





Ensaíos de Etnología Brasileira

2571



Serie 5.<sup>a</sup>

BRASILIANA

Vol. 101

BIBLIOTECA PEDAGOGICA BRASILEIRA

---

HERBERT BALDUS

Doutor em filosofia pela Universidade de Berlim

# ENSAIOS DE ETNOLOGIA BRASILEIRA

COM UM PRÉFACIO DE

AFFONSO DE E. TAUNAY

da Academia Brasileira de Letras

---

EDIÇÃO ILUSTRADA

---



1937

COMPANHIA EDITORA NACIONAL  
SÃO PAULO — RIO DE JANEIRO — RECIFE



**Ao grande conhecedor  
dos índios no Brasil**

**Curt Nimuendajú**



## INDICE

	<i>pag.</i>
Prefacio de Affonso de E. Taunay . . . . .	11
Advertencia. . . . .	15
Etnologia brasileira . . . . .	17
O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas . . . . .	29
A sucessão hereditaria do chefe entre os Tereno. . . . .	70
Os grupos de comer e os grupos de trabalho dos Tapirapé . . . . .	86
A posição social da mulher entre os Bororo orientais . . . . .	112
O professor Tiago Marques e o caçador Aipo- bureu (A reação de um individuo Bororo á influencia da nossa civilização) . . . .	163
Mitologia Karajá e Tereno . . . . .	187
A mudança de cultura entre índios no Brasil	276
Bibliografia . . . . .	323
Indice alfabetico . . . . .	331
Indice das tribus de índios sulamericanos, clas- sificadas em grupos lingüísticos . . . .	341
Indice dos autores . . . . .	343
Indice das estampas . . . . .	345



## P R E F A C I O

*Sabem todos os conhecedores das cousas do Brasil o immenso que representa a contribuição germanica para o esclarecimento das nossas questões ethnographicas. Sem falarmos nas cousas ingenuas de Hans Staden, nos valiosos estudos do grande Marcgraw, encontramos logo, em principios do seculo XIX, a figura immortal de Carlos Frederico Philippe von Martius de quem não é certamente exaggerado dizer-se que lhe cabe o titulo de patriarcha da ethnographia brasileira.*

*Contemporaneamente nota-se a contribuição do Principe de Wied. No decorrer da centuria passada outros nomes de viajantes allemães evocam subsidios para esse estudo, como por exemplo o do Principe Adalberto da Prussia. Outros ha, e bastantes que nesta lista figuram entre os poetæ minores, como por exemplo o Barão von Eschwege.*

*Para os fins do seculo XIX apparecem-nos trabalhos magistraes da ethnographia brasileira, de procedencia allemã, assignados por dous homens de cuja presença me recordo com viva impressão quer pelas suas relações amistosas com meu Pae, á sua passagem pelo Rio de Janeiro, quer pelo contacto mantido durante dezenas de*

*annos com meu saudosissimo Mestre Capistrano de Abreu: Carlos von den Steinen e Paulo Ehrenreich. Do primeiro muitos affirmam que é o mais notavel dos scientistas que até 1900 estudaram a ethnographia brasileira. O segundo com a sua contribuição mythologica e anthropologica tem tambem o mais assignalado papel. Como anthropologo ainda não foi excedido.*

*De 1900 para cá apparecem-nos Max Schmidt, Fritz Krause e Theodoro Koch-Grünberg, tres nomes de altissima projecção, os dous primeiros ainda felizmente vivos, mas ausentes do Brasil, um no Paraguay e o segundo em Leipzig á testa do Museu Ethnographico local.*

*Actualmente no Brasil dous allemães continuam a lavrar com afinco a grande seara onde tanto e justo renome angariaram estes grandes predecessores: o Snr. Curt Nimuendajú Unkel e o autor das paginas a que tenho a honra de prefaciар muito embora a postergar o principio salutarissimo do ne sutor...*

*Ha longos annos venho acompanhando a carreira do Dr. Herbert Baldus. Conheci-o apenas sahido da adolescencia e apaixonadamente preocupado com os problemas de nossa ethnographia.*

*Não só se entregou a leitura exhaustiva de todos os tratadistas cujas obras pôde consultar na já assaz larga bibliotheca do Museu Paulista como ainda em viagens no exterior, e a frequentar as maiores livrarias da Europa, accumulou largo cabedal informativo.*

*Passando ao terreno da pratica decidiu-se a viver longamente entre indios. De suas observações colhidas in loco provieram muitos estudos dos quaes diversos tive o ensejo de fazer inserir em varios tomos da Revista do Museu Paulista.*

*São estes os titulos que allego para abrir o presente volume do joven infatigavel, intelligente e prestante scien-tista, de quem tanto espera a ethnologia. Aqui deixo pois este depoimento singelo da verdade realisado do modo mais sincero.*

AFFONSO DE E. TAUNAY

S. Paulo, 10 de janeiro de 1937.



## ADVERTENCIA

Das tribus de índios mencionadas neste livro, visitei, em 1933, os Kaingang de Palmas e os Guayakí; em 1934, os Bororo de Meruri e Sangradouro e os Tereno; e, em 1935, os Bororo da aldeia Tori-paru, os Karajá e os Tapirapé.

As viagens de 1933 e 1934 foram subvencionadas pela *Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft*, de Berlim; as de 1935, pelo sr. dr. Samuel Ribeiro, de São Paulo, por intermedio do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo. O sr. dr. Hellmuth Fladt, de São Paulo, presenteou-me com a farmacia, e o Instituto Serumterápico Butantan, com os antivenenos contra as cobras. Durante as viagens recebi o auxilio dos srs. representantes diplomáticos e consulares da Alemanha, dos srs. funcionários da Comissão de Proteção aos Índios, dos Rev. Padres Salesianos, dos Rev. Missionarios da *Evangelical Union of South America*, especialmente do Rev. sr. F. C. Kegel, dos sertanejos e, por fim, dos próprios índios.

Os srs. dr. João Cruz Costa e prof. J. B. Damasco Penna, de São Paulo, incumbiram-se da penosa tarefa de corrigir o português defeituoso do meu manuscrito.

Ao sr. dr. Affonso d'Escragnolle Taunay, diretor do Museu Paulista, devo inúmeros favores.

Seja-me permitido apresentar os meus mais efusivos agradecimentos a essas pessoas e a essas instituições.

Divulguei uma parte dos ensaios que constituem o presente livro, em conferencias em São Paulo; assim, o primeiro ensaio,

na Sociedade de Sociologia, no dia 6 de dezembro de 1935; o segundo, no Instituto Histórico e Geográfico, no dia 25 de janeiro de 1935; o quarto, no Instituto Biológico, no dia 11 de setembro de 1936; e o sexto no Instituto Histórico e Geográfico, no dia 20 de junho de 1936.

Seguindo a convenção internacional dos etnólogos, não altero os nomes de tribo e de outros agrupamentos sociais e linguísticos, para designar a forma plural; digo, por exemplo, os tupí, e não, os tupís.

HERBERT BALDUS.

São Paulo, 1937.

## ETNOLOGIA BRASILEIRA

Que é etnologia? Literalmente: a ciência do povo ou dos povos, isto é, a ciência que estuda as diversas modalidades totais de um povo e suas relações com as modalidades de outros povos. A palavra *povo* significa, aqui, unidade cultural. Assim, a etnologia estuda a unidade cultural no que diz respeito à sua singularidade local e temporal e às suas relações com outras unidades culturais. A etnologia limita-se ao estudo das chamadas culturas primitivas, por ser ainda uma ciência em formação.

“Cultura”, no sentido que lhe dão os etnólogos, é a expressão harmônica total do sentir, pensar, querer, poder, agir e reagir de uma unidade social, expressão essa que nasce de uma combinação de fatores hereditários, físicos e psíquicos, com fatores coletivos morais, e que, unida ao equipamento civilizador (instrumentos, armas, etc.), dá à unidade social a capacidade e a independência necessárias à luta material e espiritual pela vida. Um dos problemas principais da etnologia é estudar a mudança contínua desta expressão e as causas dessa mudança.

Não faz muito tempo que a etnologia se separou da antropologia: ambas eram consideradas até há pouco como ciências irmãs. Hoje, compreende-se que elas só podem

ser ciências auxiliares uma da outra. Seus fins são inteiramente diversos. A antropologia, como o nome já o indica, ocupa-se do homem (*anthropos*), a saber, do homem como individuo e como especie. Falar da cultura de um individuo humano ou da cultura da especie, é maneira literária, e não científica, de falar, porque tais conceitos não são acessíveis a métodos científicos.

A diferença entre etnologia e etnografia se evidencia pelos próprios nomes. A etnografia descreve o povo e tem seu objeto, por assim dizer, na configuração exterior da cultura (como, por exemplo, a geografia tem por objeto a superfície da terra), enquanto que a etnologia procura compreender o povo na sua essência e conhecê-lo nas particularidades funcionais de sua cultura. A geologia, por exemplo, não se interessa apenas pelas camadas da terra, mas também, e principalmente, pelas transformações que se dão nessas camadas. A etnografia tem por condição a estabilidade no momento da observação; a etnologia examina a dinâmica. Dêstes diferentes modos de ver, resulta o fato de o etnógrafo encontrar o seu material de preferência na cultura material, e o etnólogo achar o seu na cultura espiritual. Isto não significa, porém, que a cultura espiritual esteja sujeita a mudança mais rápida do que a cultura material. A maior parte das nossas experiências entre os povos primitivos nos ensina o contrario. Com isto queremos somente indicar que a dinâmica, isto é, o estado instável, mas sempre mutável de um povo, pode ser melhor compreendida através de sua

cultura espiritual do que através de sua cultura material. Não se deve esquecer, é claro, que ambas estão em correlação estreita, completando, dêsse modo, o que chamamos "cultura". Assim, o etnólogo será sempre etnógrafo; e o etnógrafo não poderia, sem conhecimentos etnológicos, fazer trabalho útil. Ambas as ciências são empíricas e indutivas. O etnógrafo precisa conhecer os problemas da etnologia, para que, dotado de maior acuidade visual, possa, por meio dêsse conhecimento, e não apenas com hipóteses, encontrar material para seu estudo. O etnólogo deve conhecer os dados da etnografia, para que, dotado da necessária observação e de conhecimentos e, assim, a salvo de hipóteses estereis, possa situar e resolver os problemas que esse material lhe apresenta. O etnógrafo recolhe os fatos, o etnólogo elabora-os.

Intitulei o presente livro "Ensaio de etnologia brasileira", embora ele tenha, na maior parte, caráter puramente etnográfico. Mas esse material etnográfico serve, principalmente, para estudar um problema etnológico, qual seja a mudança de cultura entre índios no Brasil. Quem ler o livro sob este ponto de vista, achará, dêsse modo, justificado o título que lhe dei.

É fóra de duvida que a etnografia pertence ás ciências historicas, porque os materiaes que ela recolhe representam documentos históricos. Em sentido muito mais profundo, a etnologia tambem é ciência historica, pois necessita documentos históricos e dêles se vale para poder realizar o seu trabalho.

Sob este aspecto, a etnologia faz parte das ciências do espírito, em oposição às que chamamos ciências naturais.

O trabalho etnológico é a compreensão fenomenológica da “personalidade cultural (*Thurnwald*) de um povo, isto é, não somente dos aspectos de sua cultura, mas ainda das particularidades de toda sua função cultural. A etnologia não visa determinadas leis e valores, como o fizeram, por exemplo, a teoria da evolução e a chamada sociologia “formal” ou “pura”; não usa tão pouco da dedução, porque esta conduziria a hipóteses. Pela indução a etnologia reconhece que a necessidade e o indivíduo condutor (*Notwendigkeit und führendes Individuum*) são, antes de tudo, as forças que constroem a cultura.

Qual a utilidade do estudo da etnologia? — perguntarão. Essa pergunta supõe um ponto de vista utilitário. Por que estudamos, por exemplo, zoologia? Estudamos os animais para evitar intervenções prejudiciais no conjunto harmonico da natureza, resultantes, às vezes, da extinção de uma especie animal ou da transplantação dessa especie de um continente para outro.

E por que estudamos etnologia? Estudamos os chamados povos primitivos para, com base nos conhecimentos assim adquiridos, poder estudar melhor os chamados povos de alta cultura. Se assim procedemos é para compreender melhor o quadro multicolor da humanidade.

É talvez interessante, a esse respeito, examinar a evolução histórica do conceito que dos povos periféricos se fez em nosso proprio circulo cultural.

Na antiguidade eles foram representados de maneira objetiva por escritores e artistas. Tinha-se em vista commerciar com eles ou subjugá-los. Para isso, era necessario vê-los como eram na realidade. Ideologia alguma perturbou o exame dos observadores daquela época.

A Idade Média, longo periodo de obscurantismo, teceu a respeito dos povos periféricos as mais variadas fantasias. Os povos que não pertenciam á cristandade eram considerados de modo realmente singular: eram produtos do Diabo, gigantes estrambóticos, individuos sem cabeça e com a cara no peito, etc. Muitas dessas quimeras ainda perduravam na época dos grandes descobrimentos. Começaram então êsses povos a ser melhor conhecidos e sobre eles os europeus teceram nova serie de fantasias, de outra ordem.

Era mais comodo, para os cristãos que avançavam, apresentar esses povos estranhos como seres de ordem inferior, para melhor explorá-los, combatê-los e subjugá-los. No ano de 1537, o papa Paulo III declarava numa bula que os indios eram homens. Semelhantes deliberações eram tomadas, em parte, para privar os colonos europeus dos trabalhadores indigenas e aproveitá-los, economicamente, só para a Igreja. Os celebres defensores da liberdade do indio, como, por exemplo, o bispo Las Casas, não se opuseram á importação de escravos africanos para a America. Em todo caso, porém, devemos aos missionarios cristãos, especialmente aos jesuitas, os rela-

tos mais extensos daquela época sobre os povos dos países recém-descobertos, relatos até hoje indispensáveis para o estudo desses povos.

Ainda que eles sejam influenciados pelos preconceitos da época, pela tendência de seus autores a fazer propaganda de sua congregação, e por sua natural parcialidade acerca da cultura espiritual dos índios, — é necessário aqui lembrar os escritos dos jesuítas José de Anchieta, Manuel da Nóbrega, Fernão Cardim, Antonio Ruiz de Montoya, Juan Patricio Fernandez, Pedro Lozano, José Sanchez Labrador e Pedro Francisco Xavier de Charlevoix, para só mencionar alguns dos mais conhecidos. Já a tendência á especulação científica surgia, ás vezes, sob a forma de comparações, nesses livros antigos. Assim, encontram-se, por exemplo, comparações de palavras americanas com palavras hebraicas. E um jesuíta no Canadá já comparava mesmo certos elementos da cultura espiritual dos índios dessa região com a mitologia grega.

Na época da revolução francesa, manifestou-se uma reação contra todas as representações depreciativas dos povos distantes. As ideias liberais vieram perturbar a crença na necessidade do sofrimento na terra. O homem queria lutar pela justiça e pela felicidade neste mundo. Essa luta, que no começo foi apenas uma luta espiritual, incluiu a humanidade toda no círculo de suas considerações; e, não esperando salvação diretamente do próprio país e do próprio povo, o homem alargou, então, a vista para mais longe, vendo aí o que lhe parecia desejável. Isto o levava á supervalorização do desconhecido, á idea-

lização dos povos longínquos. Dois grandes homens desta época, Voltaire e Jean Jacques Rousseau, se entusiasmaram, cada um a seu modo, por essas ideias. Voltaire venerava a alta cultura da China, e Rousseau invejava a nudez paradisiaca dos habitantes das formosas ilhas exóticas e o estado primitivo do homem o qual, em seu modo de vêr, consistia em ser quadrupede. Os povos primitivos, sua vida e seu ambiente, aparecem em certas ilustrações de livros do século XVIII como a suprema realização dos sonhos que os estetas europeus cultivavam naquele tempo.

A época da ciência natural, o século XIX, pôs termo a essa divinização. A desvalorização na representação dos povos primitivos, que agora recomeçava, lembra o conceito hegeliano da dialética da história, isto é, do seu prosseguimento em contradições, no qual cada época já traz em si, como germe da própria exterminação, o começo da época seguinte, que lhe é contraditória. Essa desvalorização não se deu como anteriormente, em nome e no interesse da igreja cristã, dos conquistadores e dos escravocratas, mas em nome da própria ciência, que se voltava agora para o estudo dos povos estranhos sem, contudo, poder livrar-se dos preconceitos que nasceram, em parte, da reação contra o hedonismo do século XVIII e, em parte, das suas próprias doutrinas hipotéticas. Martius, o fundador da etnografia brasileira, fala dos índios, às vezes, até com desprezo, considerando-os como raça degenerada. Quando, nos meados do século passado, Darwin, numa viagem pelo mundo, passou pela Terra do Fogo, descreveu, no

seu diário, esses indígenas como criaturas semelhantes a animais e dotadas de linguagem constituída por grunhidos, enquanto hoje os missionários ingleses já têm organizado um vocabulário de 32.000 palavras desses índios, isto é, mais do dobro do número das palavras que Shakespeare usou nos seus dramas.

Nos círculos da ciência natural daquele tempo, vultos de outra espécie, todavia, se destacaram; não é preciso lembrar mais que Karl von den Steinen, autor das primeiras obras fundamentais, inorredouras, da etnografia e etnologia brasileiras.

A separação estabelecida entre a etnologia e a antropologia na segunda metade do século passado e expressada, primeiramente, na Alemanha, no título do órgão profissional berlinense "*Zeitschrift für Ethnologie*" (Revista de Etnologia), foi, pouco a pouco, a reação contra as maneiras de observação da ciência natural. Dirigia-se, agora, a atenção mais para o ser das culturas, sua origem e sua transformação.

Citam-se como pais da etnologia moderna Adolf Bastian e Friedrich Ratzel. Bastian chegou ao conceito da "Ideia elementar" (*Elementargedanke*), segundo o qual a base da disposição psíquica é mais ou menos igual nos indivíduos de todos os povos, de maneira que um bem cultural, por exemplo o arco e a flecha, pode surgir em condições apropriadas, independentes uma da outra, em diferentes lugares da terra. A esta concepção, o geógrafo

Ratzel opôs a chamada “teoria da migração”, que explica a extensão de um bem cultural pela transmissão de povo a povo.

Estes dois modos de ver estão em desacôrdo. A concepção de Ratzel que, de certa maneira, vê o “um depois do outro” (*Nacheinander*) das culturas, — porque deduz da extensão geográfica a formação das camadas históricas —, é representada, hoje, pela “doutrina dos círculos culturais” (*Kulturkreislehre*) e pela “escola da história cultural” (*Kulturhistorische Schule*), cujos mestres são Frobenius, Ankermann, Graebner, Foy, o padre Wilhelm Schmidt e o padre Koppers.

Discordam dela etnólogos como Thurnwald e grande numero de proeminentes americanistas. Uns e outros refutam a esquematização e a valorização dos teóricos dos círculos culturais e julgam somente o “um ao lado do outro” (*Nebeneinander*) das culturas, por ser compreensível cientificamente. Esta maneira de ver não só não exclue como até facilita a investigação detalhada e sem preconceitos, do processo, isto é, do “um depois do outro” (*Nacheinander*) dentro da cultura singular, e também da propagação dela em outras culturas.

Se é, cremos, necessário estudar a etnologia brasileira é porque devemos melhor conhecer o brasileiro. Tendo dito ao iniciar este trabalho que a etnologia se limita, por enquanto, ao estudo das chamadas culturas primitivas, tenho agora que acrescentar: devemos estudar a etnologia brasileira para conhecer a continuação de tais culturas no

carater nacional brasileiro. Sabemos, por exemplo, que a cultura tupí, na medida em que podemos considerá-la como unidade, teve, tem e terá papel decisivo neste carater.

Quando os navegantes europeus atingiram a costa desta terra que hoje chamamos Brasil, foram recebidos por tribus tupí. Os primeiros colonos viveram junto a tribus tupí e se cruzaram com elas física e psiquicamente. A lingua tupí era tambem para os brancos a "lingua geral" do país. Com auxilio dos Tupí o Brasil foi devassado e conquistado. Os nomes dos povos e das localidades, da fauna e da flora, são, na maior parte, tupí. E quem já viveu com uma tribu pura tupí, não influenciada pela civilização europeia, e com ela compara o brasileiro — não o habitante das grandes cidades brasileiras cujos pais ou avós eram ainda europeus, mas o brasileiro vinculado á gleba, o brasileiro do sertão e das pequenas cidades que não se lembra mais dos antepassados europeus ou africanos — quem hoje compara esse "autentico" brasileiro com o verdadeiro Tupí, reconhece que a maior parte do carater do povo brasileiro é o carater do Tupí.

É verdade que uma tal comparação, feita por via puramente analítica, não pode conduzir a resultados satisfatorios. Só como complexos podem os homens e os povos ser vistos e comparados cabalmente.

Tão pouco a predominancia do Tupí no brasileiro pôde ser explicada somente pelo cruzamento do sangue. Nesse cruzamento foi, sem duvida, de certa importancia o fato de crescer o Tupí na sua terra natal, enquanto os europeus

e os africanos chegaram como desarraigados. É verdade que os autoctones gigantes da selva virgem necessitam de seculos para crescer, enquanto que o eucalipto importado se torna grande e util dentro de poucos anos. Se, porém, plantassemos o eucalipto em todo o Brasil, deixaria de existir o Brasil, porque seriam outras sua flora e sua fauna.

É possível que alguma coisa mística, que se poderia chamar de “força formadora do solo”, fizesse e faça futuramente prevalecer, cada vez mais, no brasileiro, o Tupí e o indio indigena em geral. Diz-se ter sido observado, na America do Norte, em certas familias que já ha muito tempo vivem no país, sem receber outro sangue além do sangue europeu, sangue inglês, irlandês ou alemão, uma assimilação progressiva ao tipo do indio norte-americano. Se é exata essa observação, temos de convir em que a causa duma tal assimilação é cientificamente incompreensivel. Apesar disto, essa possibilidade merece a atenção de todos os investigadores que se ocupam dos processos da formação dos povos.

O sabio argentino Ernesto Quesada, em seu artigo sobre o “ciclo cultural vindouro”, baseando-se na concepção dos ciclos culturais de Oswald Spengler, crê ver, em contradição com este autor, não os russos, mas os indios como os portadores da cultura vindoura. Refere que tambem outros autores latino-americanos assim profetizam. Diz Quesada textualmente: “Estas tribus de indios” — (às quais, em sua opinião, pertencem aquelas

que ele chama de “tribus sem culturas”) — “representam um imenso reservatorio de homens, muito superiores em qualidades fisicas e psicicas, ao mujik russo”.

Não cabe a um etnologo ocupar-se com tais profecias (1). Mas, o fato de surgirem ideias desta especie em circulos não profissionais, mostra que não se consideram mais os indios apenas como reliquias prestes a se extinguirem, mas que já se começa a apreciar-lhes a significação para o futuro. Da evolução de tais ideias resultará a melhor resposta á pergunta: Por que estudamos etnologia brasileira?

---

(1) O dito «imenso reservatorio de homens», segundo o «Boletín de la Sociedad geográfica nacional», Madrid, março de 1935, consiste em 15.619.358 indigenas: 486.614 na América do Nor'te (Groenlandia, Alasca, Canadá e Estados Unidos); ..... 6.641.648 no Mexico e na América Central; 8.491.096 na América do Sul. Estes numeros, apesar da arrogancia infantil de sua exatidão, podem dar uma ideia aproximada da realidade.

## O CULTO AOS MORTOS ENTRE OS KAINGANG DE PALMAS

O oeste do planalto dos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul é o habitat duma tribo de índios que, como tantas outras tribus brasileiras, devido ao modo de cortar o cabelo, foi, pelos brancos, chamada de Coroados; ainda hoje recebe essa mesma designação de seus vizinhos brasileiros, conquanto o nome que ela mesma se dê seja Kaingang, introduzido na literatura por Telemaco Borba, em 1882.

A tribo divide-se em duas “metades” exogamas e patrilineais, das quais cada uma está, por sua vez, dividida em dois grupos, de caracterização social diferente. As designações Kadnyerú, Kamé e Votôro, usadas, ás vezes, na literatura, como nomes de tribus, são as denominações de tres destes quatro grupos; o quarto grupo é chamado Aniky. Os grupos existem em cada horda de Kaingang. As supostas tribus Gês: Kadnyerú, Kamé e Votôro não são senão hordas de Kaingang.

Os Kaingang de Palmas asseguram que seu territorio atual entre os rios Iguassú e Uruguai, em cujo centro está a cidadezinha de Palmas, foi sempre a sua patria. Parece que esta declaração é verdadeira, em vista dos

numerosos nomes de lugares e rios daquela região tomados à língua kaingang. Diz-se que, antigamente, o seu pouso principal era o lugar em que hoje está a cidade de Palmas. E afirmou-se que, quando, ha cem anos mais ou menos, Palmas foi fundada, os fundadores exterminaram uma das hordas kaingang, destinando às outras as terras que ainda hoje possuem.

Os maiores centros de povoação dos Kaingang de Palmas são o "Toldo das Lontras" no rio das Lontras, situado à distancia de mais ou menos duas horas a cavalo, ao sul-sudoeste de Palmas, e o "Toldo do Chapecó" na região de Xanxeré. Segundo o calculo do encarregado da Comissão de Proteção aos Indios, no "Toldo das Lontras" e nos seus arredores viviam, em fins de março de 1933, 51 individuos do sexo masculino e 57 individuos do sexo feminino.

Das atas compus a seguinte estatística:

#### CASADOS E CASADAS

1 homem de mais de 60 anos	1 mulher de mais de 60 anos
3 homens de mais de 50 anos	1 mulher de mais de 50 anos
9 homens de mais de 40 anos	3 mulheres de mais de 40 anos
10 homens de mais de 30 anos	7 mulheres de mais de 30 anos
5 homens de mais de 20 anos	9 mulheres de mais de 20 anos
1 homem de mais de 17 anos	2 mulheres de mais de 17 anos
	1 mulher de mais de 14 anos
	1 mulher de mais de 12 anos
<hr/>	
29 homens	25 mulheres
	4 mulheres casadas estavam ausentes.

## SOLTEIROS E SOLTEIRAS

1 homem de mais de 25 anos	
1 homem de mais de 20 anos	
1 homem de mais de 17 anos	1 mulher de mais de 17 anos
2 homens de mais de 14 anos	1 mulher de mais de 14 anos
2 homens de mais de 11 anos	1 mulher de mais de 11 anos
5 homens de mais de 5 anos	11 mulheres de mais de 5 anos
8 homens de mais de 1 ano	9 mulheres de mais de 1 ano
1 homem de menos de 1 ano	5 mulheres de menos de 1 ano
<hr/>	
21 homens	28 mulheres

## VIUVOS E VIUVAS

1 homem de mais de 60 anos	3 mulheres de mais de 70 anos
	1 mulher de mais de 50 anos
<hr/>	
1 homem	4 mulheres

A indicação do limite inferior da idade significa, naturalmente, ao mesmo tempo que não foi alcançado ainda o limite inferior da idade dos indivíduos mais velhos diretamente antecedentes, por exemplo, um homem de mais de 50 anos não alcançou ainda os 60.

Diz-se que a povoação do "Toldo do Chapecó" é mais numerosa do que a do "Toldo das Lontras"; não tive ocasião de visitá-la, nem de averiguar o numero de seus habitantes.

Não existe a suposta afinidade cultural entre os Kaingang e seus vizinhos orientais, os chamados "Boto-

cudos de Santa Catarina” ou “Bugre”, cuja ultima designação popular hoje tambem está aceita e é usada na literatura etnografica como denominação da tribu em questão. Os Kaingang, tribu de agricultores, sempre consideraram como estranhos e inimigos os “Bugre”, que vivem só caçando e colhendo, sem economia produtiva, e que têm, entre os primeiros, o nome de Chokré. Chestmír Loukotka, na sua *Clasificación de las lenguas sudamericanas*, incluye os “Bugre”, dando-lhes o nome de Aweikoma, na familia linguistica dos Kaingang, a qual, segundo ele, tem “intrusão” do Gê, isto é, grande numero de elementos desta familia linguistica; tendo, além disso, a lingua dos “Bugre”, como tambem a lingua dos nossos Kaingang, “vestigios” do Aruak, isto é, pequeno numero de elementos desta familia linguistica.

Os proprios Kaingang, porém, me declaravam: “Não entendemos nada na lingua dos Chokré, e eles não entendem a nossa”. E, além disso, diziam-me: “Nós queremos pelejar de dia, com arco e flecha e lança de arremesso e chuço, mas os Chokré querem pelejar de noite e com arco e flecha e com uma arma que é boa para chuchar e bater, não, porém, para atirar. Nós nunca usamos tembetá, mas eles perfuram os labios e põem-no dentro”. Para o “Bugre”, tem grande importancia a iniciação do adolescente. Os Kaingang de Palmas não conhecem tal cerimonia. Por outro lado, sua vida sedentaria facultalhes o culto aos mortos como a base e a expressão mais forte da sua cultura espiritual, culto que, naturalmente,

entre indios errantes da selva, como os "Bugre", alcança jamais tamanha importancia.

\* \* \*

O "Toldo das Lontras", que foi o meu centro de trabalho nos meses de maio e junho de 1933, está ligado à cidadezinha de Palmas por estreito atalho de indios, que atravessa duas serras escarpadas e pedregosas e serpenteia, alternadamente, através de florestas de araucarias e espessos taquarais. A povoação, situada no alto, acima do pequeno rio das Lontras, junto á orla do mato, compõe-se de simples casinhas de tabuas, agrupadas ao redor duma praça retangular. Num dos lados de menor extensão da praça, ergue-se uma cabana, tambem de tabuas, maior que as outras: é a igreja. Todos êstes edifícios foram construidos pela Comissão de Proteção aos Indios, mas neles, e ao redor deles, os velhos Kaingang conservam ainda alguma coisa da cultura dos antepassados.

E' verdade que já não dormem no chão, como outrora, ou sobre um montão de folhas, mas em catres de taquara. Vestem-se como os caipiras vizinhos e não fabricam mais quasi nenhum objeto de valor etnográfico, salvo alguns cestinhos de taquara. "Não vivem mais de ideias", no dizer do velho chefe Kōikāng, "mas pensam em ganhar dinheiro". Mas, além da apparencