç.	Iaci (lua).
A obra.	Munhãçáua.
Mais, ainda.	Piçe, rain.

Elles não usam dizer — eu ainda quero mais — e dizem — ou: eu quero mais — ou então: eu ainda quero.

VERBOS

Fallar.	Nhehē (na costa nhe-hēng).
Comprar.	Pirepána.
Cortar.	Munúca (monôc).
Acabar.	Páu, ūbáu.
Escolher.	Parauáca.
Olhar.	Mahã.
Saber e poder.	Quáu.
Querer.	Potári, putári.
Esperar.	Çáharú.
Estar.	Ikó.
Medo.	Céküé.
Vergonha.	Ti. (tim)
Tempo.	A'ra.
Trabalhar.	Purauké.

Putári, querer, vai sempre depois do verbo que em portuguez se lhe segue, e fica invariavel, recebendo o outro verbo o prefixo pronominal, ou o suffixo de tempo. Vide a parte geral art. verbos. No seguinte exercicio e thema só nos occuparemos de habituar o leitor a esta singular construção que confunde um pouco aos que principiam a fallar esta lingua.

Tu queres trabalhar ?	Repuraúkê putári será?
Eu quero trabalhar.	Xa puraúkê putári.
Tu queres fallar tupi?	Renhehê putári será nhehengatû?
Eu quero fallar mas não sei.	Xa nhehê putári; intí xa quáu.
O que queres cortar ?	Mãnháta remunúca pu- tári.
O que você quer acabar?	Mãnháta re ùbáua pu- tári?
Eu quero acabar esta casa.	Xa ùbáua putári qua- há óca.
A quem você quer esperar?	Auá çupétahá reçaharù putári?
Eu quero esperar o ho- mem.	Xa çaharù putári ap- gáua.
Com quem você quer estar?	Auá irúmo tahá re ikô putári?
Eu quero estar com você.	Xa ikô putári ñe irúmo.
Com quem você quer trabalhar?	Auá irúmo tahá repu- raukê putári?
Eu não quero traba- lhar, quero fallar.	Intí xa puraúkê putári; xa nhehê putári.
Quem quer trabalhar não tem tempo para fallar.	Auá opuraukê putári intí orekô ára onhchen arâma.

Quem quer fallar?
 Eu quero fallar.
 Quem quer comprar?
 Ninguem quer comprar.

Quem quer cortar?

Elle quer cortar.

Quem quer acabar?

Tu queres acabar.

O que elle quer escolher?

Elle quer escolher sua gente.

O que você olha?

Não quero olhar.

Eu quero saber fallar.

Auáta onhehé putári?

Xa nhehé putári.

Auáta opírepāna putári?

Intí auá opírepāna putári.

Auáta omunúca putári?

Ahé omunúca putári.

Auáta umbáua putári?

Re umbáua putári.

Māhāta oparauáka putári?

Ahé oparauáka putári i mira.

Māhāta remahā?

Intí xa mahā putári.

Xa nhehé quáu putári.

LIÇÃO DECIMA-PRIMEIRA

VERBOS (*)

, Nas linguas europeas os verbos compoem-se de uma raiz e um suffixo ou terminação, que indica as pessoas; assim: eu trabalho, decompõe-se em *trabalh*, que é a raiz. e *o*. que é o suffixo indicativo da 1ª pessoa. O mesmo se dá em todas as demais pessoas.

Nas linguas americanas de que eu tenho visto grammaticas, e nas do Brazil que eu tenho ouvido fallar, que não são, poucas, o mechanismo é inverso, como já observei; a saber: a raiz vai para o meio ou fim, e, o que nas linguas europeas é terminação. nas nossas é anteposição ou prefixo. Assim: trabalhar, *parau* é; eu trabalho, *a-purauké*; tu trabalhas, *re-purau* é; elle trabalha, *o-purauké*, e assim por diante. E' a este prefixo que os grammaticos antigos chamaram artigo, e chamaram mal, porque não é senão a nossa terminação com a differença de ser anteposta.

(*) Em geral quando o — e — e o — o — não tiverem signal circumflexo devem se pronunciar feixados, o que advertimos por não ter sido possível, sem experiencia, como ainda estão nossas typographias do alphabeto phonetico, calcular a fundição dos typos de modo que elles não faltassem.

<i>Pronomes</i>	<i>Pessoas</i>	<i>Prefixos pronominaes</i>
Eu	<i>Ixê, ou xê.</i>	<i>a</i>
Tu	<i>Indê, nê, ou inê</i>	<i>rê</i>
Elle	<i>Ahê</i>	<i>o</i>
Nós	<i>Iandê, ou ianê</i>	<i>iã</i>
Vós	<i>Peñê ou penê</i>	<i>pê</i>
Elles	<i>Aetã, ou aitã</i>	<i>o</i>

Presente indefinido

Eu trabalho	<i>Xê apuraukê</i>
Tu trabalhas	<i>Indê repuraukê</i>
Elle trabalha	<i>Ahê opuraukê</i>
Nós trabalhamos	<i>Ianê iãpuraukê</i>
Vós trabalhais	<i>Penh pepuraukê</i>
Elles trabalham	<i>Aitã opuraukê</i>

Quando se falla nas primeiras pessoas é de rigor empregar o pronome pessoal, o qual contrahê em si o prefixo pronominal *a*, e perde o *e*. ficando, portanto, *Xá*; *xá* é, pois, uma contracção de *xe*, eu, e de *a*, prefixo pronominal da 1ª pessoa. Eu trabalho: *xa puraukê*.

Quando se falla nas outras pessoas do singular, de ordinario, não empregam os pronomes pessoais, e os prefixos bastam para determinal-as sem possibilidade de confusão, salvo se a oração começa por pronome.

Nas outras não será erro empregar os pronomes.

Somente o indio conhecerá logo que é um estrangeiro que falla a sua lingua: ao passo que, quando se a falla correctamente, ain la que com algum defeito de pronuncia, elle fica persuadido que a pessoa é de sua tribu, ainda que seja essa pessoa um branco.

Pedaco.
Carne.
Quebrar-se.
Quebrar.
Apanhar.
Pegar, segurar.
Buscar, procurar.

Piçãuêra.
Çoóquêra.
ipêna.
Mupêna.
Pou.
P'cica.
Cicári.

Você quer um pedaco de carne?

Eu quero partir um pedaco.

Quem quer quebrar o remo?

Quem quer apanhar esta fruta?

Elle quer apanhar, porém não pôde.

Seu irmão quer apanhar a fruta.

Tu queres apanhar, elle não.

Tu queres comprar uma canoa?

Eu não quero comprar uma; eu quero dar duas.

Reputári será çoóquêra piçãuêra?

Xa munúca putári iepé piçãuêra.

Auáta omupêna putári apucuitáua?

Auáta opou putári quahá ná?

Ahé opou putári, inti-oquau.

Ne mā opou putári será zuá?

Repou putári; ahé intimahā.

Rep repêna putári será iepé igára?

Inti xa pirepêna putári iepé; xa mehê putári mokôí.

Elle quer quebrar a canoa?

E' você e não elle quem quer quebrar.

Elle apanhou frutas?

Elle quer, mas não pôde.

O que você quer procurar?

Eu quero procurar as minhas cousas.

Você quer um pedaço de carne?

Eu não quero apanhar um pedacinho, quero um pedaço grande.

Ahé omupëna putári será igára?

Remupëna putári; ahé intimahā.

Ahé opou āna será uá?

Ahé oputári; intí oquáu.

Manhâta recicári putári?

Xa cicári putári cê mahā itá.

Reputári será iepé çoó piçãuêrá?

Intí xa pou putári iepé piçãuêra miri; xa patari turuçú.

Presente definido

O presente definido se fôrma com o auxiliar *ikô*, que significa estar. Eu faço: *xa munhā*; eu estou fazendo: *xa muhā xu ikô*. Ainda aqui a ordem da construcção é ao inverso de todas as construcções nas linguas europeas.

Você está fallando?

Nós estamos fallando.

Vocês estão cortando?

Nós estamos cortando.

Elles estão comprando?

Elles estão comprando.

Renhehê re ikô será?

Ianê ianhente iáikô.

Penhe pemunúca será péikô?

Ianê iamunúca iáikô.

Áitá opirepāna será oikô?

Áitá opirepāna oikô.

O que é que nós estamos acabando?

Nós estamos acabando uma canôa.

Nós acabámos uma canôa.

O que você está escolhendo?

Eu escolho minhas frutas.

Elles estão olhando?

Vós olhais.

Você entende o que eu estou fallando?

Nós não sabemos o que você está fallando.

Você escolheu os cães?

Nós os escolhemos.

Nós apanhamos frutas?

Vós apanhais.

Por quem você está esperando?

Māhata iáumbáua será iaikó?

Iané iáumbáua iaikó iépé igára.

Iané iáumbáua āna iepé igára.

Māhata reparauáka reikó?

Xa parauáka ce ũua.

Aitá omahā será oikó?

Pehé pe mahā.

Requáu será mahā xa nhehé xa iko?

Iané intí iáquáu mahā penhehé peikó.

Reparauákā será iauáraitá?

Iané iaparauáka.

Iané iapouú sera ũua?

Penhé pepouú.

Auáta reçarú reikó?

Observação. — E' de notar-se que, como os prefixos fazem as vezes de terminação, quando um ou mais de um verbo se seguem, é indispensavel pôr os taes prefixos; é assim que dizemos: *pe nunúca peikó*, e não: *pe nunúca ikó*, co no seria se a indole da lingua fosse igual á das aryainas. Quando um verbo é seguido de um outro, o primeiro é para nós infinito; *re nunúca kári*, tu mandas cortar: é no verbo cortar que esta o prefixo pronominal; os exercicios que vamos dando, melhor do que regras, o ensinarão.

LIÇÃO DECIMA-SEGUNDA

VERBOS (CONTINUAÇÃO)

Fazer.	Munhã (monhã).
Querer.	Putári (potári).
Accender, (fogo).	Mundica.

Quer você?	Reputári será?
Quero.	Xá putári.
Quer elle?	Ahé oputári será?
Elle quer.	Ahé oputari.
Nos queremos.	Ianç iaputári.
Vocês querem?	Peen peputari será?
Elles querem.	Aitã oputári.

Quer você accender o meu fogo?	Remundica putári será çę ratá? (*)
Eu quero accender o fogo.	Xa mundica putári tatá.
Quero accendel-o.	Xa mundica putári ahé.
Não quero accendel-o.	Intí xa mundica putári.
Elle quer comprar a tua canôa?	Ahé op'repãna putári será ne igára?
Elle quer comprar-a.	Ahé op'repãna putári.

(*) Fogo, *tatá*; meu fogo, *çę ratá* pela regra: quando o nome principia por *t* em absoluto, muda o *t* em *r* quando o agente da oração é pronome de primeira ou segunda pessoa.

Queimar.
Aqueclar, aquecer.
Rasgar.
Caldo.
Minha roupa branca.

Cái, çapí.
Muacú (moacú).
Muçurúca.
Iukicé, ou iukici.
Ce mahãitã murutínga.

Você aqueceu a comida?

Eu queimeir a comida.
Quem a queimou?
Ninguem se queimou.

Remuacú ãna serã temiú?

'Ixé xa çap' ãna temiú.
Auãta ocã ãna?
Inti auã oiúcã.

Ir.

A, em.

A (lugar para onde).

A (para alguém), signal de dativo.

Estar.

Çó.

Úpé (opé).

Keté, kité, ou kití.

Çupé, arãma.

Ikó.

Elle está em casa de meu irmão.

Eu vou á ou para minha casa.

Elle vai para a casa de seu companheiro.

Elle está em casa.

Ahé oikó ce mũ róca opé.

Xa çó ce róca keté.

Ahé oço irumõará róca keté,

Ahé oikó óca opé.

A casa de quem você quer ir?

Não quero ir a casa de ninguem.

Em que casa está teu irmão?

Está na minha casa.

Está elle em casa?

Não está em casa.

Auã róca keté tahã reço putári?

Inti xa çó putári auã róca keté.

Mahã óca opé tahã oi nẽ mũ?

Oikó ce róca opé.

Oikó serã óca opé?

Ahé inti oikó óca opé.

Cansado.

Esta você cansado?

Estou cansado.

Não estou cansado.

Elle está cansado?

Nós estamos cansados.

Elles estão cansados.

Maraári.

Né maraári será?

Ixé ce maraári.

Ixé intimahã ce maraári.

Ahé maraári oikó será?

Iané iámaraári iáikó.

Aitá omaraári oikó.

Beber e comer.

Aonde, onde?

Para onde?

U.

Mamé?

Mamé keté?

Que quer você fazer?

Seu irmão o que quer fazer ?

(Algumas vezes elles dizem irmão *khuira*, outras vezes *mū*).

Seu pai está em sua casa (delle)?

(Os indigenas que tem contacto com os brancos servem-se da palavra portugueza pai, em vez do vocabulo indigena *túba*, *rúba*, *cúba*.)

Māhata remunhã putári?

Māhata ne mū omunhã putári?

Māhata ne kũira putári?

Ne rúba oiké será cõca upé?

Vocês querem comprar alguma cousa boa?

Penhẽ pé pirepãna putári será mahã puranga?

Em vez de dizerem *alguma cousa boa*, elles dizem *alguma cousa bonita*. Bondade physica para elles é o mesmo que boniteza, e vice-versa. A palavra *catú*,

bom, *catuçdua*, bondade, exprime ou qualidades mo-
raes ou bondade que não se veja, como a de uma
planta efficaz para uma molestia.

Elles não querem com-
prar nada.

Querem comprar uma
corda?

Elles querem comprar
uma.

Você quer beber algu-
ma cousa?

Não quero beber nada.

Aitá inti opirepāna pu-
tári mahā.

Aitá opirepāna putári
será iepé tupaçāma?

Aitá opirepāna putári
iepe.

Reú putári será mahā?
Intí xa ú putári mahā.

Quer você trahalhar?

Quero trahalhar, mas
estou cansado.

Você quer quebrar mi-
nha canôa?

Eu não quero quebrar
ella.

Você quer procurar o
meu filho?

Eu quero procural-o.

Que quer você apanhar?

Quero apanhar uma
fruta.

Seu companheiro quer
comprar esta tartaruga ou
aquella?

Elle quer comprar as
duas.

Este homem quer cortar
a tua mão?

Repurauké putári será?
Xa purauké putári; mai
ce maraári xa ikó.

Reumpúka putári será
ce igára?

Ixe inti xa umpúka pu-
tári ahé.

Recicári putári será ce
embira?

Xa cicári putári.

Māhāta repou. putári?

Xa pou putári iepé iua.

Nē irúmoára opirepāna
putári será quahá iurará
o nháhá?

Ahé opirepāna putári
mokózi.

Quahá apgáua omunica
putári será ne pó?

Não quer cortar a minha, quer cortar a tua.

Você quer-me queimar?

Eu não te quero queimar.

Intí omunúca putári ce mahã; omunúca putári ne mahã.

Nde reçapí putári será ixé?

Ixe inti xa çapí putári iné.

LIÇÃO DECIMA-TERCEIRA

(VERBOS, TEMPO PASSADO)

Onde, aonde?	Mamé?
Esta alli.	Oikó mími.

Levar.	Raçó. (*)
Enviar, mandar.	Mundú.
Conduzir, carregar.	Çupiri.
Pote.	Camutã.

Aquella mulher já levou o pote?	Quahá cunhã oraçóãna será camutã?
Ella já o levou.	Ahé oraçó-ãna.
Ella o vai carregando.	Ahé oçupiri oikó.
Você já mandou o ho- mem lá?	Remundú-ãna será apgãua apé?
Aonde?	Mamé tahá?
A tua casa para levar a farinha.	Ne róca keté, oraçó arã- ma ubi.

Tempo passado. — O presente indefinido seguido do suffixo *ãna* (é o que os jesuitas escreveram *ãn* por ser quasi mudo o ultimo *a*) fica sendo preterito perfeito. Eu carrego: *xa çupiri*; eu carreguei: *xa çupiri-ãna*.

E' de notar-se, porém, que elles não empregam a fórma passada senão quando isso é essencial para

(*) Recordamos que o *r* nunca tem som aspero; é sempre brando; assim: a primeira syllaba da palavra *raçó* pronuncia-se branda como a ultima da palavra portugueza *queira*.

clareza do seu pensamento. Já notámos o mesmo quanto ao signal de plural.

Ha, por assim dizer, uma especie de preguiça na lingua que faz com que ella não empregue as palavras senão quando estas são essenciaes.

Elle os leva lá.	Ahé oraçó aitá aápe.
Quer você mandal-o a casa de meu pai?	Remundú putári será ahé çe paia róca keté?
Eu quero mandal-o.	Xá mundú putári.
Quer você carregar este paneiro de farinha?	Reçupíri putári será quahá uli-uruçakāngá?
Eu não quero carregar este paneiro de farinha; eu o levo na minha canóa.	Intí xa çupíri putári quahá uli-uruçakānga; xa raçó ahé çe ígára pupé.

Voltar.	Iu'ri.
Quando?	Mairamé?
Amanhã.	Uirandé.
Hoje.	Oiii.
Hontem.	Kuecé.
Ante-hontem.	Amũkuecé.
A, para alguma parte.	Keté, amũ keté.

Quer você ir a alguma parte?	Reçó putári será amis keté?
Não quero ir a nem uma parte.	Ixé intí xa çó putári a mũ keté.

Quer você ir a casa?	Reçó putári será óca keté?
Quero ir.	Xa çó putári.
Sou irmão está em casa?	Ne kũ,ra oikó será óca ope?

Está.

Onde quer você ir?

Quero ir a minha casa.

A que casa você quer levar este paneiro?

Quero levar a casa de meu companheiro.

A casa de quem você quer levar minha espingarda?

Querem levar-a a casa dos tapuios.

Para onde essa mulher quer levar a minha rede?

Quer levar para casa della?

Ella quer levar para casa?

Não quer levar-a.

Você quer vir a minha casa?

Não quero ir.

Onde quer você ir?

Quero ir a casa de meus parentes.

Que quer você fazer na casa de seus parentes?

Quero ir dansar lá; ha lá esta noite uma dança.

Oikó.

Mainé keté tahá reço putári?

Xa çó putári ce rôca keté.

Mahã óca keté tahá reraco putári quahá uruçakāngá?

Xa raço putári ce irúmoára rôca keté.

Auá rôca keté tahá reraco putári ce mukáua?

Aitá oraço putári ahé tapiia rôca keté.

Mahá keté tahá quahá cunhã oraço putári ce kiçáua?

Oraço putári çoca keté?

Ahé oraço putári óca keté?

Ahé inti oraço putári.

Reiuri puturi será ce óca heté?

Intí xa çó putári.

Mamé keté tahá reço putári?

Xa çó putári ce anãma itã óca keté.

Mãhãta remunhã putári ne anãma itã óca opó?

Xa çó putári xa puraci arãma ápe; quahá pitúna ramé aiqué puraciçãua ápe.

Onde querem ir aquelas moças?

Ellas quærem vêr os tapuios dansar.

Mãhá keté? tahá oçó putári nhabã cunhãmucú itá?

Aitá oçó putári omahã arãma tapúia itá opuracê.

Você quer levar seu filho a minha casa?

Não; eu quero leval-o a tua casa.

Quando quer leval-o a minha casa?

Quero leval-o amanhã.

Quer você carregar os pães de farinha para a canôa?

Quero carregar-os amanhã.

Quando foi que você os carregou?

Eu carreguei-os hontem.

Seu filho quer ir a casa de alguém?

Elle não quer ir a casa de ninguém.

Reraçó putári será ne embira ce róca opé?

Intimahã; xa raçó putári ne róca oné.

Mairamé tahá reraçó putári ce róca opé?

Xa raçó putári uirãde.

Reçupiri putári será uhí uruçakãnga 'gára keté?

Xa çupiri putári uirãde.

Maimé tahá reçupiri ãna aitá?

Xa çupiri ãna aitá kuceçé?

Ne embira oçó putári será amã auã róca keté?

Ahé intí oçó putári amã auã róca keté.

Onde quer você levar estes passaros?

Eu quero leval-os para dentro da canôa.

Quer você mandar um bahú a casa de seu amigo (companheiro)?

Eu não quero mandar; eu quero carregar um para lá.

Mamé keté tahá reraçó putári quahã uirá itá?

Xa raçó putári 'gára keté.

Remundú putári será iepé patuá ne irũmoára óca keté?

Intí xa mundú putári; xa çupiri putári iepé é keté.

Quando volta?

Eu não sei quando
volto.

O que aquella mulher
vai carregando naquelle
pote?

Ella está carregando
agua.

Mairamé tahá reiuíri?

Inti xa quáu mairamé
xa iuiri.

Māhâta quahá cunh
oçupíri oikó quahá ca-
muti pupé?

Ahé oçupíri oikó i.

LIÇÃO DECIMA-QUARTA

(VERBOS — PRESENTE. PASSADO E FUTURO)

Olhar, vêr.
Varrer.
Matar.
Poder, e saber.

Xipiá, mata.
Iapiiri.
Iucá.
Quáu.

Quando farás a minha casa?

Eu a hei de fazer no outro anno.

Quando eu hei de vêr você?

Você me ha de vêr amanhã.

Quando você me vio?

Eu já lhe vi.

Mairamé tahá curi remunhã cê roca?

Xa munhã ahé curi amũ acaĩũ upê.

Mairamé tahá curi xa mahã ndê?

Remahã curi ixê uirandê.

Mairamé tahá remaã ãna ixê?

Ixê xa mahã ãna indê.

Quando você ha de fallar lingua geral?

Eu hei de fallar depressa.

Quando você ha de varrer o meu quarto?

Eu hei de varrer de tarde.

Mairamé tahá curi re-nhehê nhêengatũ?

Xã nhehê curi curutê.

Mairamé tahá curi repiiri cê ócapi?

Xa piiri curi carúca ramé.

Futuro. — A particula *curi*, precedendo ou seguindo o presente indefinido, fórma o futuro. Nas phrases interrogativas ella precede o verbo, e é posta logo depois da particula interrogativa; nas affirmativas ella segue immediatamente o verbo, como o leitor vio nos exemplos acima, e como o iremos vendo nos seguintes.

Cesto, paneiro.
Canastra, caixa.
Gato.

Uaturá, uruçácanga.
Patuá.
Pixãna.

Dativo. — Como já vimos na parte synthetica, o dativo se fórma seguindo o nome da posposição *çupé*. Quando o dativo é daquelles a que os antigos grammaticos chamavam de commodo ou proveito, em vez da posposição *çupé* usa-se de *arãma*.

Eu já fallei a Pedro.
Eu hei de trazer uma
fruta para Pedro.

Xa nheãna Pedro çupé.
Xa rúri curi iepé quã
Pedro arãma.

A quem?

Quem?

Que?

Auã çupé? ou auã arã-
ma?

Auã tahã?

Mãháta?

Responder.
A quem você quer res-
ponder?

Eu hei de responder a
elle.

Çuaxãna.
Auã çupé tahã requa-
xãra putári?

Xa çuaxãra curi ahé
çupé.

Alli, lá, acolá.
Quer você ir a minha
casa.

Eu quero ir lá.

Lá aonde?

Lá mesmo.

Perto, junto, ao lado.

Mime, ápe, aápe, á.

Reço putári ce róca upé.

Ixe xa ço putári.

Aápe, mamé tahã?

Aápe tenhê.

Ruáké.

Buraco, vasio, espaço,
contido dentro de qual-
quer vasilha.

No buraco, ou dentro
do buraco.

Fundo.

No fundo.

No fundo da caixa.

O peixe está no fundo
da agua?

Elle está no fundo do
forno?

Quára.

Quára ópé (quar'upé).

Tipi.

Ipípe.

Patuá quára opé.

Pirá oikó será ipípe?

Ahé oikó iapúna quára
opé.

No fogo, ao lado do
fogo.

Ao cabo, no extremo,
no fim, na extremidade.

Caminho.

No fim do caminho.

Meu caminho.

Talá ruaké.

Pauçápe.

Pé.

Pé pauçápe.

Ce rapé.

Que tem você que fazer?

Eu tenho que pôr a
carne ao lado do fogo.

Que tem você para co-
mer?

Havemos de ter muita
caça.

Manháta rerekó remu-
nhã arãma?

Ixe xa enũ curí çoó
quêra talá ruaké.

Manháta rerekó reũ arã-
ma?

Xá reko curí çoó cẽia.

Esta tarde, esta noite.

Esta manhã.

Amanhã de manhã.

Agora, agora mesmo.

Quahá carúca ramé,
quahá pitúna ramé.

Quahá coema ranié.

Uirandẽ, coema ramé.

Cuh;re, kuh;re tenhẽ.

Tens medo?
Agora já não tenho;
hontem na verdade eu tive
medo.

Tenho frio.

Cançado.

Fallar.

Palavra, falla, lingua.

Reçequiê será?
Cuh̄re intiana xá rekó;
kueçé çupi, xa çeçuiê
raí.

Ixé çe roí xa ikó.

Maraári.

Nhehé.

Nhehenga.

Você está cansado de
fallar?

Não estou cansado; eu
tenho vergonha de fallar.

Que lingua você falla?

Eu fallo lingua geral.

E porque me não res-
pondes em lingua geral?

Indé re maraári será re-
nhehe?

Intimahã çe maraári;
ixé xa tí xa nhéh .

Mahã nhehenga tahá re
nhéh ?

Xa nhéhê nhehengatú.
Mahárecé tahá intí re-
çuáxara ixé nhehengatú
rupí?

Elles dizem eu fallo pela lingua geral; é essa a tra-
ducção da phrase—xa nhéhê nhehengatú rupí.

Quando você ha de fal-
lar comigo?

Eu hei de fallar com
você esta tarde.

E porque não fallarás
amanhã?

Mairamé tahá curí re-
hehé çe irúmo?

Ixé xá nhéhê curí ne
irúmo quahá carúca ramé.

Mahárecé tahá intí re-
nhéhê uirande?

N'estes casos não empregam a particula curí; fallar
amanhã, é fallar no futuro.

LIÇÃO DECIMA-QUINTA

Sahir.	Cêma.
Ficar.	Pítá.
Quando você quer sa- hir?	Mairamé tahá recêma putári?
Eu quero sahir agora.	Xa cêma putári cuhíre.
Eu fico em casa.	Ixé xa pítá óka opé.

Quer você ficar aqui?	Re pítá putári será ikê?
Quero ficar.	Xá pítá putári.
Quer o seu parente fi- car cá?	Ne anāma opítá putári será ikê?
Não quer ficar.	Intí opítá putári.

Vai você?	Reçó será?
Vou.	Xa çó.
Não vou.	Intí xa çó.

Todos os dias.	Opaz ára opé.
Todas as tardes.	Opaz karúca ramé.
Todas manhãs.	Opaz coêma ramé.

Os indigenas não dividiam o dia e a noite em horas e sim em espaços, mais ou menos, de duas e tres horas, a saber :

Do nascer do sol até 9 horas.	Coêma.
Das nove horas ao meio dia.	Coarací iuaté (sol alto).
Mei-dia.	Çaié ou iandára.
Do meio-dia ás 5 horas.	A'ra.

Das 5 ás 7.	Carúca, Karúca.
Das 7 á meia-noite.	Pitúna.
Meia-noite.	P/çaié.
Da meia-noite ás 4.	Pitúna pucú (noite comprida.)
Das 4 ás 6.	Coema pirãnga. (*)
Das 6 ás 9.	Coema.

De dia avaliam estas divisões pelo sol, de noite pelas estrellas, pela lua, pelo canto do inambú, e outros passaros que piam a horas certas, como o gallo entre os povos christãos. Vivendo em climas ardentes como são alguns do Brazil, os que são navegantes preferem de ordinario a noite para a viagem. Viajei desenas, talvez centenas de noites pelo Araguaya com guarnições de selvagens carajás—e sempre elles conheciam a hora da noite por meio das estrellas, com precisão que bastava perfeitamente para regular as marchas. Não me envergonho de dizer que, n'esse tempo, eu conhecia muito menor numero de constellações do que elles. Uma noite elles me fizeram observar que uma das manchas do céu (que fica junta a constellação do cruzeiro), figurava uma cabeça de avestruz, e que ao passo que a noite se adiantava—apparecia na via lactea a continuação da mancha como pescoço e depois como o corpo dessa ave. Entre os tupis o planeta Venus, que chama-se *ixçi-tutá-uacú* e a constellação das pleiades

(*) *Coema piranga* significa o vermelho da manhã, a madrugada.

(*ceiúci*) figuram frequentemente na contagem do tempo durante a noite. Na collecção de lendas, que publico adiante, vem, em uma d'ellas, uma curiosa explicação de tempo.

A que horas (em que tempo) chegaste?		Mairané lahã reçika?
Cheguei á meia noite.		Xa ç'ka p'çaié ãna ou p'çaié ramé.

Participio presente. — O presente indefinido de qualquer verbo, seguido do auxiliar *ikô*, faz com que elle fique no participio presente, e seguindo o verbo da particula *ãna*, e esta do mesmo auxiliar, fica o verbo no participio passado.

Um outro modo de formar o participio presente é repetir o verbo duas vezes, a primeira com, a segunda sem o prefixo pronominal, e desta fórma usa-se quando é necessario exprimir duração na acção do verbo: *aitã onhehê nhehê nikô*, elles estão fallando.

Esta fórma tupí passou para o portuguez fallado pelo povo do interior. Os sertanejos dizem: elles estão falla fallando, para indicar que elles estão fallando muito.

Numerosissimas fórmas da lingua tupí passaram para o portuguez do povo; e como é o povo quem no decurso de seculos elabora as linguas, essa se ha de transformar ao influxo principalmente dessa causa, de

modo que dia virá em que a lingua do Brazil será tão diversa do portuguez, quanto este é do latim.

Eu fallo.	Xa nhehé.
Eu estou fallando.	Xa nhehé xa ikô.
Eu fallei ou tinha fallado.	Xa nhehé âna xa ikô.
Amar.	Çaiçú.
Arrumar, arranjar, ordenar.	Mukaturú, mûgaturú. <i>Significa tambem concertar. Vid. o vocabulario.</i>

Ir.	Çó.
Vir.	Iúre.
Ter.	Rekô.
Morrer.	Manô.
Mover.	Katâca.
Querer.	Putári, potári.
Beber e comer.	ú.
Tomar.	Pic/ka.

Você ama a sua mulher?	Ne reçaicú serã ne remiricó?
Eu a amo muito.	Xa çaiçú retê ahé.
Eu não a amo.	Intimahá xa çaiçú ahé.

Eu mando, tu mandas, elle manda.	Xa mundú, remundú, ahé omundú.
Eu varro, tu varres, elle varre.	Xa piiri, repiiri, ahé opiiri.
Eu limpo, tu limpas, elle limpa.	Xa iuçi, reiuçi, ahé oiuçi.

Você já varreu a casa?	Repiira âna serã ôka?
Eu já a varri.	Ixe xa piiri âna.

Sahir.

Abrir.

Conhecer (é o mesmo que saber).

Eu abro. tu abres, elle abre.

Eu conheço, tu conheces. elle conhece.

(Conjugado com os pronomes pessoaes).

Cêmo. (Tambem significa nascer. V. o vocabulário.)

Pirári.

Qáu.

Xa pirári, repirári, ahé opirári.

Xa quáu, requáu, o-quáu.

Xa quáu, ne requáu, ahé oquáu.

Elle já abriu os olhos?

Nós já os abrimos.

A quem tu amas?

Eu amo a minha irmã.

Ahé opirári āna ceçá?

Iané iapirári āna.

Auáta ce çaiçú?

Xa çaiçú ce rendêra.

Não usam desta expressão: eu gosto disto; dizem somente: eu quero isto, salvo quando o sentimento é uma necessidade de cuja privação vem dór physica, porque então empregam a raiz *aci* que envolve a idéa de dór, peso, difficuldade, etc. Em vez de dizer-se: tu gostas de vinho, dir-se-ha simplesmente: tu queres vinho? Esta expressão: tu amas o vinho: *Re çaiçú será kãũ?* *piranga?* seria inintelligivel ao selvagem.

Tu queres fumar?

Não quero fumar.

Re ú pũlma putári será?

Intinahã xa ú putári

pũlma.

LIÇÃO DECIMA-SEXTA

Procurar.
Encontrar.
Encontrar-se.

Cicári.
Uacémo.
Iúiuánti.

O que você viu quando estava procurando sua faca?

Manhâta (o que) remaã ana, ou remaã ana (tu viste), reicári ramé reikó (procurando quando estava?) ne kicé?

Eu procurava minha faca e eu achei o teu canivete.

Xa cicári ramé ce kicc. xa uacémo ne kicé miri.

Com quem você se encontrou quando ia para casa?

Auá irúmo tâha reiúni anti, reçó ramé ôca keté?

Quando eu ia para casa me encontrei com um veadinho.

Xa ço ramé ce róca keté xa iúiuánti çuaçú irúmo.

Você o levou para casa?

Reraço âna será ahé ôca keté?

Não o pude levar.

Inti xa raço âna quáu ahé.

Brincar.
Dansar.
Cantar.
Escutar.

Muçarai, muçarai.
Puraçai, puraçai.
Nhehengári.
Iapçáka.

O que vocês fizeram quando foram a minha casa?

Mãhâta pê munhâna pe ço ramé ce róca opé?

Brincamos, dansamos e escutamos as moças cantar.

Iamuçarai âna, ia puraçai ana, iapçáka cunhâ-mucú itá onhehengári.

Cotovello.

Iluá penaçãua (tortura do braço).

Costa.

Cupé.

Palma da mão.

Po pítëra (meio da mão).

Palma do pé.

Pí pítëra (id.)

Em vez de, em lugar de.

Recuiára.

Em vez de trabalhar
você está brincando.Repurauké recuiára re
iumuçarái reikó.Em vez de cantar nós
dansamos.Ianhengári recuiára ia
puraçã̃i.Parece-me que você em
vez de escutar está fallan-
do; não é verdade?Iné nungára reiapicãka
recuiára, renhehé re ikó;
çupí será?Não é verdade; eu estou
escutando em vez de estar
fallando.Intimahã çupí; xa nhehé
recuiára xa iapicãka xa
ikó.Tu dormes em lugar de
trabalhar.Repurauké recuiára re-
këri será?

O uso deste *recuiára* é, como o do verbo *putári*, diverso do de nossas linguas europeas, como melhor o leitor vai vêr pela collocação das palavras portuguezas na mesma ordem, em que estão as palavras indigenas dos exemplos precedentes. Assim, a primeira oração diz: Repurauké recuiára reiumuçarái reikó, litteral: Tu trabalhar em vez tú brincando estás. Ianhengári recuiára ia puraçã̃i — nós fallarmos em vez, nós dansamos, isto é: em vez de fallar dansamos. Iné nungára reiapicãka re cuiára renhehén reikó — você a modo, de ouvir em vez, fallando estás, ou — a modo que você em vez de estar ouvindo está fallando. Xa nhehé re

cuiára xa iapíçáka xa ikô: eu fallar em vez de, eu escutando estou.

Em vez de amar a Deos
você trabalha para o diabo.

Em vez de trabalhar
para o diabo eu adoro a
Deos.

Em vez de subir você
desce?

Eu desço em vez de
subir.

Por que você desce em
vez de subir?

Porque é melhor descer
do que subir.

Aprender.

Ensinar.

Queres me ensinar tupi
em vez de aprender por-
tuguez?

Eu quero aprender em
vez de ensinar.

O que você quer apren-
der em logar do portuguez?

Eu quero aprender a
remar em vez de ensinar
a fallar.

Reçaiçú recuiára Tu-
pāna, repurauké reikô
iurupari arāma.

Xa purauké recuiára
iurupari arāma, xa muitê
(moeté) Tupāna çupê.

Reiúpiri recuiára reuiê
reikô será?

Xa uiê recuiára xa iú-
piri xa ikô.

Mahareçé tahá reuiê re
cuiára reçupiri reikô?

Mahareçé catup ri mira
ouie, mira ouipiri çui.

Iúmuhe.

Muhe.

Remuhe putári será ixé
nhehengatú. reiúmuhe re-
cuiára cariua nhehenga?

Xa iumuhe putári xa
muhe recuiára.

Máhata reiumuhe pu-
tári cariua nhehenga re-
cuiara?

Xa iumuhe putári xa
iapucúí, xa muhe recuiara
onhehé.

Esta lingua não se serve do verbo desejar no sentido em que nós o empregamos, e é substituído ou pelo verbo putári querer, quando o acto effectivamente

depende da vontade humana, ou das raizes c' e cêi quando o desejo não é filho da vontade e sim uma necessidade, como a de beber agua a de comer em geral. Não deixa de ser singular que uma lingua fallada por homens que quasi não tinham cultura intellectual seja tão escrupulosa n'estas distincções, que aliás repousam em idéas psychologicas muito verdadeiras. E assim por exemplo, quando elles dizem: *eu quero comer*, se expressão: *Xa iûmaci*. A necessidade de comer não depende da vontade. Si, porém dizem: *eu quero comer peixe*, se expressam: *Xa u putári pirá*; empregam então *putári*, querer, porque, em vez de comer peixe, podiam tomar carne ou qualquer outro alimento, e pois ha na designação da substancia alimenticia um acto da vontade.

Louco.
De manhã ou pela manhã.
De tarde.
De noite.
Cara, rosto

Akanga aiua.
Coema ramé.
Carúca ramé.
Pituna rainé.
Ruá e çuá, (o 1º para a 1ª e 2ª pessoa; o 2º para a 3ª pessoa).

LIÇÃO DECIMA-SETIMA

Comparativo, superlativo, diminutivo. — Segundo vimos na regra 11, pag, 7^a, o comparativo fórma-se pela posposição *pĩre*, mais; *Pedro catú pĩre João çui*, Pedro é melhor do que João, litteral: Pedro é bom mais João de. E' esta construcção tupi que alterou o portuguez fallado pelo povo do norte do imperio, sobre tudo pelo da provincia do Amazonas, o qual diz muito communmente: *é melhor de você*, em vez de dizer: *é melhor do que você*. Vejamos essa construcção praticamente.

Molhar.

Mostrar.

Tabaco, fumo.

Fumar.

Mururú (*mú*, fazer; *ru-ru*, humido).

Mucamehê. (muquáumehê.)

Pitĩma.

U pitĩma (*u*, ingerir no estomago; *pitĩma*, fumo).

Elles fumam melhor tabaco do que você?

Nesso tabaco é melhor do que o delles.

Eu já mostrei minha casa a você?

João me mostrou a delle que é melhor do que a tua.

Você já molhou a casa delle?

Aitá ou será pitĩma catú pĩre penhê çui?

Ianê pitĩma catú pĩre aitá çui.

Xa mucamehê ãna será çe róca indê arãma?

João mucamehê imahá catupĩre uahá ne çui.

Inê remururú ãna será çóca?

Amarello.

Branco.

o

Preto.

Vermelho.

Azul.

Verde.

Pardo.

Tauá.

Murutinga (na composição fica somente tinga).

Pixúna (na composição fica somente úna).

Pirãnga.

Quikíra.

Iakíra.

Tuíra.

Branco (homem).

Preto (homem).

Indio.

Carius. (*)

Tapaiúna. (*)

Tapúia.

(*) Na costa *Caraiba*, no Paraguay *carai*. A raiz *car* ou *ra* envolve a idéa de dilaceração, e entra na composição de muitos nomes de vegetaes providos de espinhos retorcidos como garras, nos das aves e animaes que tem garras—exemplos: *Taquára*, *caragua á*, *carandá*, *marujú*, (vegetaes de espinhos retorcidos); *caracurá* gavião, *cararú* corvo d'agua, *iauíra* cão, *ia-rácté* ouça, *auará* lobo, *caráin* arranhar, esfollar. A 2.ª raiz *íba* *íua* significa ruim; de modo que o branco foi designado pelo selvagem da America, com duas raizes que exprimem a idéa que elles formaram a principio de nossa raça, isto é: a raça voraz e má; a historia das primeiras conquistas mostra que para elles essa designação era tão real quanto vergonhosa para nós. Por mais injurioso que seja o nome, elle ha de passar a mais remota posteridade, castigo indelevel do sangue que derramamos, dos latrocínios e rapinas que fizemos entre elles!

(*) A palavra *tapaiúna* é uma aglutinação de *tapúia* *una*. isto é. *tapuío preto*

Mestiço. mulato.
Escutar. ouvir.
O que.

Cariuoca. (*)
Iap çaka. cenô.
Mahá.

Voce ouviu o que eu
lhe disse?

Eu não ouvi a falla
delle.

Que falla tu ouviste?

Eu ouvi a falla do negro.

Tu ouviste a falla do
branco?

Eu ouvi a falla d'elle.

Recenô ãna sera maha
xa ohehé uahá?

Ixé inti xa cenô i ohe-
hénga.

Mahá nhehénga tahá re-
cenô?

Ixé xa cenô tapaiúna
nhehénga.

Recenô será cariua nhe-
hénga?

Ixé xa cenô i nhehénga.

Tirar.

Você vai trazer alguma
cousa?

Eu vou trazer alguma
cousa.

Seu pai mandou buscar
alguma cousa?

Mandou buscar leite.

De quem você tirou
essas batatas?

Eu as tirei da roça do
negro.

Você trouxe batata ama-
rella ou batata verde?

Iuúca.

Rerûri será mahá?

Ixé xa rûri mahá?

Né paia omunú será re-
rûri mahá.

Ahé omunú xa rûri ca-
mîiák'cé.

Auá çui tahá reiuúca
nhahá iut'ca itá?

Xá iuúca aitá tapaiúna
cupixáua çui.

Rerûri será iut'ca itauá.
o iut'ca iak'ra?

(*) *Cariuoca*, é composto de *cariua* branco, e *oc* tirar: tirado do branco. parte de branco. mestiço.

Saudação

Bons dias.	Ianê coema (nossa manhã).
(Respondem).	Indauê.
Como passa?	Maita reçaçáu?
Bem.	Ce catúnte (ce catú etê).
Boas tardes.	Ianê carúca (nossa tarde).
(Respondem).	Indauê.
Boas noites.	Ianê pitúna (nossa noite).
(Respondem).	Indauê.
Entre e assente-se: o	Reikê reuapica. Mâhata
que está fazendo?	remunhã reikô?
Venho ter com você.	Xa uire nê pîre.

Para traduzir estas phrases: *mais do que, melhor do que, peor do que*, segue-se a mesma fôrma do comparativo que expuzemos atraz.

O que é mais verde: a folha da arvore ou a agua do mar?

A folha da arvore é mais amarella do que a agua do mar.

Quem é melhor: o homem branco ou o homem preto?

O branco é melhor do que o preto.

O que é mais bonito: branco ou vermelho?

O branco é mais bonito do que o vermelho.

Mâhata iúkîra pîre: mîrã cahã, o paranauaçû ?

Mîrã cahã iak ra pîre paranauaçû i çui.

Auála catupîre: cariua o tapaiúna?

Cariua catupîre tapaiúna çui.

Mâhata ipurãga pîre: murutînga o ipirãnga?

Murutînga purãga pîre pîrãnga çui.

Para traduzir esta expressão: — *menos que, ou menos do que*, elles servem-se de *mirî pîre, menos mais*, que, com a transposição propria á lingua portugueza, faz: — *mais menos*. E' d'isto que resulta a expressão popular *mais menos*, tão vulgar no povo do interior do Brazil. Há mais gente lá do que aqui? A esta pergunta, o povo do interior, quando quer responder que ha menos, diz assim: — *hu mais menos*.

A palavra *pouco*, quando exprime que a acção do verbo não foi completa — como: dormi pouco, andei pouco. pouco bom, pouco bonito, traduz-se por *mirî*, que significa pequeno. *Xa kîri âna mirî*, dormi pouco; *xa uatâ âna mirî*, andei pouco; *catú mirî*, pouco bom; *purânga mirî*, pouco bonito. *Como estás?* — *Eu estouinho bom*. Esta segunda oração, que é uma corrupção mimosa do portuguez, prende-se á fórma tupi enunciada n'esta regra.

Um outro modo de exprimir diminuição na acção do verbo, ou no attributo expressado pelo adjectivo, é a palavra *xinga*. *Reçarú xinga ixê* — espera-me um pouco.

Quem demorou mais,
foi você ou elle?

Eu me demorei tão pouco
como você.

Auáta oikô uâna pucú
pîre, inê o ixê?

Ixê xa ikô uâna pucú
mirî pîre nê izué.

Você já vae?	Indê reço ãna?
Eu já vou: espere-me um pouco.	Ixé xa çô ãna; reçarú xinga ixé.
Quem trabalha mais é o homem, ou é a mulher?	Auáta opurauké pîre: apgáua o cunhã?
Entre os tapuios, a mulher trabalha tanto como o homem.	Tapúia pitêrape cunhã itá opurauké mai apgáua iaué.

Para traduzir esta expressão: — *tanto como*, elles servem-se de *mai iaué*, como bem, ou como igual, que estes sentidos tem o discillabo iaué.

Você comeu tanto como nós?	Inê reú ãna será mai ianê iaué?
Nós comemos tanto como você.	Iau ãna mai ne iaué.

Eu fallo menos do que você.	Xa nhehê miri pîre ne çuí.
O que anda menos: é a preguiça ou o caramujo?	Mãhâta uatá miri pîre será: ozi on úruá?

Formação de nomes.—Se bem que tenhamos de desenvolver adiante as regras que presidem a formação dos nomes, comtudo diremos em resumo o seguinte :

Em geral fórma-se substantivo de um verbo, unindo-lhe a terminação *ára*, *çára*, *uára*, ou *çáua*. Assim, fazer, *munhã*; autor — *munhãçara*: factó, obra, acção : *munhãçáua*. As tres primeiras indicam o agente, a ultima indica a acção. ou o lugar da acção.

Depois dos exercicios que se seguem, quando o leitor já estiver mais familiarizado com a lingua, desenvolveremos a regra que ficará com grande facilidade sabida desde que, na pratica dos mencionados exercicios, ella se tiver manifestado á sua observação.

Observação. — Com as lições antecedentes o leitor familiarisou-se já com as fórmulas mais usuas da lingua. Antes de passar aos exercicios que se seguem aconselhâmos que faça uma recordação dellas, lendo sempre alto para habituar o ouvido com os sons da lingua.

Os exercicios que se seguem darão praticamente a conhecer novas fórmulas grammaticas, assim como reproduzirão as que já ficaram atraz conhecidas, de modo a tornal-as familiares ao leitor.

EXERCICIOS

Estes exercicios, como as anteriores lições, foram redigidos segundo o methodo de Ollendorf, sob a regra de que, nas palavras de uma pergunta estão quasi sempre comprehendidas as palavras e grammatica da resposta, e que as regras grammaticaes fixam-se com grande facilidade na cabeça, desde que se as vê praticamente repetidas em um numero grande de exemplos. Redigi estes exercicios de modo que, com os vocabulos de que já nos servimos nas lições anteriores, e com os que se vão novamente aprender, o leitor ficasse possuindo cerca de dous mil, nos quaes, estão todas ou quasi todas as raizes monosyllabicas da lingua. Na redacção dos dialogos de Ollendorf elle presuppõe o homem que viaja pela Europa; como as necessidades do que tenha de viajar pelo interior do Brazil sejam mui diversas, tive de acomodar os dialogos a taes necessidades, procurando de preferencia familiarisar o leitor com aquella massa de palavras que lhe seria util nas suas relações com os selvagens.

Um dos melhores methodos de aprender consiste em escrever a parte portugueza do dialogo e depois ir compondo em voz alta a parte tupi.

I

*Ter vontade, desejo de: iumutári;
ainda está com vontade: oiumutári
raĩ: já está com vontade: oiumutári*

ãna. *Querer: putári; concertar: mukatúru, mūgatúru.*

Tendes vós ainda vontade de comprar a salsa do meu amigo?—Reiúmutári (·) será repirepãna çalsa rapã çe camarára?—Eu tenho ainda vontade de comprar, mas já não tenho dinheiro.—Xa iumutári raž xa pizepãna arãma; intí xa rekó çecuiára. —O seu camarada já está com vontade de dormir? —Ne camarára oiũ mutári ãna será okçeri? —Concertar, mukatúru. —Mande concertar a tolda da minha canõa: —Remuka túru kári çe igára pãnacaríca.

Queres tú? —Reputári será? —Eu quero: —Ixé xa putári. —Quer elle? —Oputári será ahé? —Tú queres. —Re putári. —Nós queremos: —Ia putári. —Elles querem:—Aitá oputári.—Queimar: —Çapí: —Aqueantar: —Muaçú. —Lavar: Iaçúca. —Rasgar Mžhž. mucurúca. —Minha roupa: Çe mahã.

II

O verbo ço, ir, faz no imperativo cõž, que se lê: cõin. Exercício sobre as seguintes expressões: ir em, ir ã; estar em; fórmãs negativas e affirmativas. Sou bom, estou cansado; comer, beber, fazer, trabalhar, etc.

(·) Já observámos a' pag. 13 que nesta lingua muitas vezes o *p* se muda em *m*; iũ mutári, é composto de iũ reciproco e putári que mudou o *p* inicial em *m*.

Vá: Cõin. — Em casa: ócopé (*). — Para casa: óca keté. — Estar em casa: ikô ócopé. — Estar em casa do homem: ikô apgáua ócopé. — Vá a casa do homem: Ręcõin apgáua ócopé. — Elle está em casa do meu amigo: ahé oikô cę camarára rócopé. — Elle foi a casa de meu pai: ahé oçô āna cę pae róca keté. — Estou em minha casa: xa ikô cę róca opé. — Na tua: xa ikô ne róca opé. — Na delle: çóca opé. — Está em casa de alguém: oikô amú auá róca upé. — Vá a casa de alguém: ręcõin amũ auá róca upé. — Não vás a casa de ninguém: intí reçô auá róca upé. — A casa de quem você quer ir? Auá róca upé tahá reçô putári? — Não quero ir a casa de ninguém: Intimahã xa çô putári auá róca opé. — Em casa de quem está vosso irmão? Auá róca upé tahá oikô ne mũ? — Elle está em nossa casa: ahé oikô ianę róca opé. — Eu sou bom: ixę catú. — Você é bom: inę icatú. — Elle está cansado: ahé imaraári. — Elle quer beber: ahé oú putári. — Elle quer comer alguma cousa: ahé oú putári mahã. — Você quer fazer alguma cousa? Remunhã putári serã mahã? — O que quer beber o seu irmão? Mäháta ne kũira oú putári? (*) — Elle quer beber

(*) *Ocopé* é uma contracção de *oca*. casa, e posposição *opé* ou *upé*. ná.

(*) Já observámos atraz que a palavra irmão traz-se indifferentemente por *mũ* ou *kũira*.

boa caxaça: ahé ou putári caizá calú. — E' certo que elles querem comprar uma canôa? Çupi será aelá opĩrepãna putári iepé igára? — E' certo: Çupi tenheo. — Você quer beber alguma cousa? Reũ putári será mahã? — Eu quero beber agua:—Xa ú putári i. — Eu não quero beber nada: Intí mahã xaú putári mahã. — Você quer trabalhar?—Repuraukê putári será?—Eu quero trabalhar, porém eu estou cansado. —Xa puraukê putári; iepé ixê ce maraári.

III

Exercicio sobre os verbos: apanhar, procurar; levantar, assar, cozinhar, aquecer, lavar, ter vergonha, esperar, ir, vir, levar, manitar; de manhã, de tarde, meia-noite, etc.

O que é que aquelle camarada quer fazer? Mäháta nhahã camarára omunhã putári? — Ello quer apanhar nassahy: Ahé opou putári açahi. — Você quer ir vêr caça? Recicári putári será cuú? — Não, eu quero ir procurar peixe: Intimahã, xa cicári putári pirá. — O que você quer levantar? Mäháta re umpuãmo putári? — Eu quero levantar este esteio: Xa umpuãmo putári quahá oca pĩtãocãua (segurança da casa). — Você quer comprar esta canôa ou aquella? Repirepãna putári será quahá igára o nhahã? — Eu quero comprar ambas: Xa pĩrepãna putári mocõin. — Você quer assar peixe? Remixíri putári será pirá? — Não; eu quero uma panella para cozinhar: Intimahã; xa putári iepé

panëra xa mimó: arāma. — Você quer fazer alguma coisa? Remunhã putári será mahã? — Eu quero aquentar agua para lavar uma ferida: Xa muacú putári i xa muaçúca arāma iepé perëua. — Você quer fallar comigo? Renhehẽ putári será çẽ irúmo? — Eu quero fallar com a sua irmã: — Xa nhehẽ putári nẽ rendëra irúmo. — Eu tenho vergonha de fallar com ella: Xa tã xa nhehẽ ahé irúmo. — Nós queremos esperar a maré aqui: Iaçarú putári paranauiké (*) iké. — Vamos esperar mais adiante, porque é melhor: Iá çó iaçarú tenoné catú pĩre. Carpinteiro : mĩrã iupanaçára (*). — Onde estão os remadores? Mamé tahá oikõ iapucuiçáua? — Onde você quer ir agora? Mamé keté tahá reçõ putári culĩre?

Queres tu ir a casa do meu irmão? Reçõ putári será çẽ mũ rõca keté? — Eu quero ir lá: Xa çõ putári aápe. — Vosso tio está em casa? Aiqué será nẽ tutĩra õca opé? — Elle está lá: — Ahé oikõ aápe. — Levar: raçõ. — Leve fogo para minha irmã: — Reraçõ tatã çẽ rendëra çupé. — Vem cá: iúri iké. — Vai lá: Reçõĩ ápe. — Você quer mandar um recado para meu pai? Remundú putári será quecatú (*) çẽ pae çupé? — Quando você quer mandar? Mairamé tahá remundú putári? — Eu quero mandar agora: Xa mundú putári culĩre. —

(*) *Paraná*, rio, *iké*, enche; é o refluxo; *paraná tipáu*, agua do rio acaba; é a vasante ou fluxo da maré.

(*) *Mĩrã iupanaçára*, o lavrador de madeira.

(*) *Quecatú* significa recado e lembrança.

Queres tu ir a alguma parte? Reçó putári será amū keté?—Não quero ir a parte nem uma: Intimahã xa çó putári amú keté. — Eu vou de tarde: Xa çó caharúca ramé. — De manhã: Coëma ramé. — Eu vou ao mèio-dia: Xa çó iandára ramé.—Meia-noite: Píçaié.

IV

Poder fazer, e saber fazer, traduzem-se pela mesma fórma:—munhã quáu. Verbos: cortar, levar, fallar de mim, com, sobre, acerca, dar, em-prestar, viajar, etc.

Você póde fazer uma réde? Remunhã quáu será iepé kicána? — Eu posso fazer: Ixé xa munhã quáu. — Eu não posso fazer: Intimahã xa munhã quáu. — Elles podem fazer: Aitá omunhã quáu.—Seu irmão tem uma faca para cortar mato? Ne mū orekó será kicé omunúca arāma cahá? — Você quer ir a minha casa? Reçó putári será çé rōca keté?—Eu quero ir, mas quero levar meu filho: Xa çó putári; maí xa raçó putári çé raíra (*). —Eu quero fallar com sua mãe: Ixé xa nhehē putári ne mãia irúmo. —Eu: Ixé.—De mim, a meu respeito: Çé reçé. — Elle fallou de mim: Ahé onhē çé reçé. — Elle fallou de você: Ahé onhehē ñe reçé. — Você fallou d'elle: Indé ñenhehē i reçé. — Você fallou a mim:

(*) O pai diz: çé raíra; a mãe diz: çé menbira; a razão é a que damos no Dicc.

Indê renhehê ixê çupé. — De ti: Indê reçê. — Delle: I reçê. — De nós: Ianê reçê. — Para nós; Ianê arāma. — Para elle: I xupé. — Para elles: aitá çupé. — Com-nosco: Ianê irúmo. — Com elles: Aitá irúmo. — Você quer me mandar alguma cousa? Ndê remundú putári será ixê arānia mahã? — Eu não quero te mandar nada: Intimahã xa mundú putári inê arāma mahã. — Eu quero dar a você uma pacova: Xa mehê putári indê çupê iepé pacóua. — Você pôde me emprestar tua canôa? Repurú quáu será ixê arāma ne ĩgára? — Eu não posso lhe emprestar minha canôa: Intimahã xa purú quáu çê ĩgára. — Porque eu teinho de fazer uma viagem: Xacemo putári reçê okára ketê. (*) — Elle quer matar o meu gato: Oiucá putári çê pixāna. — Porque o meu gato comeu a gallinha delle: Çê pixānúa ou reçê i çapucáia. — Quantos arcos você tem? Mũire uirapará tahá rerekô? — Eu tenho muitos: Xa rekô çetá.

V

Exercício sobre os verbos : mandar, responder, dansar, êstar, pescar, cacar, remar, estar cansado, assim mesmo, contudo etc.

Quem é? — Auá tahá? — Sou eu: — Ixê. — Para quem você manda isso? Auá çupé tahá re mundú nhahã? — O que você manda levar? Mäháta reraçô kári?

(*) *Xa çemo putári okára ketê* litteral : Sahir quero fóra para.

—Eu mando levar fogo para meu pai: Xa mundú oraço tatá ce paia çupé.—Responder: çuaxára. — Responder ao homem: Çuaxára apgáua çupé. — A quem você quer responder? Auá çupé tahá reçuaxara potári? — Eu quero responder a meu irmão: Xa çuaxára putári ce mû çupé. — Você quer responder a mim? — Reçuaxára putári será ixé arãma? — Quero responder: — Xa çuaxára putári. — A dança: muraci, ou puraci. — Você quer ir dansar. Reço putári será repuraci? — Elles estão dansando em casa de minha irmã: — Aitá opuraci oikó ce røndera roça opé. — Você quer ir la dansar? Reço putári será repuraci aápé? — Eu quero ir la:—Ixé xa çó putári ápe. —Vosso pai está na canoa? Ne paia oikó será igára opé? — Onde está o homem? Mamé tahá oikó apgáua? — Elle está na roça: Ahé oikó cupixápe. (*) Roça: cupicháu: — Eu agora vou no lago pescar: Ixé cuñhre xa çó ipáua keté xa pínaitica arãma — Lago: ipáua. Pescar: pínaitica. — Eu estou pescando: Xa pínaitica. (**) Eu agora vou caçar: Ixé cuñhre xa çó xa cahamunû.—Caçar: cahámunû.—Quem quer responder ao meu patrão? Auá tahá oçuaxára potári ce patrão

(*) Roça: cupixáu, ou cupixáua. Na roça: cupixápe; a posposição pé, na, aglutina-se no vocabulo, o qual perde a ultima letra.

(**) Pínaitica, pescar de anzol; piçáitica pescar de rede. Piná ou pindá anzol; piçá rede de pescar; kiçáua rede de dormir.

çupe? — Ninguém quer responder: Intimahã auá oçua-xára putári. — Quem quer responder a esta carta? Auá tahá oçua-xára putári quahá papêra? — Elle não lhe quer responder: Ahé inti oçua-xára putári. — Você quer ir ao lago? Reço putári será ipáua ketê? — Eu não quero ir; mas meu irmão quer ir: Ixé itimahã xa çó putári; çę mĩ nhũ oçó putári. — Seu pai está cansado? Ne paia (*) imaraári será?—Elle está cansado; comtudo elle vai remar: Ahé imaraári; iaué tenhẽ oçó oiapucúi.

VI

Verbos: fazer, ajustar-se, ganhar. D'aqui para. Cahir, fundo, canto, perto, ao lado. Passear, agora, logo. Buscar, concluir Fundo d'agua, fundo da caixa, fundo da canõa, etc.

Que tendes vós a fazer? Manhãta rerekó remunhã arãma? — Eu não tenho nada para fazer: Intimahã xa rerekó mahã xa munhã arãma — Com quem você quer se ajustar? Auá irũmo tahã reiko putári? (*)—Eu

(*) Já observamos a pag. 65 que os indigenas que estão em contacto com os brancos não usão do vocabulo tupi *tũba* para traduzir a palavra pae: servem-se do vocabulo portuguez.

(*) *Ajustar*; não tendo elles a instituição, não tinham a palavra para expressal-a; hoje dizem: *com quem queres estar?* como equivalente a isto: *com quem te queres ajustar?* Estè modo de exprimir é commum às bacias do Amazonas e do Prata.

quero me ajustar com você: Xa ikō putári ne irúmo. — Quanto você quer ganhar? Mũzre tahá repotári? — De quem tu queres fallar? Auá xii tahá renhehé putári? — Eu quero fallar do branco: Ixé xa nhehé putári cariuva recé. — Eu vou d'aqui a casa de meu pai para fallar com o Joaquim: Xa çō ki xii çē pai rōca keté xa nhehé arāma Joaquim irúmo. — Eu tenho muita cousa que conversar com elle: Xa rekō reté mahā xa purūguetá arāma ahé irúmo. — Onde está a minha espingarda? Mamé tahá oikō çē mukáua? — Está no canto da casa: Oikō çca openaçáua opé. (canto, openaçáua). — O meu arpão cahiu no fundo d'agua: Çē itapúa oári uána pçrçñā ipípe opé.

(Cahir, ári. Fundo: ipípe. — Fundo da caixa: patuá rípipe. — Fundo da canōa: igára rípipe: — Fundo d'agua: ipípipe. — No canto do fogo: tatá ruaké. (Ruaké, ao lado, junto. — Perto da rede (de dormir): kizáua ruaké.)

Vamos passear em minha casa: Iacō iauatá çē rōca opé: — Lá é muito bonito: Aápe iporāga reté. — Você quer mandar buscar as pacovas que estão lá? Remundú putári será ipiāma pacouaitá oikō uahá aápe? — Eu não tenho agora por quem mandar buscá-las: Inti xa rekō cuhēre aná xa mundú arāma ipiāma.

(Buscar, trazer: ipiāma. — Agora: cuhēre. — Logo: curumirĩ.)

VII

Exercício de verbos. no conjunctivo, futuro, participio. Por que. Sahir, partir, ficar. Aqui, alli, acolá, no alto, em riba, em baixo, em frente, adiante, ao lado, furar, abrir, etc.

Eu mando buscar logo, quando tiver uma pessoa para ir: Xa mundú curumirĩ ipiãma, xa rekô ramé auã xa mundú arãma. — Esta tarde eu hei de ir fallar com você: Quahã carúca ramé xa çô curí xa nhehê ne irúmo. — Nós temos muito que conversar: Ia rekô retê mahã iapurungueti arãma. — Esta manhã eu estive no porto fallando com o Joaquim: Quaha coëma xa ikô ãgáraupáua upé xa nhehê nhehê Joaquim irúmo. — Diga ao carapina que concerte a canôa: Renhehê mĩ-ráiúpanaçara çupé omũgaturú arãma ãgára. — Diga a seu irmão que venha fallar comigo: Renhehê ne kiũ'ra çupé oúri arãma onhehê ce irúmo. — Elle não pôde agora vir fallar com o senhor: Cuhĩre ahé intí oúri quáu onhehê ne irúmo. — Por que tem muito que fazer: Mahã reçé ahé orekô omunhã retê mahã. — Diga á nossa gente que nós havemos de sahir com a maré da noite: Renhehê iané míra çupé iacemo paranã pitúna ã ramé.

Sahir: Cemo. — Ficar em casa: Pitá óca opé. — Elle fica em casa: Ahé optá óca opé. — Elle sahe fóra de casa: Ahé ocemo óca çuí. — Aqui: iké. — Alli: mimi. — Acolá: Aãpe. — No alto, em riba: Iuaté.

—Em baixo: *Iuŕpe*. — De banda: *ruaké*. — Em frente: *tenondé, tenoné*. — Ponha ahi: *Enũ ápe*. — Ponha debaixo da mesa: *Enũ mesa uirpe*. — Eu puz emriba da mesa: *Ixé xa enũ mesa áripe*. — Eu puz junto da mesa: *Ixé xa enũ mesa ruaké*. — Eu puz no canto da casa: *Xa enũ oca openacápe*. — Fêche aquella janella: *recikĩnaú nhahã okẽna miri*. — Fechar: *cikĩnáu*. — Abrir: *Pirári*. — Abra a porta: *Repirári okẽna*.

VIII

Exercício sem traducção portugueza. — Recordação dos verbos antecedentes. Segurar, morrer, mover, pedir, amar, esperar.

(Vão entre parenthesis as palavras que ou não se tem empregado, ou ainda tem sido empregadas poucas vezes.)

Mairainé tahá recémo putári?

Xa cẽmo putári cubĩre.

Repitá (ficar) putári será iké?

Xa pĩtá putári.

Reçó sera?

Xa çõ.

Ahé ocõ putári.

Ianẽ iaçõ putári.

Mãhãta reço remunhã?

Xa çõ xa puracĩ, xa nhebengãri (cantar).

Iné reço será nẽ mũ roca opẽ?

Ixé xa çõ çõca opẽ, ára iaué iaué (todo dia).

Quáu (conhecer). Iné requáu será cę mû?

Ixę iuti xa quáu ahé; xa quáu nę rendera.

Precisar. Putári rété (*) Nę putári retę será qahá kicé?

Ixę xa putári retę ahé.

Ixę inti xa putári ahé.

Māhāta (de que) reputári cuhęre?

Ixę intimahā (de nada) xa putári.

Ahé oputári será dinhéro? (*)

Ahé oputári retę; auā tahá inti oputári?

Inę repłtá putári será ou recema putári?

Xa płtá putári, xa kęri arāma (para dormir).

Ixę inti xa płtá putári; xa cęmo putári, quahá carúca ramé.

Quahá apgáua opłtá putári será ike?

Ahé oçó putári ipaia óca ketę.

Nę reçó será cahá ketę?

Ixę inti xa çó cuhęre; uirandę (amanhā) xa çó.

Ne mû oçó será paraná ketę?

Ahé inti oçó putári cuhęre.

Iaçó ipiāma (buscar) nę camarára (*) itá.

(*) As raizes significam querer muito.

(*) Os indigenas não usavam de moeda; algum commercio, no entretanto, se effectuava entre elles, por meio de troca; a palavra que exprime troca é *çę cuiára*, que faz *recuiára* quando o agente é um pronome da 1ª ou de 2ª pessoa.

(*) A palavra tupi *irumoára* significa companheiro, camarada; usam, porém, da palavra corrupta portugueza — camarára.

Ianê inti iaçô cuhîre.

Mahã tahã reço remunhã ne roca opé?

Ixê xa çô xa maui (comer) xa iúmaci xa ikô.

Inê reço será tuxáua roca upe?

Ixê inti xa çô aápe; xa çô ce rendera roca opé.

Inê reço será opaî-ára (todo dia) paranã opé?

Xa çô amũ ára (alguns dias); amũ ára inti xa çô.

Reiumulári será remahã (ver, conhecer) ce mũ?

Xa iumutári retê xa mahã ahé.

Reputári será cuhîre ne ruíua ita?

Intimahã xa putári iuíua; anhũ tenhê (porém) xa putári m'rapára.

Penhê reputári será cuhîre igára?

Intimahã reputári; iarekô recê ianê mahã.

Reputári será ixê? Intimahã xa putári inê.

Segurar, píttaçóca. Eu seguro, Ixê xa píttaçóca. Morrer, inanõ; mover, iaqîrári; poder, quáu; tomar, picîrú; pedir, iúrurê; amar, çaiçú; esperar, çaarú, ou çarú.

Inê reçaicú será ne mũ? Xa çaiçú ahé. Ne mũ çaiçú será inde? Intimahã oçaiçú ixê. Reçaicú ixê, será? Xa çaiçú inê. Auã tahã reçaicú? Iaçaiçú ianê renderaitã. Mäháta remunhã putári quahã apgáua irúmo? Xa mahã putári anhũ ahé. Mäháta remehê ce rendera arãma? Xa mehê ixupé iepé vestido. (A elle, a ella, *ixupé*).

IX

Emprestar. Nem. Acabar. Narrar, referir, contar. Novo, de novo. Dormir. Mudar. Tudo isso.

A quem você emprestou a sua roupa? Auá çupé tahá repurú ne mahā itá (*mahā*, cousa). — Intimahā xa purú auá çupé. — Você já acabou de fazer a canoa? Re umbáua āna será remunhā igára? — O tuchaua vende a canoa delle? Tux ua ovendêre será igára? — Elle nem vende, nem dá, nem empresta: Intimahā ovendêre, iuñri inti omehê, iuñre inti opurú. — Você já vio a minha casa bonita? Remahāna será çê rúca poránga? — Eu já a vi: Xa mahāna. — O que conta de novo o seu irmão? Māhāta ne mū ombéu piçaçú? — Elle não conta nada de novo: Intimahā ombéu mahā piçaçú. — Quando seu pai vai á cidade? Mairamé tahá ne páia oçô mairi ketê? — Elle vai amanhã Ahé oçô uirandê. — O que vocês vão fazer? Māhāta peçô pemunhā? — Nós vamos fazer a nossa roça: Iaçô iamunhā ianê cupixáua. — Você conhece este homem? Requáu será quahá apgáua? — Eu conheço elle desde pequeno: Xa quáu ahé tañna çuí ue. — Eu não conheço quem é elle: Intimahā xa quáu auá ahé. — O que você vai comprar? Manhāta reçô repirēpāna? — Eu vou comprar mantimento para levar: Xa p'irēpāna timiú xa rāçô arāma.

O que você levá ahi? Manhāta reraçô aápe? Eu levo

aqui muita cousa: Xa raçó iké mahã ceíia. — Elle mandou para você um recado? Omundú será que-catú (recado) ndé arāma?—Elle me mandou: Ahé omundú. — Varrer: Piíre. — Você já varreu hoje a casa? Re-piíre āna será ciíi (hoje) óca? — Eu ainda não varri hoje, porque não tive tempo: Intí xa piíri oíi. inti xa rekó ára. — Você já mandou a farinha para casa de seu pai? Remundú āna (já) será uhí ne paia róca ket? — Eu ainda a não pude mandar, porque não tive dinheiro para comprar: Intira? (ainda não) xa mundú quáu mahá reçé (porque) intira? xa rekó cecuíara xa p'repāna arāma. — Eu faço muita cousa cada dia: Xa munhã rețé mahã opain (todos) ára upé. — Cada dia eu como, ando, passeio, trabalho e durmo: A'ra iepé iepé xa maú (como) xa uatá, xa purauké xa kéri. — Tem tempo para fazer tudo isso? Rerekó será ára re-munhã páua nhahã (tudo isso)? — Eu tenho tempo para fazer tudo isso e para fazer muito mais: Xa rekó ára xa munhã arāma rețé mahã p're. — Mudar: Mu-tíríca, muçaçáu.

X

Achar, procurar. Em vez, em lugur de... Custoso. Conduzir. Escutar. Acender, apagar fogo.

Achar: Uacemo. — Você achou o que você estava procurando? Reuacemo será nhahã reçicári uahá

reikó? — Eu achei outra coisa em lugar do que eu estava procurando: Xa uacemo ainú mahã xa cicári xa ikó uahá recuiára. — Aquillo que eu procurava não encontrei: Inti xa uacemo nhahã xa cicári uahá. — Você me trouxe mandioca em vez de macachera: Rerúri ixé arãma maniaca macaxera recuiára. — Você quer aprender lingua geral? Reiumuhé putári será tapia nhehenga? — Vamos aprender: Iaçó iaiumuhê. — Será muito custoso aprender lingua geral? Iuaçú reté será mira oiúmuhê nhehengatú? — Não é muito custoso: Intimahã iuaçú reté. — E' mais custoso entender: Iuaçú pĩre mira oquãu. — Fallando todo dia entende com facilidade: Renhehê ramé opaã ára upé requãu curuteuára; (curute-uára, n'um instante). — Conduzir: Çeii. — Conduza estas cousas para a canoa: Reçei quahá mahã itá igára keté. — Aprender: Iúmuhê. — Brincar: Muçaraã. — Você está brincando em vez de aprender? Reiumuçará: reikó reiumuhê recuiára? — Eu aprendo em vez de brincar: Xa iumuhê xa iumuçaraã recuiára. — Este homem falla em vez de escutar: Quahá apgãua onhehê, oiapiçaca recuiára. — Acender o fogo: Mundica tatá. — Apagar o fogo: Muhêu tatá. — Acenda o fogo, porque está fazendo muita fumaça: Re mundica tatá; tatatinga reté reçé. — Olha o fogo que está quasi apagando: Remahã, tatá uçu putári āna (āna, já). — Elle acende o fogo em lugar de apromptar a comida: Ahé omundica tatá omunhã recuiára temiú. — Elle está aprendendo

a fallar lingua geral: Ahé oiumuhē oikó onhehē nhehengatú.

XI

Exercício somente em nhehengatú.

Nē mǎ oiumutári será nē reççé?

Reiumutári será ceççé?

Xa iúmutari ceççé (delle).

Tuixáua ovendére será iauára?

Ahé ovendére.

Remundú será apucuitáua mǎrǎ iupānaçára (carapina) rōca ope?

Xá çó xa mundú.

Repiiri (varreste) āna será ôca?

Ixé intí xa piiri: auá opiiri çç camarára.

Auá tahá opǎrepāna pirarucú nhahā itá xii (daquelles)?

Nhahā cariuáitá opǎrepāna.

Auá tahá oceĩĩ quahá tapiira?

Quahá curumĩ oceĩĩ.

Reiumuhē será ?

Ixé intí xa iúmuhē quáu.

Manháta reiumuh reikó?

Ixé xa iúmuhē caríua nhehenga.

Auá çúi taha reiumutári?

Xa imutári opāĩ mahā catú.

Reiúcç será reũ xicolate?

Intimahã xa iucẽ xii.

Mahã qui tahã brasileiro itã oiucẽ?

Aitã oiucẽ opaĩ mahã catú uahã itã xii.

Repirariĩ ana (já abriste) serã ne rokẽna? (porta)

Intimahã xa pirári putári.

Reçõ putári serã muracẽ a ketẽ?

Intimahã xa çõ putári ápe.

Auã taã oruri iauãra?

Çurãra paranapúra (marinheiro) oruri uãna.

Mãhãta remunhãna reikõ?

Ixẽ xa muĩ xa ikõ (estou rasgando) nhahã re muca-
turú uahã (o que concertaste).

Rep'repãna serã catú uahã uhi?

Xa pĩrepãna catu rete uahã.

Reiumuhẽ (ler) serã reikõ?

Intimahã; xa iumuhẽ xa iumuçarãi recuiãra.

Reputári serã kaũũ café recuiãra?

Xa putári café kãũũ recuiãra.

Auã tahã onhehẽ oikõ?

Mĩrã iupanaçãra onhehẽ oikõ opurakẽ recuiãra.

Auã omuiaçúca kĩçãua?

Auã tahã omuiaçú (armou) oikõ ne camarãra ?

Mãhãta remunhã reikõ?

Intamahã xa munhã xa ikõ mahã.

Mãhãta reputári?

Intimahã wahã xa putári.

Xaputári mahã (alguma cousa).

Mãhãta renhehe?

Intimahā xa nhehē mahā.

Māhāta remahā reikō?

Xa mahā opaī (toda) mahā purānga.

Māhāta pē putāri?

Iaiumuçárai putāri.

Reiúmuhe será tapjia nhehenga?

Ixē xa iumuhe; Ixē intimahā xaiumuhe.

Inē tapjia o cariúá será?

Ahé imac̄ oikō (elle está doente).

Ahé icatú oikō (está são ou bom).

Quahá paraná ipucú retē (é muito comprido).

Quahá igára iatúca retē (é muito curta).

Iuúca, tirar.

ú café, beber café; ú ĩ, beber agua.

Re ú āna (já bebeste) será ne puçānga (remedio)?

Xa ú opaī pitúna pupé.

—

Quando, mairamé; agora, cuĩre; logo, curumirĩ.

Quem, auá; o que, mūhāta; onde, mamé.

Quantos, mūĩre; como, māi.

Mai tahá ne rera?

Mairamé reiuĩre?

Cuĩre tenhē (agora mesmo).

Māhāta remunhā reikō?

Māi tahá ne paia rera?

Crera João.

Auá tahá oikō ápe?

Intĩ auá (ninguem)

Dias da semana

Domingo, mituú, miteú; segunda-feira, murakepê; terça-feira, murakê mocôï; quarta-feira, murakê muçapira; quinta-feira, çupapáu; sexta-feira, iúcuacú; sabbado, saurú.

—

Não creio que verdadeiros selvagens dividam o mez em semanas, e menos ainda que os dias da semana tenham nomes. Os que ahí ficam indicados são visivelmente o resultado do contacto com os brancos. Mituú, descanso; murakepê diz: primeiro trabalho, e assim por diante. Çupapáu, carne acabou, ou quinta-feira; iúcuacú, jejum, ou sexta-feira.

XII

Exercício sobre os verbos : mostrar, fumar, contar, apagar, levantar, principiar, acabar, ser necessario etc. Uso destas expressões : boa vontade, sempre, quando, algumas vezes, etc.

Você me mostra sua casa? Remuquau mehê (*)

(*) Composto de mu, fazer, quáu, saber, mehê dar; dizem igualmente mucamehê.

ixê arāma nê rōca? Eu te a mostro de boa vontade :
 Xa mucámehê cê piã xii catú (*) (Mostrar mucámehê).
 Fumo, tabaco: pițtma; eu fumo: xa u pițtma; (eu fumo,
 ao pé da letra, equivale a: eu sorvo fumo).—Elle fuma
 bom tabaco? Ou será pițtma catú? Não; elle fuma tabaco
 ruim: —Intimahã; oú pițtma puxi. — Você sabe con-
 tar dinheiro? Requáu sera repári (contar) cecuiára?
 Eu sei contar: — Xa quáu xa papári. — Voçe quer
 ir ao Amazonas? Reçô putári será Çorimã ketê?—
 Eu quero ir: Xa cõ putári.

Apagar-se; uēju; apagar: muēju.

Você já apagou o fogo? Remuēju āna será tatá?
 Eu ainda o não apaguei: — Ixê intí raĩ xa muēju. —
 Elle está apagando: — Ahê omuēju oikõ.

Quando tu estavas apagando o fogo levanteste muita
 cinza: — Remuēju ramé reikõ tatá, reumpuāmo rețê
 tanimúca (cinza).

Sempre: opaĩ ára opé. Muitas vezes: cetà i.

Eu vejo a elle mais vezes do que você: Xa mahã
 ahê piře i nê çui. — Eu vejo elle menos vezes do que
 você: Xa mahã ahê quaiãira i piře nê çui. — O que
 você diz? Māhãta renhehê? — Eu não digo nada: Inti-
 mahã mahã xa nhehê. — O que eu faço? Māhãta xa

(*) Cê piã xii (çui) catú, litteral: *de meu coração bom*, isto é: *de boa vontade*.

munhã? — Onde vou eu? Mamé keté ixé xa çó? —
Principiar: Iupirú.

Você já está principiando a fallar? Rejúpirú ãna será renhehe? — Nós estamos principiando a fallar: Iaiúpirú iaikó ianhehe. — Antes de principiar a fallar é necessario aprender: Ianhehe iaiupirú renonê (antes de) catú raî mira oiúmuhe. — Antes de brincar é necessario trabalhar: Iaiúmuçarai renonê catú rain opuraúkê. — Para acabar uma cousa é necessario principiar: Opaua arãma iépé mahã, catú rain iupirú (catú raî, é necessario). (*)—Para acabar bem é necessario principiar bem: Opáua catú arãma iupirú catú rain. — Quando você quer partir. (sahir)? Māhiramé tahá rescemo putári? — Pretendo partir amanhã: Xa cemo putári uirandê. — Eu quero sahir logo que eu esteja prompto: Xa cemo putári çé (*) mahãitã catú ramãna.

Eu fallo bem? Xa nhehe será catú? — Você ainda falla mal: Renhehe rain puxi. — Mas seu irmão falla bem: Ne mû nhû (só, equivale a *mas*) onhehe catú. — Sua irmã veste-se bem? Ne renera oiúmundéo será catú?

(*) Catú raî, ou rain, significa *é bom ainda*; assim traduzem a expressão: *é necessario*.

(*) A traducção litteral dessa oração é a seguinte:
Eu sahir quero minhas cousas bem quando já estiverem.

XIII

Exercício só em nhehenyatú ou tupi.
 Verbos: *narrar, chegar, accender*
fogo.

Xa nhehê será catu? Ne renhehe catú retê. Xa u retê será xa ikô? Intimahã omunhã mahã ou retê (não faz mal beber muito, ao pé da letra: não faz cousa beber muito.) Xa rekô iépé mahã xa mehê arāma indê. Xa munhã quáu iépé igāra. Intimahã remunhã quáu, intirecê ne mĩraĩupanaçāra (*). Iaiupĩrú ianhehê tapĩia nhenhega. Ne reiupĩrú renhehê; intimahã renhehê puxi. Mamé ketê tahá reçô? Marāma (para o que) requáu putāri? Xa quáu putāri xa mbeu arāma ne paia çupé. Mamé çui tahá reiũri? Ecoin uāna (va-se embora.) Ixê xa çĩka (cheguei) çii Manāos çui. Ne requáu será quahã apgāua, ovenderi oikô pitĩma? Xa quáu ahê retê. Mãiramé tahá (quando) reçô remahã cecê (a elle)? Xa mahã ahê kuecê (hontem). Mae taha remuiũquáu çe mũ çupe? (mostras, remuiũquáu). Xamuiũquáu āna ixupé jauaretê pirera xa iuca uahã. (Eu mostrei a elle da onça couro eu matei que). Iaçô āna iāmaũ. (Vamos comer). Iũre remaũ çooquera mixira, (assada). (Puxirũ, reunião para ajudarem-se;

(*) Esta oração pôde servir de exemplo da inversão desta lingua em comparação com o portuguez por que, palavra por palavra, diz assim: *Não tu fazer podes, não, porque, tu es carpinteiro, ou: tu não podes fazer porque tú não es carpinteiro.*

uajuri é o mesmo que puxirũ). Auáta omundica putári tatá ?

XIV

Verbos: receber, beber mais, beber menos. Comparativos e superlativos; carregar, encher, embarcar.

Você já recebeu aquillo que eu te mandei? Nê recebêri āna será nhahā xa mundú uahá indê arāma? — Aquillo que você me mandou eu ainda não recebi: Intimahā rain (*) xa recebêri nbahā remundú uahá ixê arāma. — Quem bebe mais: são os tapuios ou os brancos? Auáta ou pĩre (mais): tapũia itá o cariuá itá? — Os brancos bebem mais do que os tapuios: Cariuá ou pĩrantā pĩre tapũia xii.

Mão: puxi. — Peor: Puxi pĩre. — Pessimo: Puxi retê. — Bom: catú. — Melhor: catú pĩre. — Optimo: catú retê. — Pequeno: Quaiãtra. — Mais pequeno: Quaiãtra pĩre. — Pequenissimo: Quaiãtra retê. — Grande: Turuçú. — Maior: Turuçú pĩre. — Maximo: Turuçú retê. — Preguiçoso: Iateĩma, iateĩma pĩre, iateĩma retê. — Este homem é melhor do que aquelle: Quahá apgáua catú pĩre nhahā xii ou çui. — Esta mulher é mais bonita do que aquella: Quahá cunhā

(*) Ainda não, *intiruin*, ou *intimahā rain*.

purānga p̄re nhahā xii ou çuí. — Este homem é mais trabalhador do que aquelle: Quahá apgáua murakeçara p̄re nhahā xii. — Esta canôa é mais ligeira do que aquella: Quahá igára ualá p̄re nhahā xii. — Ixé catup̄re nhahā apgáua xii. — Xanhehé catup̄re ne xii(*) . Ne puxí reté opaã apgáua xii xa quáu uahá (tu és o peor homem que eu conheço). — Carregar: Puracári. — Carregue essa canôa com lenha: Repuracári quahá igára iapéá çuí. — Encha esse pote com mel: Repuracári quahá camutz ira çuí. Embarcar-se. iúruári; embarcar, ruári. — Embarque-se naquella canôa para me levar da outra banda: Rejúruári nhahā igára pupé reraçó arāma ixé çuáindápe keté. — Embarque essa caixa: Reruári quahá patuá.

XV

Exercicio sobre estas expressões. de quem é? E' meu e teu, é nosso, etc. Verbos: andar nu, andar vestido, calçado, etc. Uso destas expressões: mais cedo, mais tarde. Verbos: casar, ir-se embora, vender, etc.

De quem é esta roupa? Auá mahā tahá quahá mahā itá? — E' de meu irmão: Çe mū mahā. — Esta faca é minha: Quahá quicé çe mahā. — Este anzol é teu?

(*) Para não estar repetindo, note-se que tanto dizem çuí como xii.

Quahá piná ne mahã será? — E' nosso: Nhané mahã.
 — Põe ahi: Renã ápe. — Ponha esse pão de fari-
 nha dentro da canoa: Renã quahá uhi rerú ãgãra
 upé. — Você anda nú na cidade? Reutá será chirora
 ãma mairipe? — Eu ando vestido: Xa iumunéu uatá.
 — Calce o seu sapato: Remunéu ne pí recé ne sapatú.
 — Intira: carúca: Ainda não é tarde. — Coéma eté:
 Cedo. — Ainda é muito cedo para nos irmos: Coéma
 reté raín iaçô arãma. — Você sahe tão cedo como
 nós? Recémo será coéma eté iané iaué? — Eu saio mais
 cedo ainda do que vocês: Xa cemo coéma eté píre pehé
 xii. — Você dorme até muito tarde: Rekére té cuaraci
 ãuaté. — Eu saio mais tarde do que você: Xa cemo çar-
 rúca píre pehé xii.

De quem é este menino? Auã mahã tahá quahá
 curum: miri? — E' meu: Çe mahã. — Auã mahã tahá
 quahá matiri? — E' nosso: Nhané mahã. — Vosso irmão
 é tão rico como você? Ne mã orekô será mahã maí ne
 iaué? — Elle é mais rico do que eu: Ahé orekô píre
 mahã ixé xii. — A tua espingarda é tão boa como a
 minha? Ne mukáua catú será maí çe mukáua iaué? —
 A minha é melhor do que a tua: Çe mahã catúpíre ne
 mahã çuí. — A vossa cachaça é tão boa como a mi-
 nha? Ne kaũz catú reté será çe huũz iaué?

Quando você vai-se embora? Mairamé tahá reço
 ãna? — Eu vou amanhã cedo: Xa çô uãrande coéma eté.
 — Este homem é casado? Quahá apgáua omendaçara
 será? — Elle é casado e tem uma mulher muito boa:

Ahé omendaçára; ximiricó catuïre rețe. — A tua faca é maior do que a minha? Ne kicé turuçú pïre serà ce kicé xii? — Ella é mais pequena: Ahé quaiãra pïre. — A como esses taberneiros vendem o pirarucú? Mũire rupi tahá quahá cariuaitá ovendëre pirarucú? — Aitã ovendëre cepãuaçú xii rețe.

XVI

Algum dia, alguma vez, uma vez, para traz. Verbos: cavar, vigiar, embravecer, queimar. Cedo de mais; tarde de mais. Verbos pescar, alagar, espalhar.

Voçe algum dia vio o Curupira? Remahã serã amuãra opé Curupira? Uma vez eu já encontrei um no matto: Oiepé i (uma vez) xa uucémo iepé, cahãpe. Como é que elle é? Maiané tahá ahé? Elle é um tapuia mirim santã paua. O Curupira tem o pé virado para traz? Curupira orekó serã i pã çacaquëra (para traz) keté? Cada tirador de salsa tem um vigia por causa onças: Opain mira opecõin (cavar) uahã oikó salsa rapú (raiz), orekô iepé apgãua omanhãna (vigia) arãma ahé iauãra elé xii. Opecõin, cavacar. (Salsa iuãua) o Cahipora só embravece quando queimão o couro de qualquer caça. Kahipóra onhariü (ocarũ) mira oçapi rãmé mahã pirëra (pirëra.)

(*) Esta expressão é uma curiosa mistura de portuguez e tupi, vulgar no Amazonas e significa: e um tapuio pequeno todo duro.

Demais: retêãna.—Eu vim tarde de mais? Xa iure será carúca retêãna? Não; você veio cedo demais: Intimahã; reiuri coëma retêãna.—Esta canôa é grande, para 4 pessoas: quahã igára turuçú retê erundi mira arãma.—E' tarde demais para nos irmos: Carúca retêãna iacô arãma.—Quasi sempre de tarde ha tempestade: Opain ára carúca ramé ai qué iuzitú aïua.—Um lugar muito bonito para se ir é a ilha da Cotyjuba. *Rendáua* (lugar) catú retê mira ócô arãma Cotijuba cahapôri.—Já é tarde demais para nos irmos: Carúca retêãna iacô arãma.—Ainda não é tarde; nos podemos ir bem. Intirain carúca; iacô quáu catú.—Agora não se pôde quasi pescar no lago Arari por que os campos estão alagados: Cuhire mira inti opinaítica quáu catú Arari ipaúapé mahareçê ippiê rain oikô cemïua (semïua beirada).—O peixe agora não está nem no lago nem nos ygarapés; está espalhado pelo campo: Piraitá cuhire inti oikô ipáua pupé, nem igarapé pupé: ocãri (espalhado) ipáua turuçúcãua.

XVII

Verbos: fazer, dizer, pôr; isto, aquillo, elle mesmo, nós mesmos, Verbos: chamar, jogar fóra, apodrecer, quebrar, molhar, abrir, seccar, enchugar, tomar, dar, descansar, acreditar, rezar.

O que fizeste? Mäháta remunhona? — Não fiz nada:

Intimahã mahã xa munhãna. — O sapateiro fez os meus sapatos? Çapatú munhãngára omunhãna será ce çapatú? — Elle os fez: Ahé omunhãna. — Elle não os fez: Intimahã ahé omunhãna. — Pôr: Enũ. — O que você pôz ahi? Mãhiáta reçenũ ápe? — Eu puz no bahu toda sua roupa: Xa enũ patuá pupé opáin ne mahã itá. — Dissestes as palavras? Renhehẽ ãna será mungũaçáua? — Eu as disse a elle como você mandou: Xa nhehẽ i xupé mãi iné remunú uahá. — Isto: qualhá. — Aquillo; nhahã. — Elle vos disse aquillo? Ahé nhehẽ iné arãma nhahã? — Elle me disse isto e não aquillo: Ahé onhehẽ ixé arãma qualhá; intimahã nhahã. — Você disse a mim? Iné renhehẽ ãna ixé será arãma? — Eu não disse ao senhor: Intimahã xa nhehẽ ãna iné çupé. — Você disse a elle aquillo? Renhehẽ será ixupé nhahã? — Você é o irmão do meu amigo? Iné ce mũ camarára será? — Eu o sou: Ixé ahé. — Eu sou elle mesmo: Ixé ahé tenhé. — Você é irmão do meu camarada? Iné ce camarára mũ será? — Nós o somos: Aitá tenhé nhané. — Você é pagé ou piloto? Iné paié será o iacumã piláçokáu? — Onde estão os outros? Mamé tahã oikó amũ itá? — Eu não sei onde elles estão: Intimahã xa quáu mamé aitá oikó. — Vã chamar os outros: Reçó reçenoĩ amũ itá. — A quem você está chamando? Aná tahã reçenoĩ reikó? — Eu estou chamando os outros: Xa çenoĩ xa ikó amũ itá. — Onde elles foram? Mamé tahã aitá oçó ãna? — Eu não sei onde elles foram: Intimahã xa quáu mamé aitá oçó

āna. — Jogue fóra esse peixe que já está podre: Re ombúre (joguè) āna quahã pirá ocára keté (para fóra) iúca reṭeāna (podre já muito):—Para o que você jogou fóra a minha flecha? Mahã reṭe tāhá reombúri okára keté cę ruṭua? —Porque ella estava quebrada e já não prestava: Māhá recé opēna uāna (estava quebrada) intiāna catú. — Abrir: Pirári. — Abra essa caixa, tire a roupa molhada, e estenda no sol: Re pirári nhahã patuá reṭiúca nhahã irurú uahá oikó, reombúre cuaracipe. — Eu já abri a caixa; não ha roupa molhada: Xa pirári āna patuá; intimahã aiqúe mahã irurú. — Toda a sua roupa está muito ençhuta: Opáin ne mahã itá oticōnga (enchuta) oikó. — Tome o remo d'aquélle homem e traga: Re picirú nhahã apgáua apucuitáua irerúri. — Eu quiz tomar, mas elle não me quiz entregar: Xa picirú putári; ahé inti omehē putári. — Diga a elle que fui eu quem mandei tomar; para que elle possa descansar: Re nhehē ixupe ixé xa mundú xapicirú kári ahé opitúú (descansar) recé arāma. — Tu acreditas em Deos? Re ruiári serã Tupāna recé? — Eu acredito: Xa ruiári. — Se tu acreditas, como não rezas? Re ruiári ramé, maí talhá inti reṭimuhē? — Eu rezo todas as noites: Xa iúmũhē opaṭ pitúna ramé. — Eu tenho rezado desde pequeno: Xa iumuhē taína recé xii (taina, criança).

XVIII

Verbos: fazer, rasgar, passar, es-

vasiar o rio ou mar. Dentro, fóra. Verbos: mandar, levar, embarcar, carregar, limpar, aprender, deixar. ter certeza, frechar, ouvir, entender. Longe, perto.

Tendes alguma cousa a fazer? Rerekó será mahã remunhã arāma? — Não tenho nada a fazer: Intimahã xa rekó mahã xa munhã arāma. — Que fizeste tu hontem? Māhata remunhã kuecê? — Eu nada fiz: Intimahã mahã xa munhãna. — Rasgastes a tua roupa? Remũz será ne mahã itá? — Rasguei: Ixé xa mũz āna. — Quando foi a dança? Maenramé tahá muraci? — Foi ante-hontem: Amú kuecê. — Tinha muita gente lá? Cetá será mira ápe? — Tinha muita gente lá: Cetá mira ápe. — O que fizeram com tanta fruta que eu vi passar para lá? Māhata pemunhã opa: iuá xii xa mahã oçaçáu uahá a keté? — O que é que aquelle homem disse a você? Māhata quahá apgáua onhehē iné arāma? — Elle me disse que o rio já está muito secco para nós fazermos a viagem: Ahé onhehē ixé arāma paraná otípáua retēāna iaçó arāma. — E você acreditou no que elle te disse? Ne ruviári será mahã onheē uahá iné arāma? — Por que não havia de acreditar? Mahã reçê tahá intimaiã xa ruviári? — Estais dentro ou fóra de casa? Reikó será óca pĩpe, o ocára? — Eu estou fóra: Ixé xa ikó ocárape. — Algumas vezes estou dentro, outras vezes estou fóra: Amú ramé xa ikó ocapĩpe; amu ramé ocárape. — Mandar

lavar : muiaçúca kári. — Mandar varrer : Piiri kári. — Mandar levar : Raçó kári. — Mandar embarcar : Ruú kári. — Mandar carregar : Çupîri kári. — Já mandei : Xa mundú āna. — Vou mandar : Xa çó xa mundú. — Hei de mandar : Xa mundú curí. — Limpe essa face : Reĩuc̃ nhahā kicé. — Já limpei : Xa iuc̃ āna. — Onde vocês deixaram a nossa gente? Mamé tahā pexári ianē míra itá? (Xári, deixar.) — Eu a deixei a dous dias de viagem d'aqui : Xa xári mokóĩ ára xa cẽno ramé (quando, ramé). — Quem te emprestou essa canoa? Auá tahā opurú ndé nhāhā ĩgára? — Foi o seu irmão : Ne mũ. — Aprender : Iumuhē (iumuén). — Eu quero ter certeza : Xa ikó putári çupí. — Certesa eu não lhe posso dar : Çupí reté uahā intimahā xa mehē quáu indé. — O que tu aprendeste quando estiveste na escola? Māhāta rei u muhē será mairamé reçó escola opé? — Bem pouco aprendi, porque o mestre era vadio : Intimahā xa it muhē catú, māhá reçé çé iumuençára iatehĩma reté. — Se você quizesse tinha aprendido : Reputári ramé reĩumuhē reikó. — Como é que vocês podem frechar os pyrarucus? Mahi tahā pehē iumũ quáu pirarucú? (frechar, iumũ). — E' desta maneira : Quahā iaué. — Vocês viram as aldeas dos gentios? Re mahā āna será tapiça itá tauá? — Nós não vimos : chegámos perto : Intimahā iamahān ; iac̃ca, çuaké (perto, çuaké). — E' muito longe do rio? Apecatú reté será paraná çuí? — Não é longe, é perto : Intimahā apecatú ; iké

nhũnto (iké nhũnto: aqui mesmo (*). — Que idade você tem? Mũĩre acaiú tahá rẹrẹkọ? — Eu tenho 20 annos: Xa rẹkọ 20 acaiú. — Seu pai que idade tem? Nẹ paia mũĩre acaiú tahá orẹkọ? — Elle já é muito velho; eu não sei que idade elle têm: Ahé tuiué rẹtẹ āna; intimahā xa quáu mũĩre acaiú ahé orẹkọ. — Você ouviu o que eu te disse? Rẹcenũ será mahā xa nhehẹ inẹ arāma? — Eu ouvi, porém não entendi: Xa cẹnũ; intimahā xa quáu. — Como não entendeu? Maíta inti rẹquáu? — Não entendi porque eu não sei ainda bem fallar a lingua geral: Inti xa quáu maharecẹ inti 'xa-quáu rain xa nhehẹ catú tapũia nhehẹnga.

XIX

Fazer barulho, latir, bater, perder cheirur, cheiro, embravecer, etc.

Barulho: *Teapũ*. — Perder: *Canhĩmo, caĩma*. — Latir: *Çacemo*. — Que barulho é esse lá no rio? Māhā tahā nhahā teapũ paranā opẹ? — E' o barulho da pororoca: Pororóca teapũ. — E aquelle barulho no mato? Nhāhā teapũ tahā calhāpe? — E' o Curupira que está batendo nas sapupemas: Curupira *opeteca (otucá) mũĩrā rapupema*. (*) — Onde está aquella cuia vermelha que eu te

(*) Ike nhũnto, *aquí no masque*, tal é a traducção que os gauchos do sul dão a essa expressão.

(*) Rapũ — *raiz, pema chata*.

dei? Mamé tahá oikô çuia piranga xa mehê uahá ndê?
 —Eu a perdi quando a canôa alagou: Xa muçaĩma
 igára oiupĩpĩca ramé. — Vocês são muito descuidados;
 perdem tudo que se lhes dá: Penhê peiúmucúari nhahã
 mira omehê uahá penhê arãma. — Eu a perdi porque
 ella estava dentro da caixa, e não boiou: Xa muçaĩma
 maha reçê oikô patuá pupé; intimahã uĩrê-(não boiou).
 —Por que é que os cachorros estão latindo? Mahareçê
 iauáraitá oçacẽma? —E' porque elles sentiram cheiro
 de onça: Mahareçê aitã oçetúna iauarete pixé. — E
 aqui tem muita onça? Ikô retê será iauarete? —
 O barranco está cheio de rastos dellas: Quahá ibitúra
 pipóra çui çetã. — E ellas agora são perigosas? Cubĩre
 aitã (onharon) ipuxí oikô? — Nem sempre; se estão
 famintas são perigosas; mas em estando de barriga
 cheia são moĩnas: Intimahã opãin ára opé; aitã
 iumacĩ ramé, puxí oikô; iapoú (cheia, farta) ramé, pitúa
 aitã (pitúa, moĩna). — Saltam na gente? Aitã opuri
 mira reçê? — A's vezes saltam: Amuramé opúri. —
 Onde você mora? Eu moro na ilha de Marajó. Mamé
 tahá ne róca? Çe róca cahapũ Maraió upé.

Córes

Branco: Murutĩga. — Preto: Pixúua. — Amarello:
 Tauá. — Vermelho: Piranga. — Azul: Suĩkĩre. —
 Verde: Iakĩre. — Pardo: Ituĩre.

XX

Tocar, bater, morder, voltar, ficar, descascar, furtar. Lado esquerdo, lado direito. Procurar. Rio abaixo, rio acima, do lado de cá, do lado de lá, no meio, estás triste, etc.

Tocar: Ompú.— Bater: Tucá, ou nupā. — Morder: Quú.—Para que tocas o cão? Marãma tahá reompú nha-hã iauára? — Eu o toco porque me mordeu: Xa ompú oquú recé ixé. — Quanto tu me deves? Mĩnĩre tahá re devère ixé? — D'aqui a pouco eu vou passear pelo mato: Curumirĩ xinga xa çó xa uatá cahá rupi. — Quando eu voltar fallaremos: Xa iũre ramẽ ia iũ nhehẽ. — E quando é que você volta? Mairamé tahá reiuĩre? (Pauçape, no fim de). — Eu hei de voltar d'aqui a tres dias: Ixé xa iũre curi moçapĩre ára pauçape pupé. — O que o senhor fica fazendo lá? Mãhãta ne repĩtã remunhã aápe? — Eu fico por ficar: Xa pĩtã xa pĩtã recé. — Vagarosamente: Meué rupi. — Tres dias é muito tempo: Moçapĩre ára ipucú reté. — E' muito tempo, mas passa depressa: Ipucú reté, oçaçãu (curutem) curutẽ. — Até onde você vai? Mamé catú tahá reçó? (Mamé catú até onde.) (*)—Eu hei de ir até Manaos: Xa çó curi Manão keté catú. — Até quando

(*) Os que já tem contacto com os brancos servem-se mui communmente do vocabulo portuguez até, que communmente encurtam, dizendo te.

você fica lá em Manaos? Mairamé catú tahá repítá mimi Manáos opé? — Isso eu ainda não sei por ora: Nhahã intirain xa quãu cuhÿre. — Adeus, até amanhã: Tupãna irúmo, xa çô rain té uirandé. — Adeus, até depois de amanhã: Tupãna irúmo té amú uirandé. — Eu trabalhei até agora: Xa purauké té cuhÿre. (Purauke purauké, trabalhar.) — E eu descancei até agora: Xa pítuú té cuhÿre. (Pituú ou mítuú, descansar.) — Esta casa é nova? Quahá oca opíçaçú será? (píçaçú, nova.) — Foi feita o anno passado e por isso é nova: Oiumunhã amú açaiú: cecé píçaçú. — Quem me furtou a minha polvora? Auá tahá omundá çé mukáua uhí? — Foi aquelle caçador que a furtou: Nhahã cahamunucára, ahé omundáu ana. — Qual caçador? Auá cahamunucára será? — Aquelle que passou por aqui hontem; é muito ladrão: Nhahã oçaçáu uahá quecé kirupí, mundauaçú. — Você vai até o meio do caminho? Reçô será pe pitêrpe ketê? — Eu vou até o meio do caminho: Xa çô pé pitêrpe ketê. — Sua casa é do lado direito? Nê rōca catuçáua xii será (catuçáua, direito)? — Minha casa é do lado esquerdo: Çé rōca oikó puxí catuçáua xii (puxí catuçáua, lado esquerdo, ruim). — Nesse poço tem muito peixe? Quahá ipaúapí pupé çetá pirá será? — Nesse poço tem muito; mas é muito fundo: Quahá ipaúapí pupé çetá; teipí retê. — Depois que você come o que é que faz? Remaú riri (riré) mäháta remunhã? — Depois que eu como, trabalho: Xamaú riri (riré) xa purauké (ou puraiké). —

Veio alguém me procurar? Oúri será amũ aná ocicári ixé? — Ninguém veio lhe procurar: Inimahã auá ocicári indé. — Eu esperava um homem que vinha me fallar: Xa çarú iepé apgáua oúri uahá onhehẽ ixé. — Onde você vai caçar amanhã? Mamé tahá reçoó será cahamunũ ugrandé? — Eu vou caçar rio a riba: Xa ço xa cahamunũ gahapira (para cima) keté. — Por que não caça rio abaixo? Mähá recé inti cahamunũ tumaçáua keté? (Tumaçáua, foz.) — Porque rio abaixo a caça já está espantada: Mähá recé tumaçáua keté ço ço iaquáu reteãna. — Onde você quer me esperar? Mamé tahá reçarú putári ixé? — Eu vou lhe esperar do outro lado do rio: Ixé xa ço ne çarú paraná npé amũ çuaxára. — Por que não me espera deste lado? Mahárecé tahá inti reçarú ixé quahá çuaxára çuí? — Porque nós temos sempre de atravessar o rio: Mahárecé iané iaiaçau tenhẽ curi paraná. — Por que razão você está tão triste? Mahárecé tahá çaçara rete reikó? — Eu estou triste porque perdi o que mais amava: Xa çaçara xa ikó mahárecé xa canhimo nhahã xa çaiçú rete uahá. — Tive a desgraça de perder minha irmã: Xa rekó ãna çac: xa mükajin çe rendeira.

XXI

Tingir, Côres, Parecer, deixar estar, precisar, chegar, dançar, cantar, to-

car, experimentar, pedir, perguntar, ser feliz, etc.

Todos fallam bem delle? Opa? mira onhehẽ ser cat ahẽ cui? — Todos fallam bem delle: Opa? mira onhehẽ cat i cui. — De que cr tingio voc aquella vela? Mhi tah remuquatira nhah tinga? — Eu a tingi de branco e preto: Xa muquatira murutnga cui, pixna cui. — Antes tivesse tingido de azul e verde: Cat pre remuquatira na cuiára cui, o iakra cui. — Azul e verde de longe parece folha: Cuira o iakra, apecatú cui oiqu cab iau. — Então tingisse de vermelho e amarello; branco e preto  muito triste: Requatira ram pirnga cui, tau cui; murutnga pixna apecatú cui, a ret. — Agora tenha pacincia; porque ella j está tinta: Cuhre tenup (deixa estar) oiquatiri na. — O que eu vou fazer agora? Mhta xa o xa munh kuhre? — Agora tu debes ir ter cm os teus companheiros: Cuhre reço quu ne camarra ruak ket. — Você precisa de mais alguma cousa? Nde reputári rain ser mah? — Eu preciso de mais farinha; essa não chega: Xa putári pre ul; nhah nhm inti occa. — Não precisas; essa chega até voltares: Intimah reputári; nhah nhm occa te reiuri: — Como se diz kai em portuguez? Mhi tah mira onhehẽ kain cariua nhenga rupi? — Se diz caxaça ou água ardente: Mira onhehẽ kai o taia. — Este rapaz tem os olhos pretos? Quah

curumĩ uaquõ orekõ serã ceçã pixúna? — Não, senhor, elle tem os olhos pardos: Intimahã; ahé orekõ ceçã tuĩre (tuĩra). — De que você precisa em casa? Mahã çuí reputári õca opé? — Eu preciso de comida: Xa putári meĩú çuí. — Não precisa de mais nada? Intimahã serã reputári mahã? — Preciõo tambem de luz que não ha: Xa putári iuĩre candêa. — Este homem é melhor do que aquelle? Quahã apgãua catupĩre serã nhahã çuí? — Por que elle é melhor? Mahã reçẽ tahã catú pĩri? — Porque é mais esperto para todo serviço: Mãhá reçẽ ikĩrimãua pĩre opaĩ murakẽ arãma. — Quem chegou hontem lá em casa? Auã tocĩca kueçẽ õca opé? (*) Eu fui o primeiro; depois de mim chegou o Antonio: Ixẽ xa cĩca teponẽ; cẽ recuiãra ocĩca Antonio. — E depois do Antonio quem chegou? Antonio rire auã tahã ocĩca? — Chegou aquelle seu companheiro chamado Leonardo: Ocĩca nhahã nẽ irúmoãra cẽra Leónardo. — E depois d'elle quem chegou? Ahé rire auã tocĩca? — Chegaram muitos outros que não conheço: Ocĩca cẽtã míra inti mahã xa quiu. — O que foram fazer lá tantos homens? Mãhãta ocõ omunhã aãpe nhahã apgãua itã? — Depois de ter comido, dançaram, cantaram e tocaram viola até de madrugada: Aitã ou ramé, páua aitã opuraci, aitã onheengári, aitã omuhapú marakã, té çapucaia

(*) Auã tahã ocĩca — na ligeirisa da conversação o que se ouve é: auã tocĩka; por isso escrevemos o exemplo pela forma por que se ouve, embora essa não seja correcta.

onheengári. — Elles já experimentaram a canôa nova? Aitá omuçaiãana igára pçagú? — Já experimentaram; anda muito bem com o vento : Aitá omuçaiãana ; uatá catú retê iuitú irúmo. — O que é que aquelle homem está pedindo? Mäháta mähãhã apgáua oiururé oikó? — Elle está pedindo licença para entrar: Oiururé oikó licença oiké arãma. — Diga a elle que entre; a casa é franca: Rēnhehē ixupé oiké arãma; oca icatú retê. — Você tem tudo de que precisa? Rerékó páua mähã reputári uahá? — Eu tenho tudo de que preciso: Xa rēkó opa? mähã xa putári uahá. — O que é que você está perguntando? Mäháta repuranú reikó? — Eu estou perguntando por onde é o caminho: Xa purandú xa iké mahá rupí pé será? — O caminho é por alli, ou por aqui: Pé nahã rupí, ou iké rupí. — O que é que você viu por ahi? Mäháta remahãna a rupí? — Eu vi muita cousa bonita: Xa mahãna cetá mahã purãnga. — Você não é infeliz; eu só vejo cousas feias: Indé inti panéma; ixé xa mahã nhúm mahã puxiuéra. — E' porque você não procura: Mahã recé indé inti recicári. — Bem que eu procuro; mas não achio: Xa cicári catú retê; intimahã xa uacémo. — Eu lhe digo que isso é cousa que não falta: Xa nliehē nē arãma mahã inti uatári.

XXII

*Auto de baptismo de S. A. I.
principe do Grão-Pará.*

Eu revia as provas deste trabalho quando foi publicado o auto de baptismo de S. A. I. o principe do Grão-Pará, que eu traduzi, publiquei na *Reforma* de 10 de Dezembro, e assentei de incluir aqui como uma recordação da época de elaboração deste livro, e como um exercicio de lingua.

Na traducção de documentos de um povo civilisado na lingua de um povo barbaro é necessario fazer as alteraçõs exigidas pela differença de civilisação. Conservar-se fiel ao pensamento é tudo quanto pôde fazer o traductor. Ponho de um lado a traducção e do outro o texto, que eu alterei ligeiramente para accommodal-o á indole de uma lingua fallada por um povo barbaro. O leitor confrontará uma cousa com outra.

Portuguez

No anno de 1875, depois que Nosso Senhor Jesus Christo nasceu, na imperial capella de S. Sebastião do Rio de Janeiro, reinando o Sr. D. Pedro II e sua esposa a Sra. D. Theresa Christina Maria;

Nhehengatú

Iané Iára Jesus Christo ocema riré, 1875 acaiú ramé,
quahá S. Sebastião do Rio de Janeiro imperial Tupã-róka miri upé,
Jára D. Pedro 2º Muruxáua reté ramé, iuiri xemirecó iára D. Theresa Christina Maria;

estando o bispo em seu lugar;

na presença dos chefes e homens do governo da nossa patria,

e na presença dos homens do governo de outras patrias, e na dos homens principaes que foram convidados;

como o outro baptismo, em artigo de morte, podia não estar regular,

o bispo agora de novo baptisou e pôs os santos oleos em S. A. I. o Sr. D. Pedro de Alcantara Luiz Philippe Maria Gastão Miguel Raphael Gabriel Gonzaga,

o qual nasceu ás 4 horas e 50 minutos da madrugada de 4 de outubro;

filho da princeza Sra D. Isabel Christina Leopoldina Augusta Michaela Rafaela Gonzaga,

e de seu esposo S. A. R. o Sr. D. Luiz Philippe Maria Fernando Gastão de Orleans, conde d'Eu;

neto, pelo lado materno, do Sr. D. Pedro II imperador do Brazil, e de sua esposa a Sra. D. Theresa Christina Maria;

abará uaquê cendá pé;

tuixauaruçú-itá, iúiri muakáraitá iané retāmauára çuápe;

muakáraitá amú tetāmauára çuápe; opa: auá-çtē-itá catú, oceño: uahá, çuápe;

maĩ amú çerucaçáua inti ipó catú, taina omanô quáu rainé,

auaré-uaquê kuire oçarúcaãna, oenũ kariua-iandê S. A. I. iára D. Pedro de Alcantara Luiz Philippe Maria Gastão Miguel Raphael Gabriel Gonzaga *reçê*,

océma uahá 15 ára outubro-iaç: co:ra pirãnga rainé tpe,

Muruxáua retê raçira, iára D. Isabel Christina Leopoldina Augusta Michaela Rafaela Gonzaga mēbira,

iúiri i mēna çuí, S. A. R. iára D. Luiz Philippe Maria Fernando Gastão de Orleans, conde d'Eu;

temiärerú, i ç: rupí, iára D. Pedro II çuí, Brazil Muruxáua retê, xemireçó çuí, iára D. Theresa Christina Maria:

neto, pelo lado paterno, de S. A. R. o Sr. Luiz Carlos Philippe de Orleans, duque de Nemours, e de sua esposa a finada Sra. duquesa Victoria Augusta de Saxe Coburgo Gothia.

Foi padrinho S. M. I. o Sr. D. Pedro II, e madrinha S. M. I. a Sra. D. Theresa Christina Maria.

Para os povos saberem-no em todo tempo, eu, José Bento da Cunha Figueiredo, chefe nesta minha patria,

mandei fazer dous autos; um como o outro,

O Imperador e sua esposa puzeram seu nome no fim, aquelle como padrinho e esta como madrinha;

um auto para ser posto na capella imperial; o outro pará ser depositado no archivo de nossa patria.

Eu puz o meu nome no fim. D: Pedro II, Theresa Christina, sua esposa. José Bento da Cunha Figueiredo.

‡ Pedro. bispo.

temiärerú, túba rupi, S. A. R.—iára Luiz Carlos Philippe de Orleans cui, duque de Nemours, iúri xemirecô amira—iára duquesa Victoria Augusta de Saxe Coburgo Gothia.

Tub' angáua S. M. I. iára D. Pedro II, cî angáua S. M. I. jára D. Theresa Christina Maria.

Mira itá oquáu arāma, opaî ára upé, ixé José Bento da Cunha Figueiredo, tuixáua quahá cê retāma upé,

xamunhã kári mokóî autos, iepé amã iaué:

Muruxáua reté iúri xemirecô oenũ cêra opaucápe, túba-angáua iaué, cî angáua iaué;

oiepe auto ombúri arāma imperial Tupāróka miri upé; amia ombúri arāma cê retāma archivo pupé.

Ixé xa muapica āna cê rera opaucápe. D. Pedro II. Theresa Christina i-xemirecô. José Bento da Cunha Figueiredo. † Pedro,

auaré-uacú.

Alguns jornaes fizeram reflexões a esta traducção, das quaes passo a tomar em consideração duas, por interessarem ao assumpto deste livro.

Na *Nação* estranharam que eu não traduzisse litteralmente a expressão—corpo diplomatico. Effectivamente eu não a traduzi litteralmente, assim como não traduzi litteralmente as palavras: conselheiros de estado, deputados, senadores, e servi-me' das expressões: *homens de governo da nossa patria*, e *homens de governo de outras patrias*; traduzindo em uma lingua viva me não era licito o uso de expressões que nella não são intelligiveis.

O espirituoso folhetinista do *Jornal do Commercio*, que se assigna com o pseudonimo de Caipyra, perguntou-me se eu, usando do vocabulo portuguez *baptismo*, julgava que o selvagem me entendesse.

Eu não usei do termo portuguez e sim da expressão tupi *cerúcaçáua*, que indica a cerimonia da imposição do nome ao recém-nascido. Certamente que o verbo *cerúca*, pelo qual os jesuitas traduziram a palavra *baptisar*, e o substantivo *cerúcaçáua*, *baptismo*, não indicam, entre os verdadeiros selvagens, a cerimonia christã. Tambem os mahometanos, budhistas, os antigos romanos não tinham o casamento christão, e nem por isso a palavra casamento é intraductivel em arabe, chinez, ou latim.

A reflexão recorda-me que em geral nós, os brazileiros da costa, pensamos que a lingua tupi sã é

fallada por pagãos. Ha engano nisso; temos milhares de compatriotas christãos que a fallam, e que não fallam o portuguez, os quaes concorrem já com muitos milhões para a riqueza publica, pagam todos os impostos, inclusive o imposto de sangue. Na hora em que escrevo isto, tenho como auxiliar do trabalho das lendas, que vai adiante, um soldado do 2º regimento de artilharia, que quasi não falla o portuguez, e me diz que desde seus bisavós a sua familia é christã. Asseverou-me um medico do exercito que, aqui na cõrte, morreu este anno de nostalgia um soldado que não fallava o portuguez, e chamava-se Patrocínio, do 2º regimento de artilharia. Em Mato-Grosso, Goyaz, Pará e Amazonas estes exemplos são numerosos. A raça indigena concorre para nossa riqueza, tem derramado o seu sangue em nossa defeza. Como raça civilisada e christã não devemos perder de vista estes factos, para podermos retribuir o serviço desses desherdados com educação, que gradualmente os eleve todos até o ponto do *ora et labora*, a que tantos delles hão chegado com tanto proveito nosso.

Como commentario linguistico, a proposito do vocabulo *cerúca*, ajuntarei o seguinte :

Compõe-se a palavra de duas raizes: *têra*, que significa nome em absoluto, e que, por ser vocabulo começado por *t*, faz *rêra* quando se refere a primeira

ou a segunda pessoa, assim: meu nome, *ce véra*; e *céra* quando se refere a terceira pessoa, assim: nome d'elle, *céra*. (Regra exposta na pag. 41.) A raiz *uc* no Amazonas, *oc* no tupí da costa, *og* em guaraní antigo, significa tirar uma cousa que é parte do corpo ou do todo de uma outra; as raizes, pois, significam: tirar o nome d'elle.

A razão desta singular etymologia prende-se ás idéas religiosas dos antigos tupís, os quaes pensavam que a alma do pai se passava para o filho, e que o pai era quem adquiria tantas vezes uma alma nova quantos filhos tinha, e, como o nome era o característico do individuo, o pai o transmittia ao filho e tomava um outro nome. Não era, pois, o filho quem adquiria um nome; elle continuava o de seu pai, assim como era supposto continuar-lhe a existencia; seu pai é que perdia o nome e d'ahi a razão da etymologia da palavra *cerúcaçáua*, tiragem, perda de nome.

Na recentissima obra do Sr. Bancroft (*The native races of the Pacific States*) vejo que a cerimonia do baptismo era para muitas tribus do norte da America o mesmo que era para nossos tupís, isto é: a perda do nome do pai, que continuava na pessoa do filho.

Perguntaram-me algumas pessoas se não havia arbitrio de minha parte em traduzir a palavra imperador pelo vocabulo *muruzána reté*.

Não houve arbitrio; os indios civilizados, quando querem exprimir a idéa de chefe, empregam a palavra *tuxáua*; velhas tradições no Amazonas relativas aos Incas do Perú, verdadeiros imperadores, referem que elles eram designados pelos tupis e guaranis com a expressão *Muruxáua veté* (tupi) *Mburubixá* (fôrma guarani da mesma palavra).

O padre Antonio Ruiz de Montoya, a mais competente autoridade neste assumpto, diz, a pag. 217 do *Tesoro de la lengua guarani*, o seguinte:

• *Mburubixá* — compuesto de — *po* continens, y *tubixá* grande; el que contiene en si grandeza—principe, senhor. *Mburubixáb eté*, Rey. •

XXIII

Traducção do Padre Nosso

Não me parece que se devão traduzir os textos christãos litteralmente; e sim que se os deva accommodar á simplicidade, á infancia por assim dizer, de uma civilisação que apenas começava. Conservar o sentido fielmente, e traduzil-o de modo que o selvagem entenda esse pensamento é tudo quanto se deve fazer.

A traducção dada pelos jesuitas no cathecismo que acompaña a chrestomatia do Dr. França é a seguinte, salvos os numerosos erros de impressão que eu aqui corrijo :

ORE' RUB

• Ore rub *ibaképe* tecoára; imoeté *píramendé* cêra

toikó ; tour ndé Reino ; ndé remimotára *ibipe* *ibákepe* onhemunhānga iabé ; oré rebiú ára iabiondo ára eimeŋg corí orébe ; ndé nhirõn oré angaipába *reçé* ; oré recomemoaçára çupé, oré nhirõn iabé. Oré moarocára imé tentativa pupé. Oré *picrom* iepé *mbae* *atba* çuí. Amen Jesus. »

Não me parece que esta traducção dicesse ao indio o pensamento do padre nosso de modo que elle o pudesse rasoavelmente entender. Mesmo debaixo do ponto de vista linguistico ella tem diversas faltas. Na primeira oração as expressões : *ikákepe* *tecoára* para significar morador do céu, devia ser : *ibakeuára* ; não podia ter nem a posposição *pé*, nem ter o *teco* que fica ahí sem sentido ; além disso, a expressão não seria apropriada, por que *uára* indica uma residencia de onde se tire o sustento, por que a raiz attributiva é — *ii* — que significa ingerir no estomago. A expressão que estaes no céu, deve ser traduzida litteralmente assim : *ikó uahá* *ibáke pé*, no tupí da costa, e no do Amazonas, como adiante diremos. Na segunda oração : *imoeté* *pĩram* *ndé* *céra* *toikó*, encontro duas faltas : em tupí não é possível usar dos verbos pessoaes sem os prefixos pronominaes, porque não terão sentido algum para os indigenas, pela mesma razão por que não terão sentido para nós os verbos, se nós usassemos só das raizes sem as terminações, pois já vimos que taes prefixos desempenhão n'esta lingua o papel das nossas

terminações; é isto o que se encontra actualmente na lingua segundo o mostramos nas licções que precedem; o mesmo devia ser na lingua da costa, e é o que nos diz o padre Montoya sobre o guarani; sendo o verbo *moeté* pessoal, devia estar na terceira pessoa e na forma passiva isto é: *oiemueté*; se o verbo se acha ahí, como parece, empregado na forma do supino passivo então a traducção seria: *teo nome para ser santificado*, o que não dá cousa intelligivel. A segunda falta é: *ndé cêra*, em lugar de: *ndé rêra*, por que *cêra* só significa nome quando se refere a 3ª pessoa. Ha outras cousas que me não parecem certas e que provém do prejuizo em que estavam os antigos de que todas as grammaticas devião ser moldadas pela latina; em nada interessaria ao leitor apontar esses erros.

Na lingua do Amazonas a traducção que daria ao selvagem o pensamento da oração dominical seria a seguinte :

PADRE NOSSO

Pai nosso que estais no céu;

Santificado seja o teu nome;

Dai-nos o céu onde estás.

A tua vontade seja feita no céu e tambem na terra;

Dai-nos hoje o nosso sustento de cada dia;

NHANE' RUBA

Nhané rúba oikó uahá
zuáka opé;

Ne rêra oiúmuité toikó;

Remehê iané arāma
zuáká, mamé reikó;

Né reminutára toiumu-
nhā zuákapé, iure iupe;

Remehê oiii iané arāma,
iané remiú ára iepé iepé
cuiuára;

Dae teu peidão ás nos-
sas culpas, assim como
daremos áquelles que fo-
rem culpados para com-
nosco;

Não deixeis, Senhor,
que façamos más obras.

Livrai-nos de tudo
quanto fôr mal. Amen
Jesus.

Remehê ne iirôn ianê
angaipáua reçê, máiaucé ia
mehê curi ianê iirôn aitá
çupé inti omunhãna catú
uahá ianê arãma;

Intí rexári, ianê Iãra
iamunhã puxí mahã itá.

Repçicirú ianê opaã mahã
a/ua çuí. Amen Jesus.

MYTHOLOGIA ZOOLOGICA NA FAMILIA TUPI-GUARANI. (*)

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Por muito incompleta que seja ainda a presente collecção, ella encerra o monumento mais authentico e curioso que se tenha até hoje publicado a respeito do elemento intellectual dos selvagens do Brazil. pelo que eu supponho que ella attingirá ao futuro mais remoto.

Diante das narrações, ainda mesmo dos viajantes mais graves, é licita a duvida porque ninguem ignora quão profundamente os factos podem ser alterados por elementos provenientes do juizo daquelle que nol-os narra, e de seus meios de informação, sempre tão difficeis quando se trata de saber d'aquillo que pensavam povos cuja lingua o historiador não conhecia.

Diante de textos originaes d'esses povos a duvida desaparece, e seu obscuro mundo moral se revela tal qual é as investigações da sciencia.

D'ahi o ardor com que a positiva e energica raça anglo-saxonica tem investigado e colligido os textos originaes das raças primitivas do centro e interior da Africa, da Asia e da America.

Eu tive a ambição de ser o colleccionador das lendas

(*) Esta introdução foi lida nas sessões do Instituto Historico o anno passado, e se bem que ella se não refira ao estudo da lingua me parece que seu assumpto interessaria ao estudante da lingua aborigene por tratar da authenticidade e valor dos textos que elle passa a examinar.

aborigenes do Brazil, e venho trazer a esta associaçãõ os primeiros fructos d'esse trabalho.

A historia natural do homem, que faz o objecto especial da anthropologia, divide-se naturalmente em duas secções :

1.ª Aquella que trata das qualidades phisicas das differentes raças.

2.ª Aquella que trata das mais fundamentaes manifestações moraes.

Entre as manifestações moraes, tem merecido particular attenção dos sabios as idéas religiosas e a mythologia das differentes raças.

O anno atrazado tive eu a honra de ler, perante esta respeitavel associaçãõ, as primeiras investigações respeito á theogonia da mais numerosa familia selvagem sul-americana.

Depois disso tive necessidade de fazer uma viagem ao Pará, e d'alli à foz do Amazonas, e assentei de aproveitar a opportunidade para estudar novos factos.

Como eu houvesse empregado quasi todo o anno de 1873 em estudar a fôrma amasonica da lingua tupi, com a qual conseguí familiarisar-me, achei-me preparado com o principal e mais indispensavel instrumento para observação de mythos que, entendendo com aquillo que cada povo tem de mais intimo, escapam quasi completamente á observação dos viajantes, emquanto não poderem fallar a lingua do selvagem. Pude assim conseguir parte da preciosa mythologia zoologica da familia tupi. Confrontando depois essas lendas com outras que eu ouvira em Matto-Grosso, como direi adiante, firme'

o juizo de que ellas eram communs á familia tupi-guaraní, e além de conter um código de moral, são preciosos documentos para investigar-se o que é que constitua o fundo geral do pensamento humano, quando o homem atravessava o periodo da idade de pedra.

O que venho, pois, trazer ao conhecimento desta associação, são curiosas paginas de uma litteratura que d'aqui a alguns annos terá desapparecido, porque ella não se conserva em monumentos escriptos, e sim na tradição dessa pobre raça aborigene, que, pela inflexivel lei da selecção natural, ha de estar dentro em alguns annos perdida e confundida dentro da nacionalidade brazileira.

Esta primeira collecção é ainda muito incompleta; o trabalho de colleccionar estas cousas é muito difficil: todo aquelle que tem lidado com homens selvagens, terá conhecido por propria experiencia o quão pouco communicativos são elles em tudo quanto diz respeito ás suas idéas religiosas, suas tradições, e suas lendas didacticas. Elles têm medo que o branco, o *cariua*, se ria delles, e, entre os selvagens, assim como entre nós que nos julgamos tão superiores a elles, o amor proprio é a força moral preponderante.

MYTHOLOGIA ZOOLOGICA

O Sr. Angelo de Gubernatis, professor de sanscrito no Instituto superior de Florença, publicou em Londres uma obra, hoje tradusida em francez, na qual demonstra que as tradições populares entre os povos da Europa decorrem todas dos Vedas, e são ex-

plicações symbolicas d'aquelles phenomenos astronomicos que mais impressionaram a humanidade primitiva.

Antes de ler essa curiosa confrontação eu estava muito longe de suppor que a Maria Borrálheira dos contos populares do Brazil, e que perde o seo chinello, é o écho remoto, conservado pela tradição oral do povo por mais de seis ou sete mil annos, da deusa Aurora do Rig Veda, a qual era tão veloz que um dos hymnos vedicos a denomina *apād*, a donzella sem pés ou sem calçado.

Assim como muitos dos mythos populares do Brazil são mythos vedicos, assim tambem muitos são mythos tupis.

Quem viaja o interior das provincias de S. Paulo, Minas, Goyaz e Matto Grosso ouve constantemente historias em que o Saci Cererê, o Boitatã, o Curupira, como nos o chamamos, ou o Curupim, como o chamam paraguayos e cnyabanos, representão importante papel na vida do homem. Esses mythos tupis confundem-se aqui nas tradições populares com os mythos vedicos de que acima fallei. E isto mostra que :

Neste immenso cadinho da America, ao passo que se fundem e se amalgamão os sangues dos grandes troncos da humanidade, fundem-se e amalgamão-se tambem suas idéas moraes, por uma lei de conservação confiada a esse operario inconsciente e tenaz, a memoria e a tradição do povo illitterato.

Ao passo que as pesquisas dos sabios se vão alargando sobre o animal homem, vai-se descobrindo nma lei que conserva por assim dizer a unidade do typo nas

produções do espirito, assim como conserva a unidade de typo physico apezar da variedade das raças. As idéas moraes fizeram sempre o seu caminho pelos mesmos processos, e si notamos entre os povos tão grandes diferenças, é porque raros coexistiram no mesmo grão de civilisação.

Na raça aryanna e suas derivadas os mythos são a explicação symbolica e poetica daquelles phenomenos metereologicos que mais impressionavam a humanidade, e são, ao mesmo tempo, poemets didacticos onde, sob a fórma de um episodio quasi sempre vestido de dialogos singelos, se ensina uma verdade moral. E' corrente hoje a explicação de todos os mythos pela theoria chamada solar.

Aos que quizerem investigar esse assumpto remettemos á obra do citado Sr. Gubernatis—*Mythologie Zoologique*, Pariz 1874.

Eu estava muito longe de suppôr que existisse nos selvagens do Brazil, que attingiram a tão pequeno grão de cultura intellectual, um systema mythologico identico em substancia ao systema dos Vedas.

Coma eu espero que este assumpto ha de ser largamente discutido no futuro, seja me licito narrar as circumstancias em que ouvi taes mythos e a fonte de onde os colhi. Durante a guerra do Paraguay eu viajava uma noite no rio Paraguay a bordo do vapor *Antonio João*, e conservava-me no passadiço, debaixo do qual um grupo de marinheiros, que não estavam de quarto, distrahia-se em contar historias: um delles, apellidado *Para tudo*, descendente dos indios *cadcuéus*, contou

uma serie dellas, em que o jabuti representava o principal papel; de quando em vez elle repetia em lingua geral algum aphorismo que não podia traduzir em portuguez por fôrma tão laconica como a em que elle o fazia na propria lingua. Foi esta a primeira vez que minha attencção foi despertada sobre mythos nacionaes.

As circumstancias desses tempos não eram taes que eu dispuzesse da calma necessaria para estudar esses mythos. Notei no entretanto que entre as taes historias havia um thema singular, o qual consistia em mostrar o jabuti, que aliás é um dos animaes mais fracos de nossa fauna, vencendo aos mais fortes quadrupedes, a custa de astucia e intelligencia.

Apezar de ter notado isso, é muito provavel que taes impressões se tivessem apagado de uma vez no meu espirito, a não ter sido a viagem que fiz á fóz do Amazonas de que acima fallei.

Em dias do mez de setembro do anno de 1874, tendo eu de fiscalisar o serviço de navegação a vapor em ilhas da fóz do Amazonas, parei no Afuá, logar onde se abrigam todos os barcos que navegam para o Amapá e Guyana, e onde havia n'esse dia um consideravel ajuntamento de tripulações.

Ahi ouvi pela segunda vez as lendas do jabuti, e ouvindo-as em logar tão distante do Paraguay, veiu-me pela primeira vez esta idéa: não serão estas lendas fragmentos da velha litteratura tupi, que, como a dos gregos, egypcios e hebraicos, foi muitos annos conservada pela tradição, visto que por outro meio era impossivel, pois não tinham a arte de escrever?

Posteriormente, voltando ao Pará, eu repeti uma das lendas a um indio mundurucú que era marinheiro a bordo de um dos meus vapores, o Aruã, o qual por sua vez narrou-me algumas das que aqui estão colleccionadas.

Chegando ao Rio de Janeiro, eu communiquei o facto ao Sr. professor Carlos Frederico Hartt, e soube com vivo prazer que elle havia encontrado as mesmas lendas no Tapajós, que as julgava velhas tradições astronomicas da familia tupí, motivo pelo qual elle tambem colligira algumas; ainda não vi a collecção do illustre professor; sei porém que é em outro dialecto, o que tem o grande merito de offerecer algumas das mesmas historias em texto differente d'aquelle em que eu as encontrei, e de assim fixar, não só sua authenticidade, como seu character de generalidade.

O Sr. Professor Carlos Frederico Hartt publicou recentemente um folheto com o título: *The Amasoniam Tortoise mythes, mythos do jabuti no Amasonas.*

Apoiado na theoria chamada solar elle interpreta alguns desses mythos, mostrando que elles são theorias astronomicas dos antigos selvagens americanos, onde o jabuti representa de sol, e o homem de lua. Eu dei ao Snr. professor um resumo em portuguez das minhas lendas do jabuti, e eis aqui por suas proprias palavras a interpretação que elle dá a um dos mythos, a pagina 17 do seo folheto: diz elle:

Dr. Couto de Magalhães gives me the following story, wich I will entitle — the Jabuty that cheated the man — Segue o resume do mytho — concluindo elle

acrescenta : — *So that we have here, once more repeated, the story of the race between the slowe tortoise or sun, and the swifth moon or nan—*

Eu não estou habilitado para acompanhar o illustre professor nestas investigações ; não conheço os mythos zoologicos dos Vedas senão pela exposição que d'elles faz o Sr. Angelo de Gubernatis:

Por esse motivo eu me limitarei a encara-los debaixo do ponto de vista linguistico e didactico. Ninguem ainda publicou estes mythos em original tupi , e pois eu creio que presto não pequeno serviço a philologia patria e á anthropologia, dando-os agora á lume, embora o meo trabalho não passe do de simples colleccionador.

ELEMENTOS PARA A HISTORIA DO PENSAMENTO PRIMITIVO

Além do interesse que a seguinte collecção offerece como monumento linguistico, ella é o testemunho do que pensava a humanidade em certos assumptos, quando atravessava o periodo da idade de pedra, em que se acha ainda o nosso selvagem.

Se a collecção não houvesse sido feita em tempo como o presente, em que a lingua tupi ainda é commum no nosso povo, sobretudo na bacia do Amazonas, estas lendas havião de despertar no futuro tanta discussão como a que despertou os poemas de Homero, os Niebelungen, os poemas de Ossian, porque : si, como poesia, são incomparavelmente inferiores á aquellas obras debaixo do ponto de vista anthropologico são mais importantes, por serem os vestigios da litteratura espontanea.

nea de um povo antes que qualquer genero de convenção, interesse ou espirito de seita e partido, houvesse modificado as produções espontaneas do espirito humano.

E si é verdadeira a theoria de que o homem pensou da mesma fórma, qualquer que fosse a sua raça, emquanto esteve no periodo de barbarismo que termina-se com a fundição dos primeiros metaes, a historia do pensamento da raça americana, n'esse periodo, não é só a de uma porção da humanidade; é a de toda a humanidade, em periodo identico. (1)

Não pode haver a menor duvida para o brasileiro contemporaneo de que estas lendas formão o fundo das tradições dos indigenas, visto que ellas constituem o actual fundo dos contos populares do interior; o povo não pode ter outras tradições que não sejam as que recebeu da Europa, as que lhe vierão da Africa, ou as que lhes vierão dos indigenas. Ora as lendas em questão não são africanas nem europeas pois os animaes que nellas figurão são animaes sul americanos, assim como americanas são as arvores, as circumstancias, os habitos e costumes que ahi se descrevem, com tão admiravel singelesa e propriedade.

(1) Para evitar qualquer duvida no futuro, devo dizer que aqui mesmo no Rio de Janeiro ha diversas pessoas que cohecer a lingua. a saber: Sua Magestade o Imperador que cohece o tupi da costa antigo; o Sr. Dr. Baptista Caetano, que cohece o guarany antigo e moderno; o Sr. professor Carlos Frederico Hartt que cohece o tupi antigo, e falla o tupi do Amazonas; o Sr. General Beaurepaire que cohece o tupi da costa; devem haver outros. Existem aqui nos corpos da corte nada menos de 40 a 50 praças que fallam o tupi e, como são indigenas, todos sabem de cór alguma das lendas que figuram n'esta collecção; temos talvez mais de 100, entre marinheiros esoldados, que fallam tupi ou guarani

Em materia de contos populares, é essa talvez a mais rica mina que, logo abaixo do mytho, se pode explorar para escrever a historia do pensamento primitivo da humanidade: não ha talvez no mundo inteiro, paiz que offereça melhor oportunidade para se colherem tão grandes riquezas, como o Brazil, justamente porque, assim como aqui, no immenso cadinho de nossa patria, se fundem actualmente os sangues dos grandes troncos branco, negro, amarello e vermelho, assim tambem se fundem as tradições e crenças primitivas, o pensamento espontaneo de todos esses troncos. Ah! que immenso e rico museo não temos aqui nos quærteis do nosso exercito, onde os soldados são mestiços viñdos de todas as provincias! Que immenso museo vivo não possuímos para preparar a historia do pensamento primitivo da humanidade! Cumpre não desprezar essa mina riquissima que possuímos em nosso paiz, e, explorando e estudando a qual, podemos concorrer para o mais bello monumento intellectual do seculo 19, que é, na opinião convencida do Snr. Beaudry, refaser a historia do pensamento espontaneo da humanidade, que se encontra hoje somente em duas formas: na do mytho, e na do conto popular.

Cumpre porém não confundir estes dous vestigios antiquissimos do pensamento humano, e eu, para distinguil-os, peço permissão para transcrever as palavras do autor, que ha pouco citei, palavras que vem na introducção à mytollogia zoologica dos Vedas.

« Entre o conto popular e o mytho, diz elle, existe apenas uma simples defferença de epoca e dignidade.

O mytho é o resultado directo e primitivo da transformação dos elementos mythicos em fabulas. É a obra do espirito colectivo espontaneo, expressado pelos poetas. O conto popular é o ultimo echo, com as gradações que a transmissão lhe impoz.

Não é mais esta producção poetica na qual tomou parte a humanidade superior; mas sim um residuo, si nos podemos assim exprimir, refeito por pessoas mais *simplices*, como as avós e as amas de leite.»

«Ainda assim, diz o Sr. Reinhold Kœller, o conto popular é tão importante ou talvez mais do que as inscripções cuneiformes, porque é elle, abaixo do mytho, vestigio mais antigo do pensamento humano.»

Nesta collecção de mythos existe um que o Sr. professor Hartt em sua obra *Notes on the Tupi language* diz que foi encontrado identico na Africa, e em Sião, e que dessa proveniencia figura já nas collecções mythologicas; eis aqui suas palavras: *I have, for instance, found among the Indians of the Amazonas a story of a tortoise that outran a deer by posting its relations at short distance apart along the rod, over which the race was to be run—a fable found also in Africa and Siam!*

Veja-se por ahí a grande luz, veja-se quantas paginas da primitiva historia do pensamento da humanidade, que se julgavam irremissivelmente sepultadas no abysmo insondavel dos periodos prehistoricos, não podem ser reconstituídas neste seculo, graças á memoria rude mas fiel do nosso selvagem, que conserva tradições muito mais antigas talvez do que as dos Vedas.

São como fosseis que se vão desenterrando, e, assim como aquelles nos deram a historia do nosso planeta muitos milhões de annos antes do homem, assim estes nos reconstituirão a historia das gerações que se sepultaram no passado, antes que dellas podesse haver noticia por falta da escripta.

Como disse acima, eu colligi tambem essa lenda do jabuti que venceu o veado na carreira; tenho-a em dous dialectos, ambos diversos dos em que a colligio o Sr. professor Hartt; ouvia-a desde pequeno nos contos populares de Minas, e ahi a publico em dialecto do Rio Negro.

E' redigida com a mesma singeleza das outras, e com perfeito conhecimento dos habitos e localidades frequentadas pelos animaes que nella figuraram, como o leitor verificará ao examinal-a.

AS LENDAS ENCARADAS COMO METHODO DE EDUCAÇÃO INTELLECTUAL

Na collecção que se segue, além do sentido symbolico que as lendas possam ter, assumpto esse que eu não trato de investigar, porque me faltam ainda estudos de comparação, é muito claro o pensamento de educar a intelligencia do selvagem por meio da fabula ou parabolá, methodo geralmente seguido por todos os povos primitivos.

A collecção das lendas do jabuti, que não sei ainda se é completa, compõe-se de dez pequenos episodios.

Todos elles foram imaginados com o fim de fazer en-

trar no pensamento do selvagem a crença na supremacia da intelligencia sobre a força physica.

Cada um dos episodios é o desenvolvimento ou d'esse pensamento geral, ou de algum que lhe é subordinado.

Com a leitura da collecção o leitor verá isso claramente ; sem querer antecipar o juizo do leitor, direi geralmente que :

Como é sabido, o jabuti não tem força ; a custa de paciencia elle vence e consegue matar a anta na primeira lenda : a maxima pois que o bardo selvagem quiz com ella plantar em seu povo foi esta : a constancia vale mais que a força.

Como é sabido tambem, o jabuti é dos animaes de nossa fauna, o mais vagaroso ; os proprios tupis tem este proloquio: *Ipucui aiti maiaúé*, vagaroso como um jabuti ; no entretanto, no terceiro episodio, o jabuti, a custa de astucia, vence o veado na carreira ; quizeram pois ensinar, mesmo pelo contraste, entre a vagaresa do jabuti e a aceleridade do veado, que a astucia e a manha podem mais do que outros elementos para vencer-se a um adversario.

No quinto episodio a onça quer comer o Jabuti ; elle consegue matal-a, ainda por astucia. E' o desenvolvimento do mesmo pensamento, isto é : a intelligencia e o *savoir faire* valem mais do que a força e a valentia.

No nono episodio, o Jabuti é apanhado pelo homem, que o prende dentro de uma caixa, ou de um patuá, como diz a lenda ; prezo, elle ouve dentro da caixa o homem ordenar aos filhos que não se esqueçam de pôr

agua no fogo para tirar o casco ao jabuti, que devia figurar na ceia: elle não perde o sangue frio; tão depressa o homem sae de casa, elle, para excitar a curiosidade das crianças, filhos do homem, põe-se a cantar: os meninos aproximão-se; elle cala-se: os meninos pedem-lhe que cante mais um pouco para elles ouvirem: elle lhes responde — ah! si vocês estão admirados de me verem cantar, o que não seria se me vissem dansar no meio da casa?

Era muito natural que os meninos abrissem a caixa; que crianças haveria tão pouco curiosas que quisessem deixar de ver o jabuti dansar? Ha nisto uma força de verosimilhança cuja belleza não seria excedida por Lafontaine. Abrem a caixa, e elle escapa-se.

Esta lenda ensina que não ha tão desesperado passo na vida, do qual o homem se não possa tirar com sangue frio, intelligencia, e aproveitando-se das circumstancias.

O que principalmente distingue um povo barbaro, é a crença de que a força physica vale mais do que a força intellectual.

Napoleão I, por exemplo, nos refere, que os arabes no Egypto muito custaram a acreditar que fosse elle o chefe do exercito, por ser um dos generaes de mais mesquinha apparencia physica.

Ensinar a um povo barbaro que não é a força physica que predomina, e sim a força intellectual, equivale a infundir-lhe o desejo de cultivar e augmentar sua intelligencia.

Cada vez que reflecto na singularidade do poeta indi-

gena de escolher o prudente e tardo jabuti para vencer aos mais adiantados animaes de nossa fauna, fica-me evidente que o fim dessas lendas era altamente civilizador, embora a moral n'ellas ensinada divirja em muitos pontos da moral christãa.

Não será evidente, por exemplo, que a concepção aparentemente singular de fazer um jabuti apostar uma carreira com o veado, é muito engenhosa para gravar em cabeças rudes esta maxima: que a intelligencia e prudencia são mais importantes na lucta da vida do que a força e as vantagens phisicas?

Qual seria o selvagem que depois de comprehender, a vista da lenda, que um jabuti pôde por astucia alcançar victòria apostando uma carreira com o veado, qual seria o selvagem, perguntamos, que não ficaria ante-vendo a superioridade da intelligencia sobre a materia?

SENTIDO SYMBOLICO

Ja citei a opinião do Sr. Hartt relativa ao sentido symbolico de uma das lendas : a do jabuti e do homem.

A theoria, que prevalece hoje, entre os que estudam anthropologia e linguistica, é a de que todas as lendas são a discripção symbolica dos diversos phenomenos methereologicos que occorrem com o sol, com a lua, com outros astros, como já disse acima.

Inhabilitado, como por ora me reconheço, para entrar n'essa investigação, comtudo me parece que a theoria está confirmada não só na lenda citada pelo Sr. Hartt, mas tambem em todas, ou em quasi todas as outras. •

E' assim que a primeira lenda, explicada pelo systema solar, me parece offerecer no jabuti o symbolo do sol, e na anta o symbolo do planeta Venus.

Na primeira parte do mytho o jaboti é enterrado pela anta. A explicação parece natural desde que, se sabe que, em certa quadra do anno, Venus apparece justamente quando o sol se esconde no occidente.

Chegado o tempo do inverno o jabotisaé, e, no encalço da anta, vaé successivamente encontrando-se com diversos rastos, mas chega sempre depois que a anta tem passado.

Assim acontece realmente com o sol e Venus que quando apparece de manhã, apenas o sol fulgura, ella desaparece.

O jabuti mata finalmente a anta.

Isto é, pelo facto de estar o orbita do planeta entre nós e o sol, ha uma quadra no anno em que elle não apparece mais de madrugada para só apparecer de tarde. O primeiro enterro do jabuti é a primeira conjunção, aquella em que o sol se some no occidente para deixar Venus luzir. A morte da anta pelo jabuti, é a segunda conjunção, aquella em que Venus desaparece para deixar luzir o sol. Quer debaixo do ponto de vista da theoria solar, quer como ensinamento didactico, quer como elemento linguistico, estes mythos originaes são, a meu ver, de inextimavel valor.

AS LENDAS ENCARADAS COMO ELEMENTO LINGUISTICO

Se estas fabulas são curiosas como especimens de methodos de educação primitiva, e como elemento para julgar-se de uma civilização que pouco a pouco se vae apagando diante da nossa, como elemento philologico são de um valor inextimavel.

Seria impossivel julgar da lingua de Virgilio e Cicero pelos escriptos em latim dos padres da idade media.

Muito mais difficil ainda seria julgar da lingua tupi pelos textos escriptos pela maior parte dos jesuitas, apesar do muito que elles sabem.

Ha uma infinidade de delicadesas que se percebem em frente de um texto original, mas que são inimitaveis pelo estrangeiro.

Nestas mesmas lendas, de principio a fim, existem cousas que jamais poderiam ter sido escriptas por um homem que não houvesse bebido a lingua com o leite materno, como eu o mostrarei quando fiser a sua leitura.

Uma das cousas nmiamente curiosas, e que indicão a differença das duas raças, e que jamais podiam haver sido inventadas por quem lhe não pertencesse, são as sentenças.

Nos povos que adoptaram o christianismo, por exemplo, quando, ao homem que persiste em uma resolução desesperada, se observa alguma cousa, elle responde : que leve tudo o diabo! Na primeira das lendas nós vemos que a phrase correspondente á esta, entre os tupis,

era a seguinte: o fogo disem devora tudo!—*tatta, pahã oçapi opãin rupi!*

Um outro exemplo:—quando entre nós se objecta a um homem que elle se expõe a uma morte provavel, e que este homem quer indicar a sua resignação, nós povos alyanos, disemos: eu não estou no mundo para semente. A phrase correspondente no tupi, para este caso, nós a encontramos ainda na primeira lenda, onde o jabuti, ameaçado pelo rasto de ser uma segunda vez enterrado pela anta, lhe responde;— eu não estou neste mundo para ser pedra — *Ixe' intimahã xa ikô ce ára uirpe ita arãma.*

Pelo lado dos anexins populares, dessas maximas que constituem por assim dizer toda a philosophia pratica de um povo, impossivel seria conhecê-los no tupi a não serem os textos originaes de suas lendas. Foi por meio de uma dellas que eu fiquei sabendo que muitos dos dictados populares do Brazil nos vierão do Tupi.

Entre outros, citarei o seguinte, que é muito vulgar em todo o Brazil: quando se quer dizer que é muito difficil illudir e enganar ao homem experiente, diz-se no interior: macaco velho não mette a mão na cumbuca: é um anexim tupi; eu o encontrei até rimado, e diz assim: *macãca tuiue' inti omumdéo i pó cuiambuca opé*, anexim que é, verbum ad verbum, o mesmo de que nos servimos em portuguez.

Quanto ao estylo das lendas, ha ahí alguma cousa de tão singello e infantil que é impossivel lê-las sem reconhecer que ha nisso verdadeira poesia selvagem.

MOMÉUCAUA COÛITÁ RECÉUARA
 MYTHOLOGIA ZOOLOGICA

● Dr. Couto de Magalhães oçãnhãna quahá momé-
 uçãna itá, Brazil moꝝorõma opaꝝ rupi, omuapica ãna
 papêra upé maiaué ahé ocenõ Tapãitá omomeú.

*O Dr. Couto de Magalhães colligio estas lendas pelos
 sertões do Brazil, e reduzio-as a escripto na mesma
 fôrma pela qual ouvio os tapuios narra-l-as.*

1

MAI PITUNA OIUQUAU ãNA
 Como a noite appareceu

*Esta lenda é provavelmente um
 fragmento do Genesis dos antigos sel-
 vagens sul-americanos. E' talvez o
 êco degradado e corrompido das cren-
 ças que elles tinham, do como se formou
 esta ordem de cousas no meio da qual
 nós vivemos, e, despida das fôrmas
 grosseiras com que provavelmente a
 vestiram as avós e as amas de leite,
 ella mostra que por toda a parte o
 homem se propóz resolver este proble-
 ma—de onde é que nós viemos? Aqui,
 como nos Vedas, como no Genesis, a
 questão é no fundo resolvida pela
 mesma fôrma, isto é: no principio
 todos eram felizes; uma desobediencia
 n'um episodio de amor, uma fruta*

prohibida, trouxe a degradação. A lenda é em resumo a seguinte: no principio não havia distincção entre animaes, o homem e as plantas; tudo fallava. Também não havia trevas. Tendo a filha da Cobra Grande se casado, não quiz cohabitar com o seu marido emquanto não houvesse noite sobre o mundo, assim como havia no fundo das aguas. O marido mandou buscar a noite, que lhe foi remettida encerrada dentro de um cdoço de tucumã, bem cerrado, com' prohibição expressa aos conductores de que o abrissem, pena de perderem-se a si e a seus descendentes, e a todas as cousas. A principio resistem á tentação, mas depois, a curiosidade de saber o que havia dentro da fruta os fez violar a prohibição, e assim se perderam. Substituindo a fruta de tucumã pela arvore prohibida, a curiosidade de saber pela tentação do espirito maligno, parece-me haver no fundo do episodio tanta semelhança com o pensamento asiatico que vacillo e pergunto se não será um éco degradado e transformado desse pensamento?

Tupirungáua ramé intimahã pitúna; ára anhũ
O principio durante não havia noite; dia somente.

opaz ára opé.
todo tempo em. *

Pitúna okéri oikó ÿ rípipe.
A noite adormecida está da agua no fundo.

Intimahã cootá; opaĩ mahã onhehẽ.
Não havia animaes; todas as cousas fallavam.

Boia-Uaçú menhira, ipahá, oiumendári iepé
Da Cobra Grande a filha, contam, casara-se um

kurumĩ-uaçú irúmo.
joven com.

Quahá kurumĩ-uaçú orekó muçapira miaçúa
Este joven tinha tres vassallos

catú reté. Oiepe ára upé ocenõĩ muçapira miaçúa.
feis. Um dia em chamou os tres vassallos

onhehẽ aitá çupé:
disse-lhes:

—Pecõĩ peuatá; ceremirecó inti okéri putári
—Ide passear; minha mulher não dormir quer

çé irúmo.
eu com.

Miaçúa oço-ãna. Aramé ahé ocenõĩ
Os vassallos foram-se. Então elle chamou

xemirecó okéri arãma ahé irúmo.
sua mulher dormir para elle com.

Xemirecó oçuxára: — Inti raĩ pitúna.
Sua mulher respondeu: — Ainda não é noite.

— Intimahã pitúna; ára ãnhũ.
— Não ha noite; dia ha somente.

— Ce rúba orekô pitúna. Reķeri putári ramé
— Meu pai tem noite. Dormir queres se

ce irúmo remundú piãmo ahé, paraná rupi.
eu com tú mandes buscar ella, rio pelo.

Ahé ocenõĩ muçapira miacúia; xemirecô
Elle chamou os tres vassallos; sua mulher

omundú aitá i rúba óca píri, oçô opiãmo
mandou-os de seu pai casa á, irém buscar

arãma iepé tucumã (*) rainha. Aitá ocika ramé
para, um de tucumã caroço. Elles chegaram quando

Boia-Uaçú óca upé, quahá omehẽ aitá çupé
da Cobra Grande casa em, esta deu lhes

oiepé tucumã rainha, oiucikináu reté,
um de tucumã caroço, fechado perfeitamente,

onhehẽ: — Kuçukúĩ ãna; reraçô; tenhẽ, curí pe
e disse: — Aquí está; levai; eia, não o

pirári! Pepirári ramé pecanhẽma curí.
abrais! Abrirdes se o, vos perdereis.

(*) O *tucumã* é uma linda palmeira espinhosa que cresce nos vales do Amazonas e Prata. Seu côco, de um vermelho côr de laranja brilhantissimo, serve de alimento aos selvagens, que com a sua pôlpa preparam um succulento mingão, de sabor agradável, mas indigesto.

Miaçúa oçô ãna, ocenõ teapú tucumã
Os vassallos foram-se, ouviram barulho de tucumã

rainha pupé: ten, ten, ten; ten, ten, ten.
do carço dentro: ten, ten, ten; ten, ten, ten.

Tucúra itá reapú, iúi itá irúmo,
Dos grilos era o barulho, e dos sapinhos com elles,

onhengári uahá pitúna ramé.
cantam os quaes noite durante.

Miaçúa oikô ramé ãna apecatú oiepé
Vassallos estavam quando já longe um

çuíuára onhehê i irumoára itá çupé:
delles disse seus companheiros aos:

— Māhata quahá teapú? Iaçô iamahã?
— O que é este barulho? Vamos vêr?

Iacumãtua onhehê:
O piloto disse:

— Intimahã; curumzê tahá iacanhãma curi.
— Não; do contrario nos perderemos.

Peapucú, iaçô ãna.
Remai, vamos embora.

Aitá oçô ãna.
Elles se foram.

Aitá ocenõ oikô teapú; inti oquáu
Elles ouvindo estavam o barulho; não sabiam

mahā nhahā teapú uahá.
o que era aquelle barulho que.

Aitá oikó apecatú reté āna ramé.
Elles estavam longe muitissimo ja quando

aitá oiúmuatiri igára pitéra pé opirári arāma
elles ajuntaram-se da canõa meio em abrir para

tucumã rainha, omahã arāma mahã oikó.
do tucumã o caroço, vêr para o que estava

1 pupé.
delle dentro.

Oicpé omãdica tatá; aitá omuiuticú iraité.
Um acendeu fogo; elles derreteram o breu

ocikináu oikó uahá tucumã rainha okéna.
fechando estava que de tucumã do caroço a porta.

Aitá opirári ramé, curutêuára pitúna
Elles abriram quando, repentinamente noite -

uaçú āna!
densa já!

Aramé iacumãgua onhehê: —Iacanhimo!...
Então o piloto disse: —Nos perdemos!...

Cunhã-mucû, çoca upé, oquáu āna iané.
A. moça, sua casa em, sabe já que nós

iapirári quahá tucumã rainha.
abrimos este de tucumã caroço.

Aitá oçõ ãna.
Elles seguiram viagem.

Cunhã-mucú, çóca upé, onhehê i mēna çupé:
A moça, sua casa em, disse seu marido a:

— Aitá opirári pitúna. Cuhẽre iaçõ
— Elles soltaram a noite. Agora vamos

iaçarú coēma.
esperar a manhã.

Aramé opaĩ mahã, oçãin oikó uahá
Então todas as cousas espalhadas estavam que

cahá rupi, oceréo çõõ arāma,
bosque pelo metamorphosearam-se animaes em,
uĩrá arāma.
passaros em.

Opãĩ mahã oçãin oikó paraná rupi,
Todos as cousas, espalhadas estavam rio pelo,

oieréo ipéca arāma, pirá arāma;
metamorphosearam-se patos em, peixes em;

uruçakãnga oieréo iáuaraetẽ arāma.
o paneiro virou-se onça em.

Pirakaçara oieréo, i zãra irúmo, ipéca
O pescador virou-se, sua canõa com, pato

arāma; i akãnga ipéca-akãnga arāma; i
em. sua cabeça de pato cabeça em. seu

apucutãua oierêo ipêca tetimã arãma; igãra
remo virou de pato pernas em: a canôa

ipêca cetê arãma.
do pato corpo em.

Boia-Uaçú menbira omahã ramé Iacitatã.
Da Cobra Grande a filha vio quando a estrella

uaçú, onhehê i ména çupê.
Venus, disse seu marido á:

— Coêma oúri oikó; xa çó xa mu'zn ára pitúna
— Manhã vindo está; eu vou dividir dia noite.

çui.
da.

Aramé ahé omamãna inimũ, onhehê:
Então ella enrolou fio, e disse:

— Inde cujubi (*) curi, onhehengári arãma coêma
— Tu cujubim seras, cantar para manhã

oúri ramé curi.
vier quando.

Quai omunhã cujubim, omulinga i akãnga
Assim fez o cujubim, branquejou delle a cabeça

tauátínga irúmo, omupirãnga cetimã urucú
tabatinga com, avermelhou suas pernas urucu

(*) Uma especie de jacú, de cabeça branca, pernas vermelhas, que canta de madrugada, conhecido na sciencia sob o nome de: *perelope cumanensis*.

irúmo, onhehē ixupé: — Renheengári curi, opa?
com, disse elle a: — Cantará para

ára opé, coëma ouíri ramé.
todo sempre, manhã vier quando.

Ariré ahé omamãna inimū, onhehē:
Depois ella enrolou fio, disse:

— Indé inanbū curi. (*)
— Tu inanbū serás.

Opicica tanimúca ombúri cecé, onhehē ixupé:
Tomou cinza pôz sobre elle, disse a elle:

— Ine inambū curi, onhehengári arāma caarúca
— Tu inambū serás, cantar para tarde

ramé, pitúna ramé, piçaié ramé, pitúna
em de noite em, meia-noite em, noite.

pucú ramé, coëma piranga ramé.
alta em, madrugada em. (*)

Aá cui uiraitá onhehengári ára .
De então para cá os passaros cantaram tempos

(*) *Pezus Niambú* (Spix), uma especie de perdiz dos bosques do Brazil, que canta a horas certas da noite.

(*) Dissemos na pag. 78 a que horas correspondem, cada um destes nomes.

catú upê, coêma oúri ramé, omuróri arāma
 propios em, manhã vem quando, alegrar para
 ára.
 o dia.

Muçapira miaçua ocika ramé curumĩ-uaçú
 Tres vassallos chegaram quando o moço "

onhehê aitá çupê:
 disse elles a:

— Penhê inti peçupí uāna! Penhê pepirári
 — Vós não fostes fleis! Vós soltastes

pitúna! Penhê pemunhã uāna opãĩ mahã
 a nóite! Vós fizestes todas as cousas

ocãĩma; aarecé peiereo macacai arāma
 perderem-se. por isso virareis macaquinhos em

opãĩ ára opê; reualã mĩrã rakãnga
 para todo sempre: andareis das arvores galhos

rupí eatire.
 sobre atrepados.

*Traducção portugueza da lenda
antecedente. (*)*

No principio não havia noite — dia sómente havia em todo tempo. A noite estava adormecida no fundo das aguas. Não havia animaes; todas as cousas fallavam.

A filha da Cobra Grande, contam, casara-se com um moço

Este moço tinha tres famulos fieis. Um dia elle chamou os tres famulos e lhes disse : — ide passear por que minha mulher não quer dormir comigo.

Os famulos foram-se, e então elle chamou sua mulher para dormir com elle. A filha da Cobra Grande respondeu-lhe :

— Ainda não é noite.

O moço disse-lhe:— Não ha noite : somente ha dia.

A moça fallou : — Meu pai tem noite. Se queres dormir comigo manda busca-la lá, pelo grande rio.

O moço chamou os tres famulos ; a moça mandou-os a casa de seu pai para trazerem um caroço de tucumã.

Os famulos foram, chegaram em casa da Cobra Grande, esta lhes entregou um caroço de tucumã muito bem fechado, e disse-lhes: — Aqui está; levai-o.

(*) Não é minha intenção dar em geral outra traducção além da litteral que já ficou atraz, porque o principal objecto deste livro é o estudo da lingua e não o das lendas. Comtudo, n'uma ou n'outra em que as transposições forem muito numerosas eu seguirei a traducção litteral dé uma traducção portugueza, como faço aqui.

Eia! não o abraes, senão todas as cousas se perderão.

Os famulos foram-se, e estavam ouvindo barulho dentro do coco de tucuman, assim: tem, ten, ten... xi... (*) era o barulho dos grillos e dos sapinhos que cantam de noite.

Quando já estavam longe, um dos famulos disse a seus companheiros: — Vamos ver que barulho será este?

O piloto disse: — Não; do contrario nos perderemos. Vamos embora, eia, rema!

Elles foram-se e continuaram a ouvir aquelle barulho dentro do coco de tucumã, e não sabiam que barulho era.

Quando já estavam muito longe, ajuntaram-se no meio da canoã, acenderam fogo, derreteram o breu que fechava o cocô e o abriram. De repente tudo escureceu.

O piloto então disse: — Nós estamos perdidos; e a moça, em sua casa, já sabe que nós abrimos o coco de tucuman! Elles seguiram viagem.

A moça, em sua casa, disse então a seu marido: — Elles soltaram a noite; vamos esperar a manhã.

Então todas as cousas que estavam espalhadas pelo bosque se transformaram em animaes e em passaros.

As cousas que estavam espalhadas pelo rio se trans-

(*) Quando os selvagens narram esta parte imitam o zumbido dos insectos que cantam á noite.

formararam em patos, e em peixes. Do paneiro gerou-se a onça ; o pescador e sua canôa se transformarão em pato ; de sua cabeça nascerão a cabeça e bico do pato ; da canôa o corpo do pato ; dos remos as pernas do pato.

A filha da Cobra Grande, quando vio a estrella d'alva, disse a seu marido :

— A madrugada vem rompendo. Vou dividir o dia da noite.

Então ella enrolou um fio, e disse-lhe: — Tú serás kujubin. Assim ella fez o kujubim ; pintou a cabeça do kujubin de branco, com tabatinga ; pintou-lhe as pernas de vermelho com urucú, e então disse-lhe : — Cantarás para todo sempre quando a manhã vier raiando.

Ella enrolou o fio, sacudio cinza em riba delle, e disse : tú seras inambú, para cantar nos diversos tempos da noite, e de madrugada.

De então para cá todos os passaros cantaram em seus tempos, e de madrugada para alegrar o principio do dia.

Quando os tres famulos chegaram o moço disse-lhes: — Não fostes fiéis — abriram o caroço de tucumã, saltaram a noite e todas as cousas se perderam, e vos tambem que vos metamorphoseastes em macacos, andareis para todo sempre pelos galhos dos páos.

(A bocca preta, e a risca amarella que elles têm no braço dizem que é ainda o signal do breu que fechava o caroço de tucumã que escorreu sobre elles quando o derreteram.)

AS LENDAS DO JABUTI

II

JAUTI	TAPIIRA	CAHAIUÁRA
<i>Jabuti</i>	<i>e anta</i>	<i>do mato</i>

ARGUMENTO. — Neste primeiro episodio, a anta, abusando do direito da força, pretende expellir o jabuti de debaixo do taperabaseiro, onde este colhia o seu sustento; e como elle se oppuzesse á isso, allegando que a fruteira era sua, a anta o piza e o enterra no barro, onde elle permanece até que, com as outras chuvas que amollecera a terra, elle póde sahir, e, seguindo pelo rasto no encalço da anta, vingou-se della matando-a.

Parece que a maxima que o primitivo bardo indigena quiz implantar na intelligencia de seus compatriotas selvagens foi esta: a força do direito vale mais do que o direito da força.

Apezar da extrema simplicidade com que a lenda é redigida, revela tal conhecimento de circumstancias peculiares aos individuos que nella tomam parte, que seria muito difficil a qualquer pessoa, que não o indigena, o compôl-a. E' assim, por exemplo: a fruta do taperebá é sustento favorito de antas e jabutis; amadurece no principio da secca; de modo que, se o jabuti foi atolado no barro quando

colhia essas frutas, e se só sahio com as futuras chuvas, segue-se que foi atolado em Maio, mais ou menos, e que só sahio em Novembro; é justamente durante esses mezes que os jabutis hibernam. Quando elle encontra a anta, é em um braço do rio grande — paraná mirim —; todos os caçadores sabem que este animal prefere na verdade os canaes estreitos para residir em suas margens. Estas e outras circumstancias, narradas com tanta precisão, que era possível fixar épocas para cada um dos pequenos factos a que a narração allude, indicam a produccão de uma intelligencia simples, é verdade, mas perfeitamente informada e conhecedora do scenario em que se passa o pequeno episodio ahí descripto.

Iautí mira catú, intimāhā mira puxi. Oikó
Jabuti gente é boa, não gente é má. Estava

itaperejúá urpe, oçanhāna i temiú. Tapiira
do taperebá em baixo, ajuntando sua comida. Anta

cahaiúára oc̄ka ápe, onhehē ixupé:— Retirica
do mato chegou ahí,, disse a elle:— Retire-se,

iáuti, retirica kí (iké) xii. Iautí oçaxára
jabuti, retire-se aqui de. Jabuti respondeu

ixupé:—Ixé ki xii (quí) inti xa tirica māhá
a ella:—Eu aqui de não me retiro que

recê xa ikó ce iuá ãua
 por (porque) eu estiou de minna de fruta árvore

uirpe. * — Retirica, iauti, curumú xa pirú
 embaixo. » — Retira-te, jabuti, senão eu pizo

indê. * — Repirú!... re mahê arāma, inê nhũ será
 você. » — Piza!... tu veres para, se tu só és

apgåua! * Tapiira, iurúpari, opirú iauti teté.
 macho! » Anta, jurupari, (*) pizou jabuti coitado.

Tapiira oçó āna. Iauti quai onhehê: —
 Anta se foi embora. Jabuti assim disse: —

Tenupá, iurupari; amāna ára ramé
 Deixa estar, jurupari; da chuva o tempo quando

curi xa cemo, xa çó ne racaquera mamé catú
 fôr eu saio, eu vou em teu enalço onde até

xa uácemo ndê; xa mehê curi indê arāma
 eu encontrar você; eu darei você á

reijútima recuiara, ixê. * Amāna ára
 de me enterrares o troço, eu. » Da chuva o tempo

ocika āna iauti ocemo arāma. Iauti ocemo oçó
 chegou o jabuti tirar para. Jabuti sabio foi

āna iurupari uaçú racaquera. Oiúúanti
 embora do jurupari grande atrás. Encontrou-se

(*) *Jurupari* é o espirito que entre os selvagens corresponde mais ou menos ao nosso demonio judaico, sem ser tão perverso como este.

tapiira p̄póra irúmo. Iáuti opuranú ixupé:—
da anta rasto com. Jabuti perguntou a elle: —

Mūiri ára āna ne iára oxári indê? Pipóra
Quanto tempo já teu senhor deixou você? Orasto

oçuaxára: — Cuxiima āna ce oxári. Iáuti ocemo
respondeu: — Ha muito já me deixou. Jabuti sahio

a xii iepé iac̄i riri (riré), oiúiuanti amū
alli de uma lua (um mez) depois, encontrou-se outro

p̄póra irúmo. Iáuti opuraunú: — Apécátú rain será
rasto com. Jabuti perguntou: — Longe ainda

ne iára oikó? Pipóra oçuaxára: — Reuatá
teu senhor está? O rasto respondeu: — Tu andares

ramé moçó? ára reçuantí (reiuíuanti) curi ahé
quando dous dias te encontrarás elle

irúmo. Iáuti onhehē ixupé: — Ce querāna(*) xa
com. Jabuti fallou elle á: — Estou aborrecido eu

(*) Quera āna, cuera āna — *aborrecido já*. A forma desta palavra, que entra na composição de muitas, é identica no tupi da costa e no guarani antigo; faz tambem — *era* — ou — *guera* — segundo a euphonia o exige. E ella que entra na composição das palavras acānguera, tiguera, çoçuera, manicuera etc.

A forma do adjectivo em guarani antigo é: *cueraí*; Montoya, Thesouro fl. 104 diz: *compuesto de — cuera — preterito, e — ai — esparcir: enfado; Xe cueraí estoy enfadado.*

cicári; ahé ipó oçó retêãna. • Pipóra
de procurar; ella pôde ser foi de uma vez. » Rasto

opuranú: — Māhá reçê tahá quité reçicári
perguntou: — Por que razão que agora tu procuras

retê ahé? • Iáuti oçuaxára: — Intimahā mahā
tanto ella? » Jabuti respondeu: — Nem uma cousa

arāma; Xa purunguetá putári ahé irúmo. •
para (para nada). Eu conversar quero ella com. »

Pipóra onhehê: — Aramé reçó uāna paraná mirĩ
Rasto fallou: — Então tú vás rio pequeno

ketê; aape curi reuacêmo ce rúba turuçú. • Iáuti
ao; lá acharás meu pai grande. » Jabuti

quai onhehê: — Aramé xa çô raĩ. Oçika
assim fallou: — Então eu vou ainda. Elle chega.

paraná mirĩ pupé; quai opuranú: — Paraná,
rio pequeno no; assim perguntou: — Rio,

māhápa ne iára? • Paraná oçuaxára: —
que é do teu senhor? » Rio respondeu: —

Tauquáu. • (Inti quau). Iáuti onhehê paraná çupé:
Não sei. » (*) Jabuti fallou rio ao:

(*) Quando se faz ao selvagem uma pergunta indiscreta, e que elle quer exprimir a sua má impressão responde: *tauquáu*, em vez de responderem *intí xi quáu*.

—Māhá *reçé* tahá iaué catú *renhehē* ixé?
 Por que razão que assim bem tu fallas a mim?»

(arāma?) • Paraná *oçuaxára*: —Xa *nhehē* iné arāma
 Rio respondeu: —Eu fallo você á

nhabā iaué catú *māhareçé* xa quáu āna *mahā*
 isto assim bem por que eu soube o que

çé rúba *omunhā* iné arāma. • Iáuti *onhehē*: —
 meu pai fez você á. • Jabuti fallou: —

Tenupá *oikó*; *ixé* curi xa uácemo ahé. Aramé
 Deixe estar; eu hei de achar elle. Então

cuñre, paraná, xa *çó* ne çuí; *remahē* ramé
 agora, rio, me vou você de; avistares quando

curi *ixé* ne páia *reáuera* irúmo uāna. •
 eu de teu pai cadaver com estarei.»

Paraná *onhehē*: —Ten *rejáúkí* *çé* rúba irúmo!
 Rio respondeu: —Não bulas meu pai com!

tenupá okéri. • Iáuti *onhehē*: —*Cuñre* çupí *çé*
 deixa elle dormir. • Jabuti fallou: —Agora certo me

ruri catú; paraná xa *çó* raí. • Paraná
 alegre bem; rio me vou ainda. • Rio

oçuaxára: —Ah, iáuti, iné ipô *rejiúútíma*
 respondeu: —Ah, jabuti, você pode ser te enterrares

putári *mocōi* uê! • Iáuti *onhehē*: —Intimahā
 queres segunda vez! • Jabuti fallou: — Não

xa ikó ára uirpe itá arānia; cuh̄re xa çó
estou mundo no pedra para; agora eu vou

xamahē kirimáua p̄re uahá çe çuí; eré, paraná,
vêr se valente mais que eu do; adeus, rio,

xa çó raž. • Iáuti oçó uāna; paraná
me vou ainda.» Jabuti foi-se embora; do rio

miri remeçua rupi uacēmo tapiira. Iáuti
pequeno margem sobre encontrou a anta. Jabuti

onhehē quahá iaué: —Xa uacēmo nde ò intimahã?
fallou a esta assim:—Eu encontrei você ou não?

Cuh̄re remahē enri çe irúmo. Ixé pahá
Agora tu verás eu com (comigo). Eu, dizem,

apgáua! • Opúri renoné • tapiira çapiá opé.
sou macho!» Pulou adiante da anta escrotos nos.

Quai onhehē:—Tatá, pahá, oçapi opaž rupi! •
Então fallou: —Fogo, dizem, queima tudo sobre!» (*)

Iáuti opúri kirimáuaçáua irúmo tapiira rapiá
O jabuti pulou valentia com da anta escrotos

recé. Tapiira iacānhēmo, opáka. Tapiira quai
sobre. A anta assustou-se, acordou. Anta assim

onhehē: —Tupāna recé calú, iáuti, rexári çe
fallou: —Tupān pelo bom, jabuti, deixa meu

(*) Em vez desta phrase popular: *que leve tudo o diabo*, os indigenas dizem: • *o fogo devora tudo*. •

rapiá.» Iáuti oçuaxára: Ixé intimahã xa xári
escroto.» Jabuti respondeu: Eu não deixo

mãhá reçé xa mahé putári ne kirimáuaçáua.»
que por eu vêr quero tua valentia.»

Tapiira onhehê: — Aramé a ikó xa çó.» Tapiira
Anta fallou: — Então estou me indo.» Anta

opuãma, unhãna paraná mirî rupi; moco?
levantou-se, correu rio pequeno sobre; dous

ára pauacápe tapiira omanzã-ãna; Iáuti quai
dias no fim, anta morreu. Jabuti então

onhehê: — Xa iucá ndê, o intimahã? Cuhÿre
fallou: — Eu matei você ou não? Agora

xa çó xa cicári ce anãma itá ou
eu vou procurar meus parentes comerem

arãma ndê.
para você.

III

IAUTI IAURAETE

O jabuti e a onça

Neste 2º episodio parece que a maxima ensinada é a seguinte:—Quando o poderoso faz partilha com o pequeno este é quasi sempre o prejudicado. Ao leitor não escapará a semelhança que há entre esta e a fabula grega da partilha do leão com seus companheiros de caça.

Iáuti oçacêma :—Ce anāma itá! Ce anāma itá.
Jabuti gritou :— Meus parentes ! Meus parentes,

iúre !
venhão !

Iauáretê ocenô, oçô a ketê, opuranú : .—Mānháta
A onça ouviu, foi lá para, perguntou:—O que

reçacêma reikó, Iauti ?
tu gritando estás, jabuti ?

Iauti ocuaxára :—Xa cenōin xa ikó ce
O jabuti respondeu:—Eu chamando eu estou meus

anāma itā ou arāma cereimiára uaçú .
parentes comerem para minha caça grande

tapiira. »
a anta. »

Iauaretê onhehê:—Reputári xa mu: tapiira
A onça disse: —Tu queres que eu parta a anta

inde arãma? »
voce para ?

Iauti onhehê:—Xa putári: remunúca iépe
Jabuti disse: —Eu quero: tu separe uma

cuaxára ine arãma; amũ, ixé arãma.
banda ti para; outra mim para.

Iauaretê onhehê:—Aramé reço reitúca iepcã.
A onça disse: —Então vá tirar lenha.

Iauti oçõ pucuçãua, iáuaretê oçupiri
O jabuti foi em quanto que, a onça carregou

iximiára, oiãuãu.
delle a caça, e fugio.

Iauti oçka ramé uacema nhunto. ãna
O jabuti chegou quando encontrou apenas

tipuli, oiákãu iauaretê irúmo, onhehê: —
fezes, ralhou onça com, disse: —

Tenupã! amuára xa iúinãti curi
Deixa estar! algum dia eu me encontrarei

ne irúmo. »
voçe com ; »

IV

JAUTI CUAÇU
Jabuti e Veado

Deve saltar aqui alguma cousa, porque, tendo a onça carregado a anta na lenda anterior, aqui neste episodio vê-se que o Jabuti já a tinha rehavido.

O mytho é em resumo o seguinte: tendo o veado apostado uma carreira com o jabuti, este espalhou ao longo do caminho outros jabutis, e elle mesmo se foi collocar na raia, de modo que, quando corrião e o veado chamava pelo jabuti, sempre um dos jabutis, postados no caminho, respondia adiante.

A maxima desenvolvida neste episodio é a seguinte: a astucia e a intelligencia valem mais que a força; ensinar esta maxima por meio de um episodio em que o jabuti, o mais vagaroso dos animaes, vence o veado na carreira, não será muito christão, mas devia gravar indelevelmente essa verdade na intelligencia do selvagem.

Iauti miri ocoãna ocicári i anãma
Jabuti pequeno foi procurar seus parentes,

itã (eta), oiúúanti cuaçu irúmo. Cuaçu
encontrou-se veado com. O veado

opurani ixupé : — Mahá keté tahá reço ?
perguntou a elle : — Onde para que tu vas?

Iautí oçuaxára : —Xa cõ xa cenõ cõ
 Jabuti respondeu: —Eu vou eu chamar meus

anāma itá (eta) oúri ocicári arāma (omahên
 parentes virem procurar para

ce remiára uacú, tapiíra. Çuaçú quai
 minha caçada grande, a anta. O veado assim

onhehê : — Aramé reitucá tapiíra?! Cõi
 fallou : — Então voce matou anta?! Va

recenõz ne mira itá (eta); ixê xa pitá
 chamê tu gente toda: quanto a mim, eu fico

ikê xa mahê putári a itá (ae eta) recc. - Iautí
 aqui eu olhar quero elles sobre. Jabuti

quai onhehê : — Aramé intiāna xa çõ :
 assim fallou : — Então eu não mais vou ;

qui xii tenhên xa iuri xa çarú arāma
 daqui mesmo eu volto eu esperar

iúca tapiíra, xa iúca arāma i cãuera
 que apodreça a anta, eu tirar para seu osso

cehememê arāma ; erê, çuaçú, xa çõ
 minha gaita para ; Esta bom, veado, eu vou

raí. Çuaçú quai onhehê : —Re iucá tapiíra
 já. Veado assim fallou : —Tu mataste anta

cuhire xa çaçõ putári xa nhāna ne
 agora eu experimentar quero eu correr voçe

irúmo. Iaúti oçuaxára : — Aramé reçarú
com. Jabuti respondeu : — Então você espere

ixê ikê: xa ço xa mahê maarupí xá
a mim aqui: eu vou ver por onde eu

nhāna curí. Çuaçú onhehê : — Kenhāna
correr heide. Veado fallou : — Tu correres

ramé amú çuaxára rupi, xa çapucái ramé
quando outro lado por, eu gritar quando,

reçuaxára. Iauti onhhê : — Xa çó rain.
tu respondas. Jabuti fallou : — Me vou ainda.

Çuaçú onhenhê ixupé : — Ten curí reikó
O veado fallou a elle : — Agora vá

puçú...(*) Xa mahê putári ne kirimauacáua.
demorar-se... Eu ver quero tua valentia»

Iautí quai onhenhê : — Reçarú xinga
Jabuti assim fallou : — Espere um pouco

ranhên, (rain) tenupá xa cika çuáindá
aindá, deixa-me chegar outrabanda

pe. Ahé ocika aápe, ocenõin ipāua i
na. Elle chegou alli, chamou todos seus

(*) Ten curí reikó puçú : litter : *Eia ! te fiques comprido, isto é : não sejas vagaroso, não te demores. A lingua é cheia de methasorus como essa.*

anāma. Ahé omuapire ipáua paraná mirim
 parentes. Elle emendou todos do rio pequeno

remiua rupí, ocuaxára arāma çuaçú aquaizma
 margem pela, responder para veado tolo

çupé; aramé quai onhehē :— Çuaçú, reiú
 ao; então assim fallou : — Veado, você

mungaturú āna será? Çuaçú açuaxára : — Ixé
 prompto já está? Veado respondeu: — Eu

xá ikó āna. Iauti opuranú : — Auá tahā
 eu prompto já. Jabuti perguntou: — Quem que

onhāna tenoné?
 corre adiante?

Çuaçú opucá, * onhehē:—Reçô tenoné, iauti -
 O veado rio-se, e disse: —Tu vás adiante, jabuti

tete. •
 miseravel. >

Iauti inti unhāna; oganāni çuaçú, oçô
 O jabuti não correu; enganou ao veado, e foi

opitá ipauaçape.
 ficar no fim.

Çuaçú oikuente oruiari reçé ce timān
 O veado estava tranquillo fiar-se por suas pernas

reçé.

em. (O veado estava tranquillo por fiar-se em suas
 pernas.)

Iáuti anāma oçacéma cuaçú recé. Cuaçú
Do jabuti o parente gritou veado pelo. O veado

oçuxára çacaguéra keté. Quai cuaçú onhehê:
respondeu atraz para. Assim o veado fallou:

— Aiqué xa çó, iúrará tahapóra!

— Eis-me que vou, tartaruga do mato!

Cuaçú unhāna, unhāna, unhāna, ariré oçacéma:
O veado correu, correu, correu, depois gritou:

— Iáuti! • Iáuti anāma oçuxára tenoné

— Jabuti! » Do jabuti o parente respondeu adiante

tenhê. Cuaçú onhehê:—Aiqué xa çó apgáua.
sempre. O veado disse: —Eis-me que vou, ó macho.

Cuaçú unhāna, unhāna, unhāna, oçapucái: —
O veado correu, correu, correu, e gritou: —

Iáuti! • Iáuti tenoné tenhê oçuxára.

Jabuti! » O jabuti adiante sempre respondeu.

Cuaçú onhehê: — Xa ú raín í. •

O veado disse: — Eu vou beber ainda agua »

Aápe tenhê cuaçú okiriri.

Ahi mesmo o veado calou-se.

Iáuti oçaçéma, oçacéma, oçaçéma... Intí auá

O jabuti gritou, gritou, gritou... Ninguem

oçuxára ahé. Aramé onhehê:—Nhahā apgáua
respondeu a elle. Então disse: —Aquelle macho

ipó omanón āna: tenupá rain xa çó xa
póde ser que morreu já; deixa ainda que eu vá eu

mahā ahé.
vêr a elle.

Iáuti onhehe quai irumoára itá arāma: —
O jabuti disse assim seus companheiros para: —

Xa çó meué rupi xa mahā ahé.
Eu vou devagarinho vê-lo.

Iáuti océma ramé paraná remiêpe, onhehê
O jabuti sahio quando do rio na margem, disse

quaié: Tirain (ĩntí rain) cereái.
assim: Nem se quer eu suei. (Quando o
jabuti sahio na margem do rio disse: nem se quer eu
suei.)

Aramé ocenōin çuaçú reçé: — Çuaçú! Intimahā
Então chamou veado pelo: — Veadol! Nem nada o

çuaçú oçuaxára ahé.
veado respondeu-lhe.

Iáuti irúmoára omahā ramé çuaçú
Do jabuti os companheiros olharam quando veado

reçé, onhehê āna: — Çupí-tenhê omanū-āna.
sobre, disseram: — Em verdade morto já está. »

Iáuti onhehê: — Iaçó iaiúca i cāuêra.
Jabuti disse: — Vamos nós tirar seu osso.

Amuitá opuranú: —Marāma tahá reputári?
Os outros perguntaram:—Para que é que tú queres?

Iáuti oçuaxára: Xa peiú arāma i pupé
Jabuti respondeu: Eu assoprar para elle em

opaĩ ára opé.
todo tempo em.

Cuhre xa çó āna pé çuí te curi-
Agora me vou embora aqui de até

amuára opé.
algum dia em.

V

· IAUTI OIUUANTI MACACAITÁ IRUMO
O jabuti encontra-se macacos com

Talvez falte tambem alguma cousa neste episodio, porque se não comprehende bêm qual a razão deste encontro do jabuti com os macacos.

· Iáuti miri ouatá, ouatá, ouatá mocó: ára
 Jabuti sinho andou, andou, andou de dois dias

pucuáua, oiuiúanti macáca irúmo, oikó uahá
 o espaço, encontrou-se macacos com, estavam que

juá juá reçé, onhehê macaca çupé:—Macáca,
 de fructa arvore sobre e disse macaco ao: — Macaco,

reomburi amú juá xa ú arāma. Macáca
 tu jogues alguma fruta eu comer para. Macaco

oçuaxára:
 respondeu:

—Reiupiri, inti-será apgáua ndé? Iáuti
 —Suba, por ventura não é macho você? Jabuti

onhehê: — Ixé apgáua çupi; inti xa iúpiri
 disse: — Eu sou macho na verdade; não eu subir

putári, çé maraári reçé.
 quero, eu estar cansado por. (Eu não quero subir por

Macáca onhehê: — Manhúm (*) xa
 estar cançado). Macaco disse: — Somente o que eu

munhã quáu indêu xa çó ue piãmo açuí
 fazer posso a você é o eu ir a você buscar d'ahi

ki ketê. Iáuti onhehê: Aramé iúre çé piãmo.
 aqui para. Jabuti disse: Então venha me buscar.

Macáca oiê, puraçó iuaté ketê iáuti; aápe
 Macaco desceu, carregou cima para o jabuti; lá

oxári ahé. Iáuti opita ápe . mocôã ára
 deixou elle. O jabuti permaneceu ahi dous dias

rirê, inti quáu oiê reçé.
 depois, não poder descer por. (Por não poder descer.)

(*) Manhúm—é uma contracção de—mahã anhũ—
aquillo somente.

VI

IAUŨTI IUIRI

Jabuti e de novo

IAUARAETÉ

a onça

Posto em cima de arvore, de onde jabutis não podem descer, e apparecendo allí a onça com fome, a situação do jabuti era critica. A onça diz-lhe que desça; elle comprehendeu que se recusasse a onça subia e o agarrava lá; por isso pediu á onça para apural-o com a boca o que esta fez de boa vontade pois era o meio prompto de comêr o jabuti em vez de saltar-lhe na boca, este saltou-lhe no focinho, e assim matou-a. Um jabuti grande pôde pezar até quatro kilos, e cahindo do galho de uma arvore, digamos d: cinco metros de altura, podia sem duvida matar a onça.

Neste episodio, como em outros, o pensamento parece ser este: a intelligencia unida á ousadia vencem situações que parecem desesperadas.

Iauaraeté	oiuquáu	árúpi.	Iauaraeté	omahã
A onça	appareceu	por allí.	A onça	olhou

guaté	keté	xipiã	iãuti	teté,	onbehé	quaiç: —
cima	para	vio o	jabuti	coitado,	disse	assim: —

O' iãuti,	mahã	rupi	reiupiri?	Iãuti	oçuaxára:
O' jabuti,	por onde	tu	subiste?	Jabuti	respondeu.

— I iuá iua rupí. • Iauarete iumaciçáua
 — Esta de fruta arvore por. » A onça fome

irúmo, onhehé:— Reoiçãna! Iáuti quai onhehé:
 com, replicou:— Desça! O jabuti assim fallou:

Reçuantí ixé aápe; repirári ne iúrú, inti arãma xa
 Apare me lá; abra a tua boca, não para que eu

ári iúipe. • Iáuti opúrianã, otucá
 caia chão no. » O jabuti pulou, foi de encontro da

iauaarete tim; omanũ iurupari. Iáuti
 onça ao focinho; morreu a diaba. O jabuti

oçarú nhum iúca riré ãna, oiuúca ãna
 esperou até apodrecer depois de, e tirou

i memi. Aramé iáuti oço anã, opeiú i
 sua franta. Então o jabuti foi-se tocava sua

memi quaié onheengári:—Iauraete;cãuêra cereme
 frautã, assim cantava: —Da onça o osso e a minha

mi' — ih! — ih? •
 frauta — ih! — ih? » (*)

(*) Tirar o osso da canella do inimigo para com elle fazer uma frauta, era entre os selvagens um dever de todo guerreiro leal e valente. Aquelles que quizerem ver o que erão essas frautas ou *memins* encontrarão numerosas no Museu Nacional, feitas de canella de onça e julgo que tambem de canellas humanas. Comprehen-
 de-se. a vista disso, o prazer e orgulho com que o jabuti locaria em um memin feito de canella de onça, pois equivalia isso a celebrar sua victoria sobre um animal muito mais forte do que elle.

VII

IAUTI AMU IAUARAETE

O jabuti e outra onça

O pensamento desta lenda é o mesmo da antecedente. Não escapará ao leitor a fnura com que o jabuti altera a canção, que injuriava a onça, até que deparou um buraco junto ao qual a podia cantar impunemente.

Não estará ahí contido o pensamento seguinte: — quando quizerdes injuriar teu inimigo, vé primeiro se estás em situação em que elle te não possa fazer mal?

Amú iauaraeté oiapiçaca, oúri iáuti
 Outra onça ouvio e veio jabuti

piri, opuranú ixupé:
 ao, perguntou a elle:

— Mähí catú tahá repeiú ne mím mím!
 — Como bem que tocas tua fruta!

Iáuti oçuaçára: —Xa peiú cerememím
 O jubuti respondeu: —Eu toco minha fruta

quaie: • Quaçú cäuera cerememím
 assim: • Do veado o osso e minha fruta,

ih! ih! — Iauaraeté onhehe: Inti
 ih! ih! — A onça disse: A modo

nungára quaiê xa cenô repeiú. » Iáuti
que não foi assim que eu ouvi você tocar. » O jabuti

oçuaxára: — Retirica mi ketê xinga; apecatú
respondeu: — Afasta-te de aqui um pouco; de longe

çui reapiçáka purānga pĩre. » Iáuti ocicári
escutarás bonito mais. » O jabuti procurou

quára opitá i okéna upé, opejú i
um buraco pôz-se sua porta na, e tocou sua

memim: — Iauaretê cāuêra çerememim y! y!
frauta: — Da onça o osso é minha frauta ih! ih!

Iuaretê ocenô ramé, ũiāna opicçka arāma ahé;
A onça ouviu quando correu agarrar para elle;

Iáuti ouimunéo iuiquára rupi. Iuaretê
O jabuti mettu-se do chão buraco pelo. A onça

omunéo i pô, opicçka nhúm çe
metteu della a mão, agarrou apenas delle, :

timan reçé. Iáuti opucá onhehê:
perna sobre. O jabuti deu uma risada e disse:

— Maité opicçka çe retimān opicçka
— Pensou que agarrou minha perna e agarrou

nhúm mirá rapú! Iuaretê quaiê onhehê:
apenas de páo raiz! A onça assim disse:

Tenupá oikô. »
Deixa estar. »

Oxári	iáuti	reliman.	Iáuti	opucá
Largou	do jabuti	a perna.	O jabuti	rio-se

muçõĩ uê, onhehẽ : — Ce retimã
segunda vez e disse : — Minha perna era

tenhẽ, icpé.
mesmo, porém.

Iauaretẽ	aquaĩma	uaçũ	oçarũ	até	omanõ.
A onça	tola	grande	esperou	até	morrer.

VIII

IÁUTI MICURA

Jabuti e raposa

O ensino contido nesta lenda é o mesmo da fabula grega — A raposa e o corvo — dando-se até a coincidência de, tanto nella como na fabula de Phedro, ser o lisongeiro personificado pela raposa. «Ninguem deve fazer a outrem aquillo que elle pede depois de lisongear, porque expõe-se a ser lo-grado.» A maxima é assim desenvolvida: O jabuti recusou-se a emprestar à raposa sua frauta; a raposa pe-dio-lhe então que tocasse; o jabuti tocou cousa muito sem graça, que no entretanto deu motivo à raposa para admirar-se do quanto elle jabuti era formoso tocando o instrumento; o ja-buti, depois dessa lisonjearia, fez o que a principio recusára, isto é: em-prestou a frauta, e a raposa fugio com ella.

A segunda parte da lenda é o des-envolvimento daquella outra maxima, a qual, como já note. atraz, parece que sobre tudo preocupava os mestres selvagens, isto é: a intelligencia tudo vence; o jabuti, com o ser um animal vagarosissimo, consegue no entretanto por uma espirituosa astucia rehver a frauta roubada pela raposa. A segunda parte da lenda é chocante para

nossos hábitos. Aquelles que já leram as comedias de Aristophanes, verão que o indigena ficou muito áquem do poeta grego em materia de liberdade de scena.

Iáuti, ipahá, orekô iepé memi; oiepé ára,
Jabuti dizem que tinha uma fruta; um dia,

opeiú ramé oikô ce memi, mícúra pahá
tocando quando estava sua fruta, a raposa dizem que

ocenū oçó, onhehê iáuti çupé: — Repurú ixé n?
ouvir foi, e disse jabuti ao: — Empresta me tua

memi? — Iáuti oçuxára: — Ixé tio, (inti)
fruta? — O jabuti respondeu: — Eu não,

remuiáuiú arāma çerememi! Mícúra
fazeres fugir para a minha fruta! A raposa

onhehê: — Aramé repeiú, iacend arāma n?
disse: — Então toque, nós ouvirmos para tua

rememi. — Iáuti opeiú ce memi qaiè: *fin, fin,*
fruta. — O jabuti tocou sua fruta assim: *fin, fin.*

fin, fin, culo son, fin. Mícúra onhehê: — Mai
fin, fin, culo son, fin. A raposa disse: — Como

ipurā reté ine n? rememi irúmo, iáuti!
formosissimo é você tua fruta com, jabuti!

Epuri xinga ixé arāma. Iáuti onhehê: —
 empresta um pouco mim a.» O jabuti disse: —

Repic̃ka! Tenhê reraçõ ceremoni: reaçõna
 Tome! Agora não leves minha frauta; se correres,

rainé, xa iapi ne cupépe qualhá iráiti. Mícúra
 eu atiro tua costa na esta cera.» A raposa

opic̃ka, opeiú iáuti remem̃; oçah̃n
 tomou, e tocou do jabuti a frauta, experimentou

opuraçõin, uacema ipurān relé; unhāna āna
 dansar, achou bonito muitissimo; correu

mem̃ irúmo. Iáuti unhāna çak̃quêra: maí
 a frauta cem. O jabuti correu atraz: mas

timahā unhāna: cenápe te pahá oiui
 não correu; lugar no mesmo dizem que volta

juire oikõ; arainé onhehê: — Tenupá,
 voltando estava; então disse: — Deixa estar,

mícúra! curumirinte xa pic̃ka curi inç. —
 raposa! d'aqui a pouco eu apanharei você. —

Iáuti oçõāna çahá rupi, oç̃ka paraná
 O jabuti foi bosque pelo, chegou do rio

remeh̃pe, omunúca mirá omunhā arāma mítá,
 margem a, cortou madeira fazer para ponte

oiaçáu arāma i ári rupi; oç̃ka çuaindá-
 atravessar para cima por; chegou outra margem

pe, oiúpiri, omunúca ira mîra, oiúuca mîrá
na, atrepou, cortou de mel arvore, tirou da pão

ira, oiúiri ãna çakaquêra keté, ocika mîcúra
mel, voltou atraz para, chegou da raposa

rapé pé, oiatica: i akâin (akanga) iú: pe,
caminho no, atincou sua cabeça chãõ no,

opicika mîra ira, omunúri xiquára pé. Cupucú
pegou de pão o mel, ungio D'ahi a

xingente mîcúra ocika aape. omahã nhahã
pouco a raposa chegou alli, e olhou aquella

¿ rece: cãnpica purãin nhahã !
agua sobre; lustrosa e bonita que era aquella agua.

Mîcúra onhehe: Ih... mãhãta tecualha? Arivé
A raposa disse: Ih... o que será isto? Depois

omundêo i dedo, ocerêu onhehe:—Ih... i... i...
enfiou seu dedo, lambou e disse:—Hi... i... i...

ira quahá! Amú mîcúra onhehe: — Mãhã! ira
mel é isto! Outra raposa observou:— Que! mel

nhahã? Anhen! Iãuti riquára nhahã, mai
aquillo? Qual! Do jabuti é aquillo, como

tahá? Amú ocuaxára: — Mãhã iãuti riquára
então? A outra respondeu: — Que de jabuti

quahá! ira quahá, mai tahá? Oiuc? r t?
isso! mel é isso, como então? Sedenta muito

ãna, omundêo ãna i apecô i pupé. Iáuti
estava, introduzio sua lingua nelle. O jabuti

oiuça xi quára; micúra oçacéma: — Rexári
apertou seu . . . a raposa gritou: — Deixa

ce apecô, (apecôn) iáuti! Amú onhehê:
a minha lingua, ójabuti! A outra disse:

— Mäháta xa nhehê inê arāma? Iáuti riquára
— O que eu disse te? De jabuti

nhahã xa nhehê ra pahá ne arāma: inê renhehê:
isso eu disse que era ti á: tu disseste:

— Ira quahá, maí tahá? Iáuti qaiê onhehê: —
— Mel é isto, como então? O jabuti então disse: —

Han! han! mäháta xa nhehê inê arāma? Mäháta
Ham! ham! o que eu disse você á? Cadê que eu

intí xa picika inê? Inê, pahá, oquáu
não te apauhei? Tu, dizem, esperta és

retê, micúra! Mahápa ahé cêrememî? —
muitissimo, raposa! Que é da minha fruta? —

Micúra oquaxára: — Intimahã xa rekô, iáuti.
A raposa respondeu: — Não eu tenho, jabuti.

Iáuti onhehê: — Rerekô, maí tahá? Erúri,
O jabuti disse: — Tu tens, como então? Traze,

erúri, curutê, curumê xa iuça retê.
traze, já, senão eu aperto muitissimo.

Micúra omehê ce memî uána.
A raposa entregou sua fruta já.

IAUTI MÏCURA

O jabuti e a raposa

O jabuti e a raposa apostam para vèr quem resiste mais tempo á fome. Sendo o jabuti um animal que hiberna, pôde supportar a experiéncia por dous annos, e della sahir com vida; outro tanto não aconteceu á raposa, que não tendo a mesma natureza do jabuti morreu em meio da experiéncia.

Parece que a parábola quiz ensinar que: pelo facto de um homem fazer uma cousa, não se segue que todos a possam fazer, e que, antes deprehendê-la, devemos primeiro consultar se a natureza nos dotou com as qualidades necessarias para sua realisação. Este mesmo pensamento é desenvolvido em uma serie de lendas, que adiante publicamos com o titulo de — Casamento da filha da raposa — sendo de notar-se que, tanto nesta, como naquellas, a raposa é a victima. Entre os nossos indigenas, como entre os gregos e romanos, a esperteza da raposa é frequentemente exposta á ridiculo, e figurada como nociva á mesma raposa.

Iauti oiki iutí quára úpê, opëiú ce
 Jabuti entrôu dô chão buraco em, assoprou sua

mẽmĩ. opuraçãin (opuraçãĩ) oikô: ãn, ãn, ãn,
 fruta, dançando estava:

ãn, culo, fom, ãn, ãn, culo, fom, ãn, culo fom, ãn,
 culo, fom, ãn, te tein! te tein! te tein! (.) Mĩçúra
 Raposa

ocika qcenôĩ iãuti: —O iãuti?
 veio chama o jabuti: —O jabuti?

Iãuti oçuaxára: —U! Mĩçúra onhehẽ: —Iaçô
 Jabuti respondeu:—U! A raposa disse: —Vamos

iaçãin ianẽ quĩrĩmauçãua? Iãuti oçuaxára:
 experimentar nossa valentia? Jabuti respondeu:

—Iaçô, mĩçúra; auátã tenonẽ? Mĩçúra onhehẽ:
 —Vamos, raposa: quem vai adiante? Raposa disse:

—Inẽ, iãuti:•
 —Tu, jabuti,»

— Erẽ, Mĩçúra; mĩzĩre acaiú tahá,
 — Está bom, raposa: quantos annos serão,

mĩçúra? » Mĩçúra oçuaxára: — Muçapĩra
 raposa? » A raposa respondeu: — Dous

acaiú. » Aramẽ mĩçúra ocikĩnãu Iãuti iũĩ
 annos. » Entãõ a raposa fechou o jabuti do chãõ

(.) Quando elles narãram a lenda, cantãram, nesta parte, a musica attribuida ao jabuti, que eu nãõ posso reproduzir aqui, nãõ obstante tẽl-a em manuscripto.

quára opé; ocikináu opáu virê, onhehê:
buraco em; de fechar acabou depois que, disse:

— Erê, Iautí, xá có ãna.»

— Adeus, Jabuti, me vou embora.»

Acaiú iauê iauê oúri, onhehê Iautí
De anno em anno vinha, fallar o jabuti

irúmo; ocika iui quára rokêna opé,
com; chegava do chão do buraco porta ua,

ocenô iauti: — Oh iautí! • Iautí oçuaxára:
chamava o jabuti:—Oh jabuti! > O jabuti respondia:

—O mícúra, itaud-na será taperejuá?

—O raposa, amarellas já estarão as fructas do
taperebá? >

Mícúra oçuaxára:— Intí raín, iautí; cuñhre
Raposa respondia:— Ainda não, jabuti; agora

ramún taperejuá i putêra oikô;
apenas os taperebaseiros em suas flores estão;

erê, iautí, xa cóãna rên. (raín). • A cui
adeus, jabuti, me vou embora ainda.» D'ahi

ocika ramé ára iautí ocêma arāma,
chegou quando o tempo o jabuti sahir para,

mícúra oúri, ocika iuz quára okêna
a raposa veio, chegou do chão do buraco porta

opé, ocenô. Iautí opuranú: — Itauána
em, chamou. O jabuti perguntou:— Amarellas já

será taperejuá ? Nhahã oçuaxára :—
estão as fructas do taperebá ? Aquella respondeu :—

Iá, iautí, culire çupí ; iá
Agora sim, jabuti, agora estão na verdade; agora sim,

nama catú oikô imirá uirape (uirpe).
grosso della bem está da árvore em baixo.

Iautí ocima ana, onhehê :— euki, micúra. »
O jabuti sahio, disse :— Entre, raposa.»

Micúra opuranú :— Mãire acaiú tahá,
A raposa perguntou :— Quantos annos serão,

iauti ? » Iautí oçuaxára :— Herundi acaiú,
jabuti ? » O jabuti respondeu :— Quatro annos,

micúra. » Iautí omundêo micúra iui
raposa O jabuti metteu a raposa do chão

quára upé, oçõãna. Oiepé acaiú rirê
buraco no, e foi-se embora. Um anno depois

iautí oiure, onhehe arāma micúra itúno ;
o jabuti voltou, fallar para raposa com ;

ocika iui, quára rokēna upé, ocenoin :— O
chegou do chão do buraco porta em, chamou :— O

micúra ? Micúra oçuaxára :— Itáuāna
raposa ? A raposa respondeu :— Amarellos já

será naná, iauti ? » Iautí oçuaxára :—
estarão os ananás, jabuti ? » O jabuti respondeu :—

Iá inti raín, miçúra : cuhÿre rãmúm aitá
Qual ! ainda não, raposa ; Agora apenas elles

ocupiri oikó. Xa çó āna, re, miçura. •
rossando estão. Eu vou embora, adeus, raposa.

muçapira acaiu riré, iauti oiuzre ocenô :
Dous annos depois, o jabuti voltou e chamou:

— Oh miçúra ! • O quirininte ! Iauti ocenô :
— Oh raposa ! • Calada ! O jabuti chamou

mucuinçáua. O quiririnte ! merú océina
segunda vez. Calada ! as moscas sahião. •

antāna quára çui. Iauti opirári iui
só buraco do. O jabuti abriu do chão

quára, onhehé : — Quahá manungára o manũ
buraco, disse : — Este ladrão morreu

āna. Iauti ociké ocára keté :
já. Jabuti puxou fôra para :

— Xa nhehé rapahá ne arāma,
— Ev disse, o que foi que, você para,

miçura ? Iné intimahãn apgáua, rçiuçãñ
ó raposa ? Tú não eras macho, experimentar-se

arāma çç irumo. • Iauti oxári ahé
para eu com. • O jabuti deixou-a

aápe oçó āna.
ahi e foi-se embora.

X

IAUTI APGAUA

Jabuti e o homem.

A proposito desta lenda eu disse na *Introdução* o seguinte, que repito para facilitar a analyse:

No decimo episodio, o jabuti é apunhalado pelo homem, que o prende dentro de uma caixa, ou de um patil, como diz a lenda; preso, elle houve dentro da caixa o homem ordenar aos filhos que não se esqueçam de pôr agua no fogo para tirar o casco ao jabuti, que devia figurar na cêa; elle não perde o sangue frio; tão depressa o homem sahe de casa, elle, para excitar a curiosidade das crianças, filhos do homem, põe-se a cantar: os meninos aproximam-se; elle cala-se: os meninos pedem a elle que cante mais um pouco para elles ouvirem: elle lhes responde: — ah! se vocês estão admirados de me verem cantar, o que não seria se me vissem dansar no meio da casa?

Era muito natural que os meninos abrissem a caixa; que crianças haveria tão pouco curiosas que quizessem deixar de ver o jabuti dansar? Ha nisto uma força de verosimilhança cuja belleza não seria excedida por *Lafontaine*. Abrem a caixa, e elle escapa-se.

Esta lenda ensina: que não ha tão

desesperado passo na vida do homem do qual se não possa tirar com sangue frio, intelligencia, e aproveitando-se das circumstancias. »

Iáuti ocika tipíáia opé, opeiú oikó ce
Jabuti chegou covão no, assoprando estava sua

memê. Mira. itá ocaçáu oikó uahá, ocenū.
fruta. As gentes passando estavam que, ouviam.

Oiepé apgáua onhehê: — Xa çó xa piçka nhahā
Um homem disse: — Eu vou eu apanhar aquelle

iáuti. » Ocica tipíáia opé, ocenō: — O' iáuti! »
jabuti. » Chegou covão no, chamou: — O' jabuti! »

Iáuti oçuxára: — U! » Apgáua onhehê: — Iúri,
O jabuti respondeu. — U! » O homem disse: — Venha,

iáuti! »
jabuti. »

Eré, aiqué, xa çó. » Iáuti ocema,
Pois bem, aqui estou, eu vou. » O jabuti sahio,

apgáua opçka ahé, oracó āna óca keté, ocika
o homem apanhou elle, levou-o casa para, chegou

ramé óca opé, ocikínáu iáuti patuá pupé.
quando casa em, trancou o jabuti caixa dentro da.

Coéma ramé, apgáua onhehê taína itá çupé: —
Manhã sendo, o homem disse meninos aos: —

Tenhén pepirári iáuti; oçó uāna cupixáua
 Agora não soltem vocês o jabuti; foi-se roça

keté. láuti patuá quára opé, opeiú oikó
 para. O jabuti da caixa dentro em, tocando estava

ce memi. Taina itá ocenū, oúri oçapiçaca arāma,
 sua fruta. Os meninos ouvem, vem escutar para.

láuti okiriri. A qui taina itá onhehe: —
 O jabuti calou-se. D'ahi os meninos disseram:—

Repeiú, iáuti! • láuti oçuaxára: — Penhe
 Assopra, jabuti! • O jabuti respondeu:— Vocês

peuacéma purai catú; mametê uacémo catú
 acham bonito muito, como não achariam bello

pexipiá ramé, xa puraçain!... • Taina itá
 vocês vissem se, eu dansar!... • Os meninos

opirári patuá, omahā arāma iáuti opuraçain.
 abrem a caixa, vêr para o jabuti dansar.

láuti opuraçain ocap! rupi: tum, tum! tum,
 O jabuti dansa quarto pelo: tum, tum! tum,

tum! tum, tum; tum, tum; tein! Açi iáuti
 D'ahi o jabuti

oieruré taina çuí, oçó ocarúca arāma. Taina
 pedio meninos dos, ir ourinar para. Meninos

onhehe ixupé:—Ecoin, iáuti; tenhén reiaúau. •
 disseram a elle:—Vá, jabuti; agora não fuja. •

Iáuti ocêma óca cupê ketê, unhãna
 O jabuti sahe de casa atraz para. correu

oiumimi tipãia pítêrape. Aramê taina itá
 escondeu-se do cerrado meio em. Então meninos

onhehê :—Iáuti oiãnúãna. • Oiepé aitá çui onhehê:
 disseram:—Jabuti fugio. » Um delles disse

Cuhÿre talé curi? Mãi tahá curi
 Agora como ha de ser? Como é que havemos

onhehê ianê rúba çupê, ocÿka curi ramê?
 de fallar nosso pai a, chegar quando?

Iaçó iaquatiãra iepé itá iãuti pirçã
 Vamos pintar uma pedra do jabuti do casco

pinimaçãua iauê; curumú ocÿka curi
 a pinta como a; se não. elle chegar

ramê onupãu curi ianê. Iauê tenhên aitá
 quando, bater-nos-ha. Assim mesmo elles

omunhã. Caarúca ramê ailá rúba ocÿka.
 fazem. De tarde delles o pai chega,

onhehê aitá çupê: — Pemuapÿca itanhaê
 diz elles á: — Ponham a panella

tatá pe, iapirúca arãma iãuti. Aitá onhehê:
 fogo em, descascarmos para o jabuti. Elles disseram:

Aiquãna tatá pé. Túha ombúri ãna itá quatiãra
 Está já fogo no. O pai pôz a pedra pintada

Itanhaen pupé. omaité iáuti quahá. Ariré onhehé
panella na, pensa jabuti ser isso. Depois disse

aitá çupé: Peiúuca itanhae miri ia ó
elles á Vocês tirem pratos nós comermos

arāma iáuti. Taina itá oraçó ana Túba
para o jabuti Os meninos levaram-no. O pai

oiúuca iáuti itanhae çui. ombúri ramé
tirou jabuti panella da. pôz quando

itanhae miri upé, omupuca ana ahé. Túba onhehé
prato no, quebrov elle O pai disse

taina itá çupé: — Penhé pexári será iáuti oiáuáú?
meninos aos: — Vocês deixarão o jabuti fugir?»

A itá onhehé: — Intimaliã! A itá onhehé ramé
Elles disseram: — Não! Elles fallavam quando

ceçé. iáuti opeú ce memé. Apgáua
sobre isso, o jabuti assoprou sua frauta. O homem

ocenô ramé, onhehé: — Xa çó xa pçéika iúre
ouvio quando, disse: — Eu vou eu apanhar de novo

ahé. Oçó, ocenô: — O iáuti! Iáuti oçuaxára:
elle. Foi, chamou: — O jabuti! O jabuti respondeu:

— U! Apgáua oçó ocikári iaçliua uirpe rupi.
— U!» O homem foi procurar cerrado baixo por.

Ocenô: — Iúre, iáuti!» Ahé ocenô ramé amú
Chamou: — Vem, jabuti!» Elle chamava uma

çuáxára	çuí,	iáuti	oçuaxára	çacaquêra	çuí.
banda	de,	jabut;	respondia	atrás	de.

Apgáua	oikeré,	oiúri.	oxári	ahé.
O homem	aborreceu-se,	voltou,	deixou	elle.

XI

IAUTI CAHAPORA-UACU'
Jabuti e Gigante

A palavra —Cahapora-uacû — significa: o grande morador do matto.

A presente lenda é, como as antecedentes, destinada a ensinar ao selvagem a supremacia da força da intelligencia sobre a força physica, ensino que, como observei na introduccão, tendia a elevar o selvagem do estado de barbaria. em que se achava para o de civilisação. Cumpro porém não esquecer que estamos diante de povos pagãos, cuja moral não é christã; portanto nada ha de estranhar se, para mostrar o ascendente da força intellectual sobre a physica, elles não esculpulisam em empregar a astucia e o engano como manifestações legittimas da intelligencia:

O jabuti, que não tem força physica, apostou com o Gigante a vêr quem arrastaria ao outro. Tomaram cada um a extremidade de uma corda; o jabuti devia puxar de dentro d'agua; o gigante de terra. Aproveitando-se desta circumstancia, o jabuti mergulha e amarra a corda na extremidade da cauda de uma baléa, e, nadando para terra por baixo d'agua, veio se esconder na margem, de onde presenciou a luta, até que o Gigante, reco-

nhecendo que não podia vencer, deu parte de cançado; o jabuti mergulhou de novo, e desatando a corda, sahio para terra e cantou victoria.

Ianti ocika oiepe mĩrá quára
O jabuti chegou um de arvore buraco

pé, opeiú āna oikō ce memĩ; Cahapóra ocenũn
em, tocando . estava sua frauta; Cahipora ouvio

onhehē: Inti auá nhahã inti Iauti ;
disse : Ninguem é aquelle senão o jaboti ;

Xa çõ xa picica ahê. Ocika mĩrá
Eu vou eu apanhar elle. Chegou da arvore

quára okēna ruakē. Iauti opeiú ce
do buraco porta junto. O jabuti tocou sua

memĩ : fin, fin, fin, culõ som fin. Cahapóra
frauta : fin, fin, fin, culõ som fin. Cahipóra

ocenoĩ : —Iauti ?» Iauti . oçuaxára : U ! —Iuri,
chamou: —O jabuti» O jabuti respondeu: U !» —Vem,

Iauti, iacõ iaçahã ia kirimãuaçãua.
jabuti, vamos experimentar nossa força.

Iauti onhehē : — Iaçõ iaiuçahã
O jabuti retorquio:— Vamos nós experimentar

maĩ reputári iauê. Cahapóra oçõ
como tu quizeres assim. Cahipora foi

cahá pe, omunúca xipó. orúri xipó paraná.
matto em, cortou cipó. trouce cipó do, rio

remeia keté. ónhehe iauti çupé: —
beirada, à, disse jabuti ao: —

Iaçã āua. iauti: iné ipe: ixé
Experimentemos, jabuti, tu n'agua: eu

juipe. Iauti onhehe: — Re, Cahapóra.
em terra. O jabuti disse: — Bom, Cahipora.

Iauti opúri ipe tupaçãma irúmo, ocó
O jabuti saltou n'agua corda com, foi

opuquára tupaçãma pirá-uaçú ruáia reçé:
amarrar a corda da balêa cauda sobre:

Iauti oiútre iui keté, oiumimi
O jabuti voltou terra para, se escondeu

iaĩũa uirape. Cahapóra ociki tupaçãma:
do cerrado em baixo. Cahipora puxou a corda:

Pirauaçú oiumúquirimáu, oraçó Cahapóra
A balêa fez força, arrastou o Cahipora

iaĩúra rupi catú ipe. Cahapóra oiumí:
pescoço pelo até agua na. Cahipora fez força

kirimáu, omumúri putári catú piráuaçú
por queria até da balêa,

ruáia iui pé. Piráuaçú. oiumúkirimáu
a cauda terra em. A balêa fez força

oraço Cahapóra iaiúra rupi catú ipe.
arrastou Cahipora poscoço pelo até agua.

Iauti iaizua utrape, omahã, opucã
O jabuti do cerrado em baixo, via, rindo

oikó Cahapóra inaraári âna ramé,
estava Cahipora cançado já quando estava

onhehé . — Aiãna, iauti ! • iauti opucã,
disse : — Basta, jabuti ! • O jabuti riu-se

opuri ipe, oco ourau tupaçãma
saltou n'agua, foi desatar a corda

pirauaçú ruãia çut. Cahapóra ociké ahé
da balêa caúda da. O cahipora puxou elle

tupaçãma irúmo. Iauti ocika iu ipe.
cordã com. O jabuti chegou em terra.

Cahapóra opuranú ixuí : — Nç maraári
Cahipora perguntou delle : — Tu estã cançado

sera, iauti ? • Iauti oçuxára : — Intimahan;
jabuti ? • O jabuti respondeu : — Não,

mahã pahã cereái ? • Cahapóra onhehé : —
que é de que eu suei ? • Cahipora disse : —

Cuhÿre, çupi, iauti, xa quauãna iné
Agora, certo. jabuti, eu sei que tu es

apãua pire ce cui. Xa çoãna, re.
macho mais eu do que. Vou-me embora, adens.

Com esta terminam-se as lendas do jabuti, que, como o leitor viu, compõem-se de dez pequenos episodios. Tenho lembrança vaga de mais umas duas lendas, mas, não encontrando as copias que provavelmente perdi em alguma de minhas viagens, não me animo a incluí-las aqui de memoria.

As lendas precedentes eu as ouvi em muitos logares; mas, quando as tomei por escripto, o narrador das primeiras era do Rio Negro; o da quinta e sexta era do Tapajós; o da setima até a decima era do Juruá; d'ahi algumas pequenas differenças na lingua, peculiares a essas localidades, differenças que conservei para no futuro se poder avaliar o como os dialectos se formaram.

XII

ÇUAÇU IAUARAETÉ
 O veado e a onça

A lenda seguinte, dividida em dois pequenos episódios, é o desenvolvimento da seguinte máxima:

Auá nhahã qikô uahâ çuarana
 irúmo inti opituú quáu.

Quem mora com o seu inimigo não
 pôde viver tranquillo.

A máxima é desenvolvida com grande habilidade, sem lhe faltar o interesse de uma acção dramática muito simples, mas muito própria para fixa-la na intelligencia infantil de povos que não haviam ainda transposto o periodo da idade de pedra.

Como não seria natural que dois inimigos fossem voluntariamente morrer juntos, o bardo indigena suppoz que o veado, depois de haver escolhido um lugar para casa, retirou-se; e que a onça, ignorando a escolha prévia do veado, escolheu o mesmo lugar; que aquelle veio depois que a onça retirou-se, roçou e limpou o lugar; que a onça, vindo depois que o veado se havia retirado, julgou que Tupân a estava ajudando, e assim trabalharam successivamente, cada um suppondo que era Tupân quem fazia o trabalho do outra, até que, concluida a casa,

quando deram pelo engano, para não perder o trabalho, resignaram-se a morar juntos, resultando d'ahi uma situação de reciprocas desconfianças, que é descripta com tanta singeleza quanta felicidade de factos.

Para variar a fórma do exercicio, em vez de darmos a traducção litteral por baixo de cada palavra tupi, damos primeiro a lenda indigena e só em seguida a traducção, na qual empregamos as fórmas usadas em portuguez pelo nosso povo.

21

Çuaçú onhehé: — Ixé xa çaçáu xa ikó murakí; xa çó xa cicári tendáua catú xa munhã arãma çę róca. • Oçô ãna paraná remeñua rupi, uacemo tendána catú, onhehé: — Iké tenhe xa munhã çę róca (róca).

Iauareté iuñri onheheé: — Ixé xa çaçáu xa ikó murakí; xa çó xa cicári tendáua catú xa munhã arãma çę róca. • Oçô ãna paraná remeñua rupi, ocíka mamé çuaçú parauáka, onhehé: — Iké tenhe xa munhã çę róca.

Amú ára upé çuaçú oiññri, ocupiri, oiúpirú arãma: oçô ãna.

Amú ára opé iauareté oñri, omahã rainé tenáua

oiúcupiri āna, onhehē: — Tupāna opuraukē oikō ixē arāma. • Iaticá tiānha, oiúpirú úca (óca), ariré oçô āna.

Amú āra riré çuaçú oúri, onhehē: — Tupāna opuraukē oikō ixē arāma. • Pupéca āna óca, omunhā mukuī ocapí; iépé ixupé; amū Tupāna çupé; oçô āna.

Amú āra opé, iauáraetē omahā ramé opáua āna óca, onhehē: — Tupāna çupé qué catú retē. • Opitá iépé oçapí upé, okéri úana (āna).

Amú āra upé çuaçú oúri, opitá amú ocapí upé; okéri uāna.

Amú āra opé aitá opáca; aitá oiumahā ramé, iauáraetē onhehē çuaçú çupé:

— Indé será repuraukē uahá çe irúmo? • Çuaçú oçuaxára: — Ixē ahé tenhē. • Iauáraetē onhehē: — Cuhire iaçô japitá iépé açú. • Çuaçú oçuaxára: — Iaçô.

Amú āra upé iauáraetē onhehē: — Xa çó xa cahámunū. Indé reiúçç quahá mīrá rupitá itá; rerúriçç, iépeá, mabareçç, xa çça curi ramé, çe iúmacç curi xa ikô.

Oçô cahá munú arāma, oitcá iépé çuaçú, orúri óca kití (ketē), onhehē i irumuára çupé: — Remungaturú ja u arāma.

Çuaçu omungaturuãna; çaciãra oikõ; inti óú; pitúna ocïka ramé, inti okëri, ocekïé oikõ iauãraetê reçé.

Amú ára upé, çuaçu oço cahamunz, oiúíúanti amú iauãraetê irúmo; ariré oiúíúanti tamanduá irúmo, onhehê tamanduá çupé: — Iauãraetê onhehê oikõ puxi catú ne reçé. Tamandua oúri, uacemo iauãraetê ocarãin carãin mïrá, ocïka i çupé rupi meué rupi, oiúnãna ahé, onunçu i pçampé; iauãratê amaçuãna.

Çuaçu oraço-ãna iauãratê çóka ketê, onhehê irúmo-ãra çupé: — Kuçukúí uãna; remungaturú iãu arãnia. Iauãratê omungaturú ãna, inti óú; oçaciãra oikõ.

Pitúna ocïka ramé, aítã inti okëri quãu. Aítã oiúçikié oikõ amú çuí; çuaçu omãiana iauãratê, iauãratê omãiana çuaçu.

Piçaié ramé aítã repocê ramé ãna, çuaçu akãngã otucã iurã reçé. Iuarátê opúri, ãiana, omaitê çuaçu oiucã putári ahé. Quahã teapú ramé, çuaçu opãca, iacanhïmu, opúri, ãiana amú çuaxãra ketê. A itã oiãuãu ãna.

§ II.

Çuaçu oço opítã arãma iauãra-róca upé.

Amú acaiú upé, iauáraté ocizka iúñri iauára róça úpe, opitá arāma ahé iúmo.

A itá oçõ cahamunũ. Iauraté opicizka putári iauára, oiucá arāma ahé. Iauára oiũtre ramé, caarúca ramé, orúri ximiára-mirĩ-itá: acuti, páca, tatũ, inanbú. Aitá óú āna, ariré aitá oçõ ouĩmuçaraĩ. Iauáraté ofumuçaraĩ ramé, onhehẽ: — Inti xa picizka quáu mahã xa cahamunũ xa ikõ. — Iauára oiumuçaraĩ ramé, onhehẽ: — Auá orekõ cetimã iatũca inti cahamunũ quáu. • Aitá omuçaraĩ ramé iaué, iauáraté opuri iauára recẽ; iauára, çuaçú, oiauáu āna; iauáraté opicizka ramé çuaçú, quahá oiẽrẽo itá arāma. Iauára oiaçáu çuá indã ketẽ, onhehẽ iauáraté çupé: — Kẽú putári ramé ixẽ, reĩapi nhahã itá çẽ recẽ. • Iauáraté opicizka itá; oiapi iauára recẽ. • Itá oári ramé amú çuaxára úpe, oçaçema: — Mé!... • Oiẽrẽo iũtre çuaçú arāma. -A çuĩ iauára opitá iauraté ruãĩana arāma.

Traducção da lenda antecedente :

Historia do veado e da onça que foram fazer casa.

O veado disse : eu estou passando muito trabalho e por isso vou ver um lugar para fazer minha casa. Foi pela beira do rio, achou um lugar bom e disse : E' aqui mesmo.

A onça tambem disse : eu estou passando muito trabalho, e por isso vou procurar lugar para fazer minha casa. Sahi u e, chegando ao mesmo lugar que o veado havia escolhido, disse : Que bom lugar ; aqui vou fazer minha casa.

No dia seguinte veio o veado, capinou e roçou o lugar.

No outro dia veiu a onça e disse: Tupã me está ajudando. Afincou as forquilhas, armou a casa.

No outro dia veiu o veado e disse: Tupã me está ajudando. Cobriu a casa e fez dous commodos : um para si, outro para Tupã.

No outro dia a onça, achando a casa prompta, mudou-se para ahi, occupou um commodo, e poz-se a dormir.

No outro dia veiu o veado, e occupou outro commodo.

No outro dia se acordaram, e quando se avistaram, a onça disse ao veado : — Era voce que estava me ajudando ? O veado respondeu : — Era eu mesmo. A onça disse: Pois bem, agora vamos morar juntos. O veado disse : Vamos.

No outro dia a onça disse : — Eu vou caçar. Voce limpe os tocos, veja agua, lenha, que eu hei de chegar com fome.

Foi caçar, matou um veado muito grande, trouxe para casa e disse ao seu companheiro : — A prompta para nós jaantarmos.

O veado apromptou, mas estava triste, não quiz

comer, e de noite não dormiu com medo de que a onça o pegasse.

No outro dia o veado foi caçar, encontrou-se com outra onça grande e depois com um tamanduá ; disse ao tamanduá : Onça está ali fallando mal de você.

O tamanduá veio, achou a onça arranhando um páu, chegou por detraz de vagar, deu-lhe um abraço, meteu-lhe a unha, a onça morreu.

O veado a levou para casa, e disse a sua companheira : — Aquí está ; aprompta para nós jantarmos.

A onça apromptou, mas não jantou e estava triste.

Quando chegou a noite os dous não dormiam, a onça espiando o veado, o veado espiando a onça.

A meia noite elles estavam com muito somno ; a cabeça do veado esbarrou no girão, fez: lá! A onça, pensando que era o veado que já a ia matar, deu um pulo.

O veado assustou-se também e ambos fugiram, um correndo para um lado, outro correndo para o outro.

II

O veado foi morar em companhia do cachorro.

Passado muito tempo, a onça também foi morar lá, porque o veado já se tinha esquecido d'ella.

No outro dia foram caçar. A onça queria pegar o cachorro. O cachorro de tarde, quando voltou, trouxe caça pequena, cutia, paca, tatú e inambu. Jantaram e depois de jantar foram jogar. A onça jogava e dizia : — O que eu cacei não pude pegar. O cachorro

jogava e dizia: — Quem tem a perna curta não deve caçar. Assim jogaram até que a onça saltou no cachorro. O cachorro e o veado fugiram, a onça seguiu atrás e, quando pegou o veado, este virou pedra.

O cachorro atravessou um rio, e disse para onça :— Agora se me queres pegar, só se me jogares uma pedra. A onça agarrou na pedra e jogou. Quando a pedra cahiu na outra banda gritou: mé! e virou outra vez em veado. Foi d'ahi que gerou-se a raiva do cachorro contra a onça.

XIII

CUNHÃ MUCU OÇO UAHÁ OCICÁRI MENA
 A moça vai que procurar marido

O pensamento moral contido nesta lenda é o seguinte: — Para a mulher que procura um marido, não bastam as riquezas; é necessário que o physico do varão não seja repulsivo. Para desenvolver esta verdade, o barido primitivo suppõe que, estando uma moça padecendo de fome em casa de sua mãe, e indo procurar marido, deparou-lhe a sorte primeiramente com a raposa, que, apesar de poder ter a casa em fartura com a muita caça que agenciava, a moça vio-se forçada a repellir o casamento pelo máo cheiro que as raposas exhalam. O mesmo aconteceu-lhe com o urubú, que, apesar de rico de caça, era contudo repulsivo. Ella casou-se com o anajé (formosa especie de gavião do Brazil), que era formoso, caçador e valente. Para os selvagens, que não tinham outras riquezas além das que directamente entendiam com a sua alimentação, dizer que um individuo possui abundancia de comida equivale a dizer que elle é rico. Pelo contexto da lenda vê-se que, entre os selvagens, como entre nós, o ideal de marido é o homem formoso, rico e valente.

§ I

CUNHĀ-MUCU MĪCURA
A moça e o gambá

Oiepé cunhā mucú onhehé i cĭ cupé: — Xa
Uma moça disse sua mãi á: — Eu

çó xa cicári cĕ mēna, xa purarári
vou procurar um marido, eu estou padecendo

reté iúmaci.
muito de fome.»

Ahé oçô āna, ocĭka uāna inamé oikó moçapira
Ella foi-se, chegou aonde haviam tres

pé. opuranú:
caminhos, perguntou:

— Māhata. inaié pé? »

— Qal serà do inajé o caminho? »

Oiepé pé upé, ahé omahā inambú ráua;
Um caminho om, ella viu de inambús penas;

aramé ahé omaité uāna: — Quahá inaié pé.
então ella pensou: — Este é do inajé o camiho.

Oçô uāna ahé rupi.
Foi-se elle sobre.

Opauçape oiúíuanti óca mamé oikó oiepé uáim;
No fim encontrou casa onde estava uma velha

uap̄ica oikó uahá tatá remeh̄ipe. onhehe:
sentada, estava que do fogo na beira, disse:

— Iné será inaié c̄i?
— Você é do inajé m̄ai?

Uáim̄i oçuaxára: — Ix̄é ahé tenh̄e.
A velha respondeu: — Eu sou ella mesma.

Cunhã mucú onhehe: — Xa it̄re ahé p̄ire xa
A moça disse: — Eu venho elle á eu

mendári arāma ahé irúmo
casar para elle com.

Uáim̄i onhehe: — C̄e mb̄ira mira puxi ret̄e
A velha disse: — Meu filho é gente brava muito

ahé; aaréc̄é xa çó xa iumimi iné. • Quahá uáim̄i
elle: por isso eu vou esconder você.» Esta velha

inti inaié c̄i; m̄icúra c̄i ahé.
não era do inajé m̄ai: do gambá era m̄ai ella.

Caarúka ramé i emb̄ira oc̄ka uāna, or̄uri uāna
Tarde á seu filho chegou, • trouxe

ximiára, uirá it̄a.
sua caça, passaros.

I c̄i omungaturú ait̄a óu arāma. Ait̄a
Sua m̄ai apromptou elles comerem para. Elles

óu oikó ramé i c̄i opuranú ixui:
comendo estavam quando sua m̄ai perguntou a elle.

— Ocika ramé oiepé amú tetāma uāra,
 — Chegasse se um de outra patria habitante,

māi tahá rerekó ahé?
 como é que tu terias (tratarias) elle?

Micúra oçuaxāra: — Xa cenõz ahé óú.
 O gambá respondeu:— Eu cnamava elle comer

arāma ianę irúmo.
 para nós com.

Aramé uaimi ocenõz cunhā mucú oiumimi.
 Então a velha chamou a moça escondida

oikõ uahá. Cunhā mucú õr āna aitā irúmo;
 estava que. A moça comeu elles com.

micúra çõri oikõ maharecê cunhā mucú purānga
 O gambá alegre estava porque a moça formosa

relę.
 era muito.

Pituna opé, micúra oçõ ramé okeri arāma
 Noite em, o gambá foi quando dormir para

cunhā mucú irúmo. ahé ompūāna ahé. onhelę: —
 moça com, ella enxotou a elle, disse: —

luti xa ienõ putari nę irúmo, maharecê inęma
 Não eu deitar quero tu com, porque catinguento

relę-ine!
 muito é você!

Coëma ramé, uáim: omundú ramé cunhã mucú
Manhã em, a velha mandou quando a moça

oiuúca iepeá, cunhã mucú oiauáu ãna.
tirar lenha, a moça fugio.

§ II

CUNHÃ MUCU URUBU
A moça e o corvo

Oçika muçapira pé upé, oçó amú rupi,
Chegou tres caminhos em, e seguio outro por,

oçika óca upé, oiiúanti amú uáim: irúmo,
chegou casa em, encontrou outra velha com,

opuranú ixuí: —Inde será inaié cã? Uáim:
perguntou a ella:—Tu és do inajé mãi? A velha

oçuaxára: —Ixé ahé tenhê. » Cunhã mucú onhehê:
respondeu.—Eu sou ella mesmo.» A moça disse:

—Xa iúre ahé pãre, xa mendári arãma ahé irúmo:
— Eu venho elle á, eu casar para elle com.

Uáim: onhehê: — Xa çó xa iúmimi indê, çé
A velha disse: — Eu vou esconder você, meu

embira mira puxi retê reço.
filho gente brava é muito por que.

Quahá uáim: urubú çí. Caarúga ramé
Esta velha era do corvo a mãi. Tarde em

embira ocika, orúri ximiára: itápurú mirítá ;
seu filho chegou, trouxe sua caça: vermes pequenos:

onhehē i c̃i çupé: — Kuçukúí pirá mirítá,
disse sua mãe á: — Eis aqui peixes pequenos,

ce c̃i.
minha mãe.

I c̃i omungaturú ximiára; aitá óú
Sua mãe apromptou a caça: elles comendo

oikó ramé, ahé opuranú: — Auá çupé ocika
estavam quando, ella perguntou: — A quem chegar

uahá amú letâma çui, mäháta remunhã ixupé?
que de outra patria, o que tu farás elle á?

Urubú oçaxára: — Xa cenô: ahé óú arâma
O corvo respondeu:— Eu chamava elle comer para

iané irúmo. Aramé i c̃i ocenô: cunhã mucú:
nós com. Então sua mãe chamou a moça;

urubú çóri reťe âna, cunhã mucú purânga
o corvo estava alegre muito, a moça formosa

reťe recé. Pituna upé, ahé oçó ramé
era muito por que. Noite em, elle foi quando

oienô ahé irúmo, cunhã mucú ompú âna,
deitar-se ella com, a moça o enxotou,

inêma recé ahé. Amú coema upé,
catinguento porque era elle. Outra manhã em,

uáimĩ omundũ ramé cunhã mucú oiúca arãma
a velha mandou quando a moça tirar para

iapêã, cunhã mucú oiuaúã uãna.
lenha, a moça fugio.

§ III

CUNNÃ-MUCU INAIÊ
A moça e o gavião

Ahé ocika ramé muçapire pê upé,
Ella chegou quando tres. caminhos em,

oçó amú rupi. Ocika ôca upé, omaliã iepé uáimĩ
foi outro por. Chegou casa em, vio uma velha

purãnga retê, opuramu ixui: — Inê inaiê
formosa muito, perguntou a ella: — Você é do inajê

cĩ serã?
a mãi?

Uáimĩ oçuxára: — Ixê ahé tenhe.
A velha respondeu: — Eu sou ella mesma.

Cunhã mucú onhehê: — Xa iúre ahé pĩre, xa
A moça disse: — Eu venho elle a, eu

mendári arãma ahé irúmo.
casar para elle com.

Uáimĩ onhehê: — Xa çó xa uimimi indê; çé
A velha disse: — Eu vou esconder você; meu

embira mira puxi reté.
filho gente é brava muito.

Caárúka ramé, embira ocika, orúri ximiára
Tarde em, seu filho chegou, trouxe caça

cétá: uirá miritá, I cî omungaturú
muita: passaros pequenos, Sua mãe apromptou

uirá miritá aità óú arāma. Aità
passaros pequenos, elles comerem para. Elles

óú oikô ramé i cî opuranú ixuí:
comendo estavam quando sua mãe perguntou a elle:

— Auá cupé ocika uahá ramé, amú tetāma çuí,
— A quem chegar que quando, outra patria de,

māhata remunhã ixupé?
o que farás a elle?

Inaié oçuxára: — Xa çenôzi ahé óú arāma
O inajé respondeu: — Eu chamo elle comer para

iané irúmo.
nós com.

Aramé uáimzi ocenôzi cunhã mucú. Inaié çóri
Então a velha chamou a moça. O inajé alegre

reté, cunhã mucú purānga reté recé.
ficou muito, a moça era bonita muito porque.

Aità okéri uāna iépeuaçú. Amú ára upé urubú
Elles dormiram juntos. Outro dia em o corvo

ocika inaié óca upé, ocicári arāma cunhã mucú.
 chegou do inajé casa em, procurar para a moça.

Aitá omuramunhã uāna retê cunhã mucú recê.
 Elles brigaram muito da moça por causa.

Inaié ompúca āna urubú akānga. I çí
 O inajé quebrou do urubú a cabeça. Sua mãi

omuacú uāna ÿ, muiáçuca i akānga;
 (do urubú) aquentou agua, lavou sua cabeça;

ÿ çacú retê uāna: aareçê i akānga
 agua quente estava muitissimo: por isso sua cabeça

çáuaĩma opitá opa: ára upé.
 depennada ficou todo tempo em (para sempre).

XIV

MOMEUCAUA

Lendas

MÏCURA

dã raposa

RECEUÁRA

accrua

Esta collecção das lendas da raposa parece completa; e, como methodo didactico, forma o que de melhor encontrei na tradicção dos selvagens. São nove episodios que formão, a meu ver, um verdadeiro colar de pedras finas, tanto pelo espirito e animação do enredo, como pelo laconismo, sobriedade das scenas, e clareza, com que o pensamento pratico, que nelles é ensinado, se destaca da acção com que foi necessario envolvel-o para fixal-o na memoria de povos ainda incultos. Estas lendas soffreriam, sem desmerecer, a confrontação com as fabulas de Esopo, Phedro ou Lafontaine.

O pensamento do primeiro episodio é o mesmo que Phedro personificou na fabula da cegonha que tirou o osso entulhado da guela do lobo. O primitivo bardo indigena prega a mesma doutrina, que não se deve fazer bem senão a quem merecer, na parabola que resumiremos assim: — Tendo a onça sido gerada em uma cova de porta estreita, cresceu tanto que não pode sair, e alli gemia quando, passando a raposa, auxiliou a remover a pedra. Tão depressa a onça se viu livre quanto, pedindo-lhe a raposa a paga, ella pretendeu comel-a. (Até aqui a fabula é como a grega.) A raposa apella para o arbitramento do homem; este vai ao lugar, pede a onça que se meta

de novo na cova para elle poder melhor julgar, e, desde que a onça o faz, elle rola a pedra, e ella lá fica presa como estava d'antes. (A 2ª parte distancia a fabula indigena da fabula grega, e n'esta differença o ensino moral ganhou, por quanto: é certo que cedo ou tarde os mãos são punidos pelos ruíns actos que praticão.)

Inti • remunhã catú auá çupé inti requau.
 Não faças bem quem á não cõheces. (*)

Oiepé ára opé mícúra, uatá ramé
 Um dia em a raposa, andando quando

oikó, ocenõ cururúca iaué : um... um... um...
 estava, ouvio um ronco assim : um... um... um...

— Māhata nhahã será ? xa çó mahã.
 — O que aquillo é ? eu vou ver.

Iauarate omahã ramé ahé, onhehé: — Xa
 A onça vio quando ella, disse: — Eu

iununhã quahá itá quára opé ; xa
 fui feita n'este de pedra buraco em ; eu

(*) Creio que o anexim portuguez que corresponde a esse, é o seguinte :

Não faças bem sem saber a quem.

iumuturuçú ãna, intí xa cema quáu. Repitĩmũ serã
 cresci, e não sahir posso. Tu me ajudas

xa iuúca quahá itã?
 a tirar esta pedra?

Mĩçúra opĩĩmũ ahé ; iauaraté ocema;
 A raposa ajudou-a ; a onça sahió;

ĩĩçúra opuranũ i xuí : — Mãháta remehẽ
 a raposa perguntou a ella: — O que tu dás

ixẽ arãma cecuiãra ?
 eu á em paga ?

Iauaratẽ, oiumaçĩ oikõ uahã, oçuaxãra :—
 A onça, faminta estava que, respondeu :—

Xa ço xa u indẽ. > Opicĩca ãna mĩçúra,
 Eu vou comer você. > Agarrõu a raposa,

opuranú : — Mãháta mira omehẽ auã çupẽ
 e perguntou : — O que se dá quem á

omunhã catú, reçuiãra ? > Mĩçura oçuaxãra :
 faz bem, em paga ? > A raposa respondeu :

Auã çupẽ omunhã catú, reçuiãra, mira omehẽ
 A quem faz bem, em paga, se dá

omunhã catú. Ikẽ nhõte (iunto) oikõ oiépẽ
 o fazer bem. Aqui perto mora um

apgãua, oquáu uahã opa: mahã ; iaçõ
 homem. sabe que todas as casas; vamos

iapuránú ixuí.
perguntou a elle.

Aitá oiaçáu oicép cãpuũ-mirz ketê,
Ellas atravessarão umá ilha pequena para.

mĩcúra ombêu apgáua çupé ahé oiuúca
a raposa narrôu homem ao, ella tĩrara

uahá iauaraté itá quára cui, iauaraté óú
que a onça de pedra buraco do, a onça comer

putári ahé. Iauaraté onhehê :—Xá u putári
queria ella. A onça disse : —Eu comer quero

ahé, mahareçê mira onhehê omunhã puxi
ella, porque a gente dá o mal

reçuiára omunhã catú.
em troco do bem.

Apgauá onhehê : — Inti çupi. Iaçô
O homem disse : — Não é certo. Vamos

iamahã arãma nê róca.
ver para tua cova.

Aitá muçapĩre oçõãna omahã arãma. Aitá
Elles tres forão ver para. Elles

ocĩka ramé, apgáua onhehê iauaraté
chegarão quando, o homem disse onça

çupé : — Reijumundéo iuĩre xa mahã arãma
ĩ : — Encova-te de novo eu ver para

maí reikôãna. • Iauaraté oiumunéo ; opgáua
 como tu éstavas. » A onça encovou-se ; o homem

omuiereó itá árupí ; iauáraté inti
 rolou a pedra ella sobre ; a onça não

oçéma quáu. Aráméãna apgáua onhehé :
 sahir pode. Então o homem disse :

— Cuhíre requáua rameãma : míra omehé
 — Agora tu sabendo ficaste : a gente dá

munhã catú reuiára munhã catú. •
 o bem em troco do bem. »

Iauaraté opítá ápe; amũ itá oçoãna.
 A onça ficou lá ; os outros forão-se.

*Traducção portugueza da lenda
 antecedente: A raposa e a onça.*

Não faças bem sem saber a quem.

Um dia a raposa, estando passeando, ouviu um
 ronco: — ũ... ũ... ũ...

— O que será aquillo? Eu vou vér.

A onça enxergou-a e lhe disse:

— Eu fui gerada dentro deste buraco, cresci, e
 agora não posso sahir. Tu me ajudas a tirar a pedra?

A raposa ajudou, a onça sahio, a raposa pergun-
 tou-lhe: — O que me pagas?

A onça, que estava com fome, respondeu:

— Agora eu vou'te comer.

E agarrou a raposa, e perguntou:

— Com o que é que se paga um bem?

A raposa respondeu:

— O bem paga-se com o bem. Alli perto ha um homem que sabe todas as cousas; vamos lá perguntar a elle.

Atravessaram para uma ilha; a raposa contou ao homem que tinha tirado a onça do buraco e que ella, em paga disso, a quiz comer.

A onça disse:

— Eu a quero comer, porque o bem se paga com o mal.

O homem disse:

— Está bom; vamos vêr a tua cova.

Elles tres foram, e o homem disse á onça:

— Entra, que eu quero vêr como você estava.

A onça entrou; o homem e a raposa rolaram pedra, e a onça não pôde mais sahir. O homem disse

— Agora tu ficas sabendo que o bem se paga com o bem.

A onça ahi ficou; os outros foram-se.

XV

MICURA APGAUA

A raposa e o homem

Todos aquelles que tem alguma experiencia do mundo sabem que hã muita gente de pouco senso, que se julga com tanto mais direito a favores de outrem quanto maior numero de beneficios tem recebido. O fazer bem tambem cança; é isto o que o indigena ensina na fabula seguinte, que se resume nesta maxima: não é bom fatigar a quem nos faz bem.

Micúra oçô oienô maárupi apgáua oçaçáu
A raposa foi deitar-se onde por o homem de passar

arãma uahá: oiúmanũ (*).
tinha que; fingio-se de morta.

Apgáua ouri, onhehê: —Micúra, taité! (leté.)
O homem veio, e disse: —Raposa, coitada!»

Omunnã quára, oiútãma ahé, oçó ãna.
Fez cova, enterrou a, e foi-se.

(*) *Por onde que o homem tinha de passar; — este — que — o nosso povô o tomou desta forma tupi, e assim passou para o dialecto popular do Brazil. Oiúmanũ é a fórma recíproca e passiva — e portanto a traducção litteral é: morreu-se; fórma que o portuguez não tem.*

Mĩcúra ãiãna cahá rupí, oçó oienén tenoné
A raposa correu mato pelo, foi deitar-se adiante

pépe, oiumanõ ãna.
no caminho, e fingio-se de morta.

Apgáua ocĩka ramé, onhehê: — Mĩcúra ambĩra
O homem veio quando, disse: — Raposa morta

(amĩra) iũre!• Omutĩrica ahé pé cui,
outra vez!• Retirou a caminho do,

opupéca cahá irúmo, oçó ãna.
cobrio folhas com, e seguio.

Mĩcúra ãiãna (unhana) iũre iaĩtũua rupí,
A raposa correu outra vez cerrado pelo.

oçó oienõ tenoné pépe.
foi deitar-se adiante no caminho.

Apgáua ocĩka onhehê:—Auáta oiucá-iucá (*)
O homem chegou e disse: —Quem andou mata ma-

quahá mĩcúra itá?• Omutĩrica ahé pé
tando estas raposas?• Arredou a caminho

cui, oçó ãna.
do, e foi-se.

(*) *Ojucá jucá*: o nosso povo usa desta expressão: *mata matando, falla fallando*, etc., expressão que se prende a essa sórma tupi, como observámos atraz.

Micúra wida iure iaítua rupi. oçõ
 A raposa correu de novo cerrado pelo. foi

oienõ tenoné pépe, oulmanõ āna.
 deitar-se adiante no caminho, fingio-se de morta.

Apgáua oçka ramé, onhehé: — Tatá oçapi
 O homem chegou quando, disse: — Fogo queima

opa: rupi! • Opiccka çuaia racapira rupi, oiapiāna
 tudo sobre! » Pegou da cauda ponta pela, jogou

micúra iaítua reçé
 a raposa cerrado sobre.

Aramé micúra onhehé: — Intí catú iamumaraári
 Então a raposa disse: — Não é bom cançarmos

auá çupé, omunhã catú uahá iané arāma. Oçõ
 quem á faz bem que nós á. Foi-se

āna.
 embora.

*Traducção portugueza da lenda
 antecedente : a raposa e o homem.*

A raposa foi deitar-se no caminho por onde o homem tinha de passar, e fingiu-se de morta.

Veio o homem e disse: — Coitada da raposa!

Fez um buraco, enterrou-a, e foi-se embora.

A raposa correu pelo mato, passou adiante do homem, deitou-se no caminho, e fingiu-se de morta.

Quando o homem chegou, disse : — Outra raposa morta ! Coitada.

Arredou-a do caminho, cobriu-a com folhas, e seguiu adiante.

A raposa correu outra vez pelo cerrado, deitou-se adiante no caminho, e fingiu-se de morta.

O homem chegou e disse : — Quem terá morto tanta raposa ? Arredou-a para fóra do caminho, e foi-se.

A raposa correu, e foi fingir-se outra vez de morta no caminho.

O homem chegou e disse : — Que leve o diabo tanta raposa morta ! Agarrou-a pela ponta da cauda e sacudiu-a no meio do cerrado.

A raposa então disse : — Não se deve cansar a quem nos faz bem.

XVI

MICURA IAUARATÉ

A raposa e onça

O pensamento desta lenda é o seguinte : Quem é precavido não cahe em poder do seu inimigo.

Iauaraté	ocêma	ramé	quára	çui,	onhehé :
A onça	sahio	quando	cova	da,	disse :
— Cuhÿre	xa	çô	xa	u	micura.
— Agora	eu	vou eu	comer	a raposa	Oçô
					Foi
ocicári	ahé.	Ouatá	oikô	cahá	rupí.
procurar	ella,	Andando	estáva	mato	pelo.
ocenô	teapû	quaié :	Txáu !	txáu !	txáu !—
ouvio	barulho	assim .	T'xau !	txáu !	txau !—
Māhata	ahé ? .	Omāhā,	oxipiá	micúra,	
O que	será?»	Olhou e	vio	a raposa,	
oiuúca	oikô	xipô	uahã.	Micúra	oxipiá
tirando	estáva	sipo	que.	A raposa	vio
ramé	ahé,	onhehé :	— Cuhÿre	puxiãna	xa
quando	ella,	disse :	— Agora	mal	eu
ikô ;	iauáraté,	ipô,	óu curi	ixê !»	Onhehe
estou :	a onça,	pôde ser,	comer-me-ha !»		Disse
iauáraté	çupé :	— Iuttú-ajna	ourí	oikô ;	indé
onça	à :	— Furacão	vindo	está :	tu

repitĩmũ ixé serã oiũca arãma quahã
ajudas a mim tirar a este

xipõ, opuquãri arãma ixé mirã reçé ?
sipõ, amarrar para eu arvore sobre ?

Iauaraté ocẽkĩĩé ãna, onhehẽ micũra
A onça medrosa já, disse raposa

çupé:— Aramé repucũari ixé tenoné ; mahareçé
ã : — Entãõ amarra me primeiro ; por que

ixé turuçũ pire ne çuí, iũitũaũua oraçõ
eu. grande mais voce do que, o furacãõ levar

quãu ixé tenoné. Micũra omunũ iauaraté
põde eu adiante. A raposa mandou a onça

oiumãna mirã reçé, oiupucũari ahé, onhehẽ :
abraçar arvore com, amarrou ella, disse :

—Repitã ãpe, iurupãri, xa çõ ãna.
—Fica-te abi, diabo, que eu cũ me vou.

*Traducção portuguesa da lenda
anterior : a raposa e a onça.*

A onça sahiu do buraco e disse : — Agora eu vou agarrar a raposa. Andou, e passando pelo matto ouviu um barulho — xãu, xãu, xãu! Olhou; era a raposa que estava tirando sipõ.

A raposa quando viu-a, disse: — Estou perdida; a onça agora, quem sabe, me vae comer!

A raposa disse á onça: — Ahi vem um vento muito forte; me ajude a tirar sipó para me amarrar n'uma arvore, si não o vento me carrega.

A onça ajudou a tirar sipó, e disse á raposa: — Me amarra primeiro; eu sou maior, o vento pôde me levar antes.

A raposa disse á onça que se abraçasse com um páu grosso; amarrrou os pés e as mãos, e disse:— Agora fica ahi, diabo; que eu cá me vou!

JAUARATÉ CUPII'
A onça e os Cupins

*Aquelle que é máu por natureza
não se corrige com a primeira punição.*

*Se o pensamento não é christão,
ninguém negará que as mais das
vezes elle é verdadeiro na pratica.*

A'ra pucú rivé, cupii itá ouri āna mamé
Tempo longo depois, os cupins vieram onde

iauaraté oiupueuári uahá oikó, oiupirú āna omunhã
a onça amarrada que estava, principiarm a fazer

çóca xipó recé. Iauaraté onhelé : — Ah !
sua casa sipó sobre. A onça disse : — Ah !

cupii, penhē pe apgáua ramé curí, pēuāna curutēn
cupins, voces machos se fossem, comiam depressa

quahá xipó, oimupueuári ixé arāma. A'ra pitūna
este sipó, desamarrar eu para. Do dia e da noite

pucuçáua cupii-itá oçuú çuú ; xipó. Iauaraté
o espaço os cupins roendo estavam o sipó. A onça

océma ramé, óuāna opaí aitá.
sahio quando, comeu todos elles.

*Traducção portugueza da lenda
antecedente : a onça e os cupins.*

Passado tempo, vierão os cupins e começarão a fazer casa no pão em que a onça estava. A onça disse : — Ah cupins! se voces fossem gente roião logo este sipô e me soltavão.

Os cupins disserão: — Nós soltamos você, e você depois nos mata.

A onça disse : — Não mato.

Os cupins trabalharão toda noite e na outra manhã a onça estava solta. Estava com fome, comeu os cupins, e foi no encalço da raposa.

XVIII

IAUARAETÉ OPIRI MICURA RAPE
 A onça varre da raposa o caminho

O pensamento deste episodio é o seguinte: Quando teu inimigo fizer alguma cousa, e disser que a fez em teu beneficio, não acredita, sem primeiro examinar.

Ne r̄uāiāna omunhā ramé iepé mahā, onhehē ne
 Teu inimigo fizer se uma cousa, e disser teu

catuçáua arāma uahá, indé ne reiacú.
 beneficio para que foi, tu te arisques.

Micúra, ocekíé, ouatá pitúna ramé anhū.
 A raposa, de medo, andava noite durante somente:

Iauaraté opiiri micúra rapé, omunhā
 A onça varreu da raposa o caminho, fez

iepe iuçana, oiúmími. Micúra ocika ramé,
 um laço, e escondeu-se. A raposa chegou quando,

iauaraté onhehē ixupé: —Xa piiri āna ianē rapé
 a onça disse ihe; —Eu varri nosso caminho

iú reçé. » Micúra iacú, onhehē: —
 espinhos por causa. » A raposa arisca, disse: —

Aramé reço tenoné. »
 Então vá adiante. »

Iauaralé oçaçáu ramé, iuçãna opetêca. Mîcúra
 A onça passou quando, o laço bateu. A raposa

opûri ãna cacaquêra ketê, oiáuáu.
 pulou atrás para, e fugio.

*Tradução portugueza da lenda
 antecedente.*

Se o teu inimigo fizer alguma cousa e disser que foi para teu beneficio, tu te arisques.

A raposa, com medo, só andava de noite. A onça armou um laço, limpou o caminho, e, quando a raposa chegou, ella disse: — Eu limpei nosso caminho por causa dos espinhos.

A raposa desconfiou e disse: — Passa adiante.

Quando a onça passou, desarmou-se o laço.

A raposa pulou para traz e fugio.

XIX

M/CURA IAUARAETE

A roposa e'a onça

O pensamento desta lenda parece ser este: quem mal se disfarça muito se manifesta, por que o máo disfarçe, não tendo a vantagem de occultar a pessoa, que o toma, tem o grave inconveniente de attrahir attenção sobre ella.

Uaracî omuticãnga páua paraná itá : opitá
 O sol seccou todos os rios ; ficou

iúnto oïepé ÿ quára. Aramé iauaraté
 apenas um de agua poço. Então a onça

onbehê : — Cuhire çupí xa picika ahé,
 disse : — Agora na verdade eu agarro a.

xa mutucãfa (*) ÿ quára opé. M/cúra, ÿ
 eu vou tocaia-la de agua poço em. A raposa

iacú, ocika ramé, omahã tenoné opaï
 arisca, chegou quando, olhou adiante tudo

rupí, oxipiá iauaraté. Inti óú quáu ÿ ;
 sobre, enxergou a onça. Não beber pôde agua :

(*) Tocaïar passou para o portuguez —significa: esperar espreitando alguem para attacal-o quando passe pelo lugar.

oçó ana. omaité oikó mai óú curi i. Amu
foi-se, pensando estava como beberia agua. Outro

ára upé oxipiá opecatú çuí iepé cunhã orúri
dia em viu de longe uma mulher trasia

uahá ira camutî. Mîcura ãnhana, tenoné,
que de mel um pote. A raposa correu, adiante,

oienô pépe. Cunhã oçika ramé,
se deitou no caminho. A mulher chegou quando,

oçaçáu amû cuaxãra rupi, onhehê : — Taité !
passou outro lado pelo, e disse : — Coitada !

omanã ãna.
morreu já.

Mîcura ãiãna iãitina rupi, oçó oienô tononé
A raposa correu cerrado pelo foi teitar-se adiante

oiimanô ãna. Cunhã oçika ramé, onhehê:
fingiu-se de morta. A mulher chegou quando, disse :

— Ainú mîcúra omanô ãna ! — o çaçáu. Mîcúra
— Outra raposa morreu já ! — e passou. A raposa

ãiãna iúri, oienô tenoné, oiumanô
correu novamente, deitou-se adiante, e fingiu-se

ãna. Cunhã oçika ramé, onhehê : — Xa
de morta. A mulher chegou quando, disse : — Eu

piçika ramé nhahã amuitã, xa rekó ãna curi
agarrasse se aquellas outras, eu teria já

muçapíra. Omuii juí pe íra camuti, oiníri orúri
tres. Arreou chão no de mel o pote, voltou trazer

arãma amú itá, (raposa) oçó ãna.
para as outras, e foi-se.

Micúra ointuúma íra reçé; ariré oiumuijéro
A raposa lambusou-se mel no ; depois andou-se

ijéro cahá iakíra uahá reçé. Iaué uãna
revirando folhas verdes que sobre. D'essa fórma

oçó óu í. Oúãna, oikiãna í pupé,
foi beber agua. Bebeu, entrou da agua dentro

irá oiúticú ãna, cahá itá uíu; aramé
o mel derreteu-se, as folhas boiarão ; então

iúnto iauaraeté ôquáu ahé. ôpúri putári
sômente a onça conheceu a. pular queria

ramé, micúra oiauíu ãna.
quando. a raposa fugio já.

Traducção portugueza.

O sol seccou todos os rios, e ficou só um poço com
agua.

A onça disse: — Agora eu pego a raposa, porque
vou tocaial-a no poço d'agua. A raposa, quando veio,

olhou adiante, e encherrou a onça; não pôde beber agua, e foi-se, pensando como beberia.

Vinha uma mulher pelo caminho, com um pote de mel na cabeça. A raposa deitou-se no caminho, fingio-se de morta; a mulher arredou e passou. A raposa correu pelo serrado, sahio adiante no caminho, e fingio-se de morta. A mulher arredou-a, e passou adiante. A raposa correu pelo serrado, e, mais adiante, fingio-se de morta. A mulher chegou e disse: — Se eu tivesse apanhado as outras já tinha tres.

Arreou o pote de mel no chão, pôz a raposa dentro do paneiro, deixou-o ahi, e voltou para trazer as outras raposas. Então a raposa lambusou-se no mel, deitou-se por cima das folhas verdes, chegou no poço, e assim bebeo agua.

Quando a raposa entrou n'agua e bebeu, as folhas se soltaram; a onça conheceu-a, mas quando quiz pular sobre ella, a raposa fugio.

XX

MICURA IAUARETÉ

A raposa e a onça

O pensamento desta lenda é o seguinte: não ha situação tão desesperada de que o homem se não possa tirar com energia e intelligencia.

Micúra iutri i cei āna oikó. Opetēca
A raposa de novo com sede já estava. Bateu

iepé cumā ſua, oiumutuúma reſe cicaāſā
uma de sorva arvore, besontou-se bem resina de

cumā ſua reſe, oieré ierēo cahā xirica reſe, oſo
sorveira com, e espojou-se folhas seccas em, e foi

i quāra ketē. Iatraraté oxipſa ramé nahā
da agua poço a. A onça vio quando aquelle

ſoó. onhehe:
animal, disse:

— Auáſa indé?

— Quem é você?

— Ixé ſoó cahā xirica.

— Eu sou o bicho folha secca.

Iauracté onhehe:—Re ū teuoné, repuri i
A onça disse: —De beber antes, tu pules d'agua.

• pupé, xa mahā arāma inti uiri ramé ne pirera. •
dentro, eu vêr para não boia se teu couro. •

Ahé opúri āna; i piréra intí uíri āna, cecê cicātā
 Ella pulou; seu couro não boiou, porque resina

intí oiuticu i pupé. Iaué tenhê micúra
 não se derreteu d'agua dentro. Dessa fôrma a raposa

óu quáu , amāna ára ocika catú
 heber pôde agua, da chuya o tempo chegou até

ramê.
 quando.

Traducção portugueza

A raposa estava outra vez com muita sêde, bateu um pé de sorveira, lambusou-se bem na sua resina, espojou-se sobre folhas seccas, e foi para o poço. A onça perguntou:

— Quem és?

— Sou o hicho Folha Secca.

A onça disse: — Entra n'agua, sahe, e depois bebe.

A raposa entrou, seu disfarce não boiou, porque a resina não se derreteu dentro d'agua: sahio, e depois bebeu, e assim fez sempre até chegar o tempo da chuva.

XXI

MICURA LAUARATÉ

A raposa e a onça

Desconfia de teu inimigo, ainda mesmo depois de morto. Este pensamento, que é o da lenha abaixo, não é certamente christão. Tão pouco não é christão o seguinte anexim vernaculo: Quem a seu inimigo poupa nas mãos lhe morre.

Iauaraté onhehé: — *Xa çó xa iumanõ:*

A onça disse: — *Eu vou fazer me de morta:*

opa? çó itá oúri, curi omahã arãma çupi
 todos os animaes virão, vêr para verdade

ramé. Micura oúri curi tenhê; aramé xa
 se é. A raposa ha de vir também: então eu

picika curi ahé. Çó itá oquãu ramé
 apanhal-a-hei. Os animaes souberam quando

iauaraté omanõ ãna, oçó ãna, oiké ãna i
 que a onça morreu, foram, entraram de sua

quãra pupé; aita oçuri pâua oça pucái: —
 cova dentro; elles alegres todos gritavam: —

Iauaraté omanõ ãna: quecatú retê Tupãna;
 A onça morreu já; graças sejam dadas a Tupã;

çupé; ia quáu iauatá!
já podemos passear!

Micúra oúri tenhe; inti-oiké quára pupé,
A raposa veio tambem; não entrou cova na,

opuranú okára çuí: — Opinũ āna será ahé?
e perguntou de fóra: — Arrotou já ella? (*)

Çoo itá oçuaxára: — Inti raí.
Os animaes responderam: — Ainda não.

Micúra onhehê: — Ce ramúia amira, omanô āna
A raposa disse: — Meu avô finado, morreu

ramé, opinũ muçapirai.
quando, arrotou tres vezes.

Iauaraté ocenô ramé mahā micúra onhehê.
A onça ouviu quando o que a raposa disse,

opinô muçapiri í. Micúra ocenô, opucá,
arrotou tres vezes. A raposa ouviu, deu uma

onhehê: — Pēnhē pecenô āna será, auá
gargalhada, e disse: — Vocês ouviram já, quem

omanũ āna uahá, opinũ?
morreo, arrotar?

Catú oii iauaraté inti opiçika quáu micúra.
Até hoje a onça não apanhar pôde a raposa.

(*) Vera significatio hujus verbi — *pinô* — est —
flatus ventris.

iacú reṭê reṭê ahé.
 muito ladina por ser ella.

Traducção portugueza

A onça disse: — Eu vou me fingir de morta, os bichos vem vêr se é certo; a raposa tambem vem e então eu a pego.

Os bichos todos souberam que a onça morreu, foram e entraram na cova della, e diziam: — A onça já morreu, graças sejam dadas a Tupã! já podemos passear.

A raposa chegou, não entrou, e perguntou de fóra: — Ella já arrotou?

Elles responderam: — Não.

A raposa disse: — O defunto meu avô quando morreu arrotou tres vezes.

A onça ouviu e arrotou tres vezes.

A raposa ouviu, rio-se e disse: — Quem é que já vio alguém arrotar depois de morto?

Fugio, e até hoje a onça não a pôde agarrar, por ser a raposa muito ladina.

XXII

AMU' MOMeUÇAUA MĭCURA ReCeUãRA
Outras lendas da raposa acerca

Como o leitor viu, o pensamento geral das antecedentes lendas da raposa é este: a intelligencia e o sangue frio assoberbam os maiores perigos. Nesta collecção o pensamento geral é justamente o complemento desse, isto é: a toleima e a fadiga criam perigos e convertem as boas situações em más.

Nos quatro episodios, dos quaos só publico aqui o primeiro, os philosophos indigenas ensinam:

▪ *Que aquelle que pretende fazer uma cousa só porque outrem a pôde fazer, sem dispôr das mesmas qualidades e meios de que aquelle dispôz, além de expôr-se ao ridiculo, prejudica-se muito seriamente, e, se teima, expõe-se á morte.*

A primeira parabola em que elles fixaram esse pensamento é a que se segue:

Tendo o cameleão ou sinimbú se casado com a filha da raposa, e tendo conseguido pescar atirando-se de uma arvore sobre uma fogueira de folhas, que, graças á sui agilidade e á circumstancia de não ter cabellos no corpo, pôde atravessar impune-mente; a raposa entendeu que podia fazer o mesmo. Não dispondo, porém,

da mesma agilidade do camaleão, e tendo o corpo coberto de pellos, o fago prendeu-se-lhe, e ella escapou de morrer sem ter conseguido pescar.

Por esse motivo desfez o casamento. Tendo a moça de novo se casado com uma especie grande de Martim Pescador, e dispondo este, para a pesca, do seu formidavel bico, a raposa julgou que podia tambem pescar atirando-se de cima de uma arvore, como aquelles passaros fazem; ella, que não dispuha nem de azas, nem de bico, foi mordida por um peixe e escapou de morrer. Desfez tambem o casamento, attribuindo ao genro a desgraca, filha, unicamente de sua fatuidade.

No terceiro episodio, casou a filha com um maribondo ou cubu, que, graças a suas azas, pôde roubar peixe secco de um varal de pescadores. A raposa, sem attender que não tinha azas, tentou fazer a mesma cousa, resultando de sua fatuidade o perder a cauda no dente dos cães que estavam de vigia ao varal. Desfez ainda este casamento.

No quarto e ultimo episodio fez casar sua filha com o carrapato, o qual, tendo conseguido quebrar ouriços de castanha, mandando jogar-os sobre sua cubeca, que é molle; a raposa entendeu que podia fazer o mesmo, e morreu

com a pancada que levou sobre a cabeça.

§ I

MĪCURA RAĪIRA OIUMĒDÁRI CINIMĪ
Da raposa a filha casa-se com o sinimbú

Cinimū, ipahá, ocika mĭcúra rōca opé.
 O sinimbú, contam, chegou da raposa casa em.

— Ne caárúca, mĭcúra.

— Boas tardes, raposa.

— Indaué; reiké, reuapika; mǎháta remunhā

— As mesmas; entre, assente-se; o que fazendo

reikó?
 estás?

— Intimahā mahā; xa iúre ne pĭre.

— Nem uma cousa; eu venho com você ter.

— Mǎháta ahé?

— O que ha?

— Ndé pa rerekó ne raĭira cunhā mucú

— Tu por ventura tens tua filha moça

āna?
 já?

— Xa rekó.

— Eu tenho.

— Xa iúte xa iururé ceremirecô arâma.
 — Eu venho pedil-a minha mulher para.

Micúra ocenoî i raçira, onhehê:
 A raposa chamou sua filha, disse:

— Remendâri putâri será quahá apgâua?
 — Casar querês com este varão?

Taçira oçuxâra:
 A filha respondeu:

— Xa putâri.
 — Eu quero.

— Aramé kuçukûi uâna ahê, reiumendâri.
 — Então eil-o ahí, casom-se.

Amû âra rirê, micúra ocenoî i raçira,
 Outro dia depois, a raposa chamou sua filha,

onhehe:
 e disse:

— Renhehe ne mênâ çupê, xa ú putâri
 — Dize teu marido a, que eu comer quero

pirâ.
 peixe.

Cunhâ ipucú onhehê i mênâ çupê; e aità
 A moça disse seu marido a: elles

oiúruári âna igâra upê, oçô âna çuâindâpe
 embarcaram-se canôa em, foram outra margem

keté. Aitá ocika, cinimũ omundú ximirecô
 a. Elles chegaram, o sinimbú mandou sua mulher

oiuñca xipó ixupé. Ahé oiupiri mirá recé,
 tirar cipó para elle. Elle subio arvore sobre,

onhehê ximirecô çupé:
 disse sua mulher a.

— Remuat'ri cahá ceia; ceia ramé ãna,
 — Amontôe folha .muita; muitá quando tiver,

remndica tatá i recé.
 acenda fogo ella sobre.

Cunhã mucú omunhã mai cinimũ omundú ãna.
 A moça fez como o sinimbú mandou.

Tatá turuçú ãna ramé, cinimũ onhehê iuaté çuí.
 O fogo grande já quando, o sinimbú disse de cima.

— Aiqué xa çó!
 — Lá me vou!

Opuri tatá pitérape, oiapumĩ i pupé,
 Pulou do fogo meio em, mergulhou agua na.

uire çuãindápe, oçapucái ximirecô recé:
 baiou do outro lado, gritou sua mulher por:

— Rerúri gára, puc! reté quahá pirá!
 — Traga a canoa, pesado muito é este peixe!

Aitá, oiuruári ãna tucunarê uaçú irúmo,
 Elles embarcaram-se tucunare grande com,

oço āna çoka keté; aápe cunhã mucú omelê
foram-se sua casa para; lá a moça deu

nhahã pirã mícúra çupé.
esse peixe raposa á.

Mícúra opuranú mai i mēna opicika
A raposa perguntou como seu marido pegara

uāna pirã.
o peixe.

Cunhã mucú ombeú ixupé mai cinimú
A moça narrou a ella como o sinimbú

omunhãna.
fez.

Amú ara opé, mícúra onhehé ximirecô çupé:
Outro dia em, a raposa disse sua mulher a:

— laço iapicika pirã, maianê cinimú
— Vamos apanhar peixe, como o sinimbú

opicika uāna.
apanhou.

Atã oço āna; uáimi omundica latã, mícúra
Elles foram: a velha acendeu fogo, a raposa

opuri pitéape; uti oçaçau quãu; latã oçaberéca
saltou meio em; não passar pôle: o fogo saberecando

oikó i pirera; mícúra oçacema:
estava sua pelle: a raposa gritou:

—Uáimî! reruri curute ?! Curumú xa mandô!
 —Velha! traze depressa agua! Senão eu morro!

/uaçuára ahé océma quáu.
 Difficilmente ella sahir pôde.

Ahé ocîka ramé çoca opé, ocenoî i.
 Ella chegou quando sua casa em, chamou sua

raçira, onhehê ixupé:
 filha, e disse-lhe:

—Reompú ki xii ne mēna; intí xa putari ahé
 —Toca d'aqui teu marido; não o quero

iké; omunãna xa kái!
 aqui; fez com que eu me queimasse!

XXIII

Ceiuci
Da velha guloso

MOMEUACAUA
lenda

ReCeUARA
acerca (*)

A palavra *Ceiuci* significa a constellação das Pleiades, a que o nosso povo chama sete estrellas; e significa tambem — velha gulosa, ou uma fada indigena que vivia perseguida de eterna fome.

Todos os povos primitivos symbolisaram a luta da vida, na historia de um homem que figurão vencendo trabalhos desde a infancia, e não terminando-os sinão com a velhice. A vida de Hercules e as periprinções de Ulysses são a incarnação dessa tendencia do espirito. A historia de Hercules ou de Ulysses, contada pelas velhas, devia perder muito de sua dignidade, embora no fundo o pensamento permanecesse o mesmo, isto é: um homem batallhando para vencer este terrivel com-

(*) Foi esta a primeira lenda que eu collegi, e fil-o em 1865, anno em que passei uns quatro mezes nas solidões das cachociras da Itaboca, no Tocantins, onde naufraguei, e onde morreram alguns de meus companheiros. A lenda foi-me narrada pelo *tuxáua* dos Anambés, infelizmente em tempo em que eu não fallava ainda a lingua, e em que por tanto, para entender o que elle dizia, necessitava de servir-me de um interprete.

bate da vida, com que todos lutamos em maior ou menor escula.

A historia da velha gulosa é ta'vez um fragmento desse poema entre os se'vagens da America, poema de que nos chega apenas um echo remoto, conservado pela tradicção grosseira das avos e das amas de leite.

A lenda supõe um moço perseguido pela insaciavel velha, que o quer devorar. A principio, o amor o salva; depois, elle começa uma longa peregrinação sem descanso, porque, quando quer repousar, ouve nos ares um canto que lhe indica a aproximação do voraz inimigo, e, nessa luta, sempre fugindo, elle transpõe toda sua vida, de modo que, quando de novo se recolhe a casa paterna, está já coberto de cans. Não será em fundo um symbolo como o Hercules ou Ulysses, degradado pela tradicção de povos grosseiros?

Como eu espero fazer ainda uma demorada viagem pelos nossos certões, agora que eu conheço não só a lingua geral, mas as fórmas mais importantes dos dialectos vivos, hei de ainda talvez recolher uma melhor tradicção do que esta que eu collegi em 1865 quando apenas comecei meus estudos desta materia

Curumî uaqî, ipahá, opinaitica oikô âna pirá
Um moço, contam que, pescando estava peixe

mítá arúpi; óuri (Ceiuçî, uáimî tiára) .
de um mutá de cima: veio (Pleiades, velha gulosa)

opiçáitica (*) pirá ñgarapê rupi; ahé omaliã
pescando com tarrafa ñgarape pelo; ella avistou

curumî uaçú ánga ñpípe, opupéca, piçá
do moço a sombra no fundo, cobriu-a rêde

irúmo; intí opuú curumî uaçú. Curumî uaçú
com; não apanhou o moço. O moço

omahã ramé nhahã, opucá mítá ára çui.
vio quando aquillo, rio-se do mutá de cima.

Uáimî tiára onhehé:: — A'pe será reikô? Reuié
A velha golosa disse: — Ah! é que estás? Desse

ñuz keté, ce remiärerú. Curumî uaçú
chão para, meu neto. O moço

oçuaxãra: — Ixé tio! Uáimî onhehé: — Xiá curi
respondeu: — Eu não! A velha disse: — Olha

xa munú aápe cáua!
que eu mandarei lá maribondos!

Ahé omunú ãna. Curumî uaçú upêna iepé
Ella mandou-os. O moço quebrou um

(*) Piçá, rede; itica, apanhar; pescar com rede.
Piná, pindá, anzol; itica, apanhar; portanto: pinaitica,
pescar de anzol.

çacãnga miri; oiucá cáua itá. Uáimĩ
 ramo pequeno; matou os maribondos. A velha

onhehe: — Rcuicé; cê remiarerú, curumĩ xa munú
 disse: — Desce, meu neto, senão eu mando

tucandira.
 tucandira. (*)

Curumĩ uacú inti oié; ahé omunú tucandira
 O moço não desceu; ella mandou tucandiras;

itá; quahá itá ombúri ahé ? pupé; uáimĩ oiapi
 estas puzeram-n'o agua em; a velha jogou

piçá ahé reçé, opupéca reçé ahé,
 a tarrafa elle sobre, envolveu-o perfeitamente,

oraçó çóka keté. Ocika ramé aápe, oxári
 levou-o sua casa para. Chegou quando lá, deixou

curumĩ uacú ocára opé, oçó omunhã iepéá.
 o moço terreiro no, foi fazer lenha.

Çacaquera ouri embira, onhehê: — Qualú cê
 Átraz della veio a filha, e disse: — Esta minha

cê, ouri ramé cahámunuçáua cui, ombeú mahã
 mãi, vem quando caçada da, conta qual é

ximiára ahé oiucá; oii inti ombeú... Tenupá
 a caça que ella matou; hoje não contou... Deixa-me

(*) Uma especie de formiga, cuja ferroadá é dolo-
 rosissima, e póde produzir febre: no sul damos-lhe o
 nome de *caracútinga*.

xa mahā raī māhāta ahé. Aramé ouimupupéca
olhar ainda o que é. Então desembrulhou

piçá, oxipiá curum: uaçú. Curum: uaçú onhehê
a rede, e vio o moço. O moço disse-

ixupé:
lhe:

— Rejúmimi ixé.
— Esconde-me

Cunhā mucú oiumiñi ahé; omutuúma inuá
A moça escondeu-o; untou um pilão

irait: irúmo, opupéca piçá irúmo, oxári
cêra com, embrulhou-o tarrafa com, deixou-o

cenáua opê tenhê.
lugar no mesmo.

Aramé uáimî ocêma cahá çuí, omund'ca tatá
Então a velha sahio mato do, acendeu fogo

miukaê uirpi. Inuá oçacú āna, iraitî
do muquem em baixo. O pilão esquentando-se, a cêra

oitçú āna; uáimî oçuāli. Tatá oçapi āna
derreteu-se; a velha aparou. O fogo queimou

piçá, oiuquáu āna inúa. Aramé uáimî onhehê
a tarrafa, appareceu o pilão. Então a velha disse

i embira çupé: — Indê inti remukamehê ramé
sua filha a: — Tu não mostráres se

çeremiãra, xa iucã curi indê !
a minha caça, eu matar-te-hei!

Cunhã mucú ocekilêãna, omunú curum: uaçu
A moça ficou com medo, mandou o moço

munúca uaçañi ráua, omunhã arãma panacú;
cortar de uaçahy palmas, fazer para cestos;

nanhã panacú itá oieréo arãma opa: çuú
estes cestos virarem-se para todos animaes

arãma. Uaimi oçõãna çacaquẽra, oçka ramé,
em. A velha foi atraz, chegou quando,

curumiuacu omunú panacú itá oieréo tapiira,
o moço mandou os cestos virarem-se em antas,

cuaçu, laiaçu, opa: çuu arãma; oieréo uãna
veados, porcos, todas as caças em; viraram-se.

Uaimi tiãra õũãna aitã.
A velha gulosa comeu todos.

Curumiuacu, omahã ramé temiú quaiãra,
O moço, viu quando a comida pouca,

oiãuããna; omunhãna matapi mamé oãri rete,
fugin; fez um matapi (·) onde cahiu muito

uahã, pirã. Uaimi oçka ramé ãpe, oiké
que, peixe. A velha chegou quando alli, entrou

(·) Matapí, é uma especie de cercado que os indios
fazem para apanhar peixe.

matapí pupé. Curumiuauçu muçãli iépê maraiã
do matapí dentro. O moço expontou um de marajã

ia.
pão.

Uaĩmi óú oikô, ramé, pirá, ocutuca
A velha comendo estava, quando, peixe, elle ferio-a,

ahé, oianãu uãna. Cunhã mucú onhehe
e fugio. A moça disse

ixupé:—Recenô ramé oiepê uirá onhegári
á elle:—Tu ouvires quando um passaro cantar

kankán, kankán, kankán, cê cĩ uahá
kan kán, kan kán, kan kán, é minha mãi a qual

intimahã oikô pucú opicica arãma indê.
não está longe pegar para voce.

Curumĩ uaçu uatá, uatá. uatá.
O moço. andou, andou, andou.

Ahe ocenô ãna ramé: kankán, unhãna,
Elle ouvio. quando: kankán, correu,

ocĩka mamé makáka ita omunhã oikô
chegou onde os macacos fazendo estavam

ira, onhehe ixupé:—Reiũmimi ixê, makáka?
me, disse-lhes:— Escondão-me, macacos?

Makáka omunéo ahé oiepê camuti iporaĩma
Os macacos metterão-no de um pote vasio.

pupé, Uaim: ocika, uti uacemo curumi
dentro. A velha chegou, não encontrou o moço,

uaçú, oçaçau tenonê ketê. Arirê makáka
passou adiante para Depois os macacos

omunu curum: uaçu oçó uāna. Curam: uaçú
mandarão o moço ir-se embora. O moço

uatá, uatá, uatá ; ocenô : kankán, kankán,
andou, andou, andou ; ouviu : kankán, kankan,

kankán; ahé ocika çurucucú ôca opê, oiururé
kankan; elle chegou do surucucú casa em. pedio-lhe

ixui oiumimí arāma ahé. Çurucucú oiumimí
esconder para elle. O surucucú escondeo-o.
āna ahé.

Uaim: ocika, intimahā uacemo, ocouāna.
A velha chegou, não o encontrou, foi-se.

Caárúca ramê curum:uaçú ocenô çurucucú
De tarde o moço ouviu o surucucú

apurunguetá oikó i xemericó irúmo. omunhā
conversando estava sua mulher com, fazerem

arāma mukae, aitá óú arāma curum:uaçú.
para um muquem, elles comerem para o moço.

'Aitá omunbā ramê oikó mukae, onhehenári
Elles fazendo quando estavam o muquem, cantou

oiepé makāuā. Curumiauçú onhehê:—Ah! ce ramuia um makauān. O moço disse: —Ah! meu avô

makāuā; tenupá xa nhehê ne irúmu. • Makauā makauan, deixa que eu falle você com » O makauan

ocenô, ouri, opuranú:—Māhata ahê, ce remiärerú? ou viu, veiu, e perguntou:—O que é. meu neto? »

Curumiauçú oçuxára : — Aique mokô: çurucucú O moço respondeu : — Ha dous surucucús

óu putári uahá ixé. Makāuā opuranú mútre comer querem que es. O makauan perguntou quantos

çemutíma tahá orekô ? Curumiauçú oçuxára : escondrijos elles tinham ? O moço respondeu :

—Iepé iunto • Makāuā óu āna mokô: çurucucú. —Um somente. » Omakanan comeu os dous sucucucús.

Curumiauçú oiaçáu nhúme çuaxára keté, oiuianti O moço passou do campo banda para, encontrou

iepe tuiúú irúmo, opinaitica oikô pírá, oenū oikô um tuiúú com, pescando estava peixe, pondo estava

uaturá pupé. Curumiauçú aiururê ixuí oraçó uaturá (.) em. O moço pediu a elle levar

arāma ahê. Tuiúú opinaitica páua ramé āna, para elle. O tuiúú de pescar acabou quando,

(*) Uaturá é um cesto de talas de cannas, cujo nome passou para o portuguez.

omunũ curumiuacũ opũri arãma uaturã pupé, uéuêu
mandou o moço pular para uaturã em, voou

ahé irũmo, oenũ ahé mirã uacũ raçanga recé,
elle com, poz elle de arvore grande galho sobre,

inti oquãu oraçõ ahé tenoné. Iuaté çuí curũmiuacũ
não pôde leval-o adiante. De cima o moço

omahã iepé ôca: oié oçõana. Ocũka capixãua
viu uma casa; desceu e foi. Chegou da roça

remehipe, ocenõ cunhã oiacãu. oikõ acuti
beira na, ouviu uma mulher ralhando estava entia

irũmo inti arãma õu i maniãca.
com não para comer sua mandioca.

Cunhã oraçõ curum: uacũ çõca keté: ..
A mulher levou o moço sua casa para ;

ocũka ramé aãpe, ahé opuranũ ixui: mamé
chegou quando lá, ella perguntou a elle: onde

çuí tahã ahé oũri. Curumĩ uacũ ombeũ
de que elle vinha. O moço narrou

opa: mahã, mai ahé oçarũ oikõ pirã
todas as cousas, como elle esperando estava peixe

igarapé remehipe, oũri ãua uaimĩ tiãra
do igarapé margem na, veio a velha gluosa,

oraçõ ahé çõca keté, curumĩ ramé raĩ
levou elle sua casa para, menino quando ainda era

ahé. Cohíre tuiué āna. murutinga i akāga.
 elle. ágora velho já estava, branca sua cabeça.

Cunhā omanuári cecé. oquān āna embira
 A mulher lembrou-se delle, e conhecen que era seu

ahé. Curumĩ uacú oiké çoca keté.
 filho. O moço entrou sua casa para.

Observação sobre as lendas

Termino aqui a publicação das lendas. apesar de possuir algumas outras, não só zoologicas, como a respeito dos seres sobrenaturaes de que se compõe a mythologia de nossos selvagens.

Creio porém que, com os textos que ahi ficam impressos e traduzidos, attingi em grande parte ao fim pratico que o governo teve em vista com a publicação deste trabalho, que foi, como já disse, o de habilitar á aquelles que por necessidade ou interesse estão em contacto com o selvagem a ensinar-lhes o portuguez fazendo a leitura das lendas nas duas linguas.

Além porém da utilidade pratica, ha questões scientificas de grande interesse para o estudo do homem, que serão aliamente esclarecidas com o conhecimento dos

textos que constituirão a litteratura tradicional do homem do periodo da idade de pedra, periodo em que se acha actualmente o nosso selvagem, e em que se não encontra o homem em outras regides do globo.

Como uma ordem dada pelo Exm. Sr. duque de Caxias, ministro da guerra, me facilita os meios de colligir essa litteratura entre os soldados que são indigenas, eu proseguirei no trabalho de colleccional-as, tanto quanto permittirem os outros encargos que me pezam sobre os hombros. Quando eu publicar o Diccionario, cuja confecção já comecei, e que espero terminar no anno vindouro, faço-hei seguir de quantos textos novos eu houver alcançado nessas investigações.

FIM



INDICE

	PAGS.
PREFACIO	5
INTRODUCCÃO	23
I PARTE. — O Homem Americano	47
II PARTE. — O Homem no Brasil	67
III PARTE. — Linguas	83
IV PARTE. — Raças selvagens	109
V PARTE. — Familia e Religião Selvagem	141
VI PARTE. — O Grande Sertão Interior	179
VII PARTE. — Mythologia Zoologica na Familia Tupi- Guarani.	209
VIII PARTE. — Lendas Tupis	229

APPENDICE

Carta a Joaquim Serra	279
Anchieta, as Raças e Linguas indigenas	289
Curso de lingua Tupi viva ou Nheengatú.	331

*** Este livro foi composto e impresso na Empresa Graphica da "Revista dos Tribunaes", á R. Xavier de Toledo, 72, São Paulo - Brasil, para a Companhia Editora Nacional, Rua dos Gusmões n.º 118, em Novembro de 1935 ***

Este livro deve ser devolvido na última
data carimbada

2 SET 1953

6 Jan 73

10 OUT 73

MAGALHÃES, Couto de

AUTOR
O selvagem

TÍTULO

Brasiliens, v.52

Devolver em

NOME DO LEITOR

2 SET 1953

Isa de Faria e Silva

26/4/1970

Mary Bôates

13 JUN 70

Mary Bôates

10 OUT 70

Magnólia Men-
des

MAGALHÃES, Couto de

AUTOR

O selvagem

TÍTULO

Brasíliana: v.52

Este livro deve ser devolvido na última
data carimbada

2 SET 1968

20 MAR 70

18 JUN 70

10 OUT 70

UNIVERSIDADE DO BRASIL
BIBLIOTECA CENTRAL

50-995

MAGALHÃES, Couto de
O selvagem

Brasiliense, v.52

Prove que sabe honrar os seus compromissos devolvendo com pontualidade este livro à Biblioteca Central da U. B.

Se, findo o prazo de empréstimo (2 semanas), o livro não for devolvido, será cobrada uma multa de 50 centavos por dia.

O prazo acima poderá ser prorrogado, caso a obra não esteja sendo procurada por outro leitor.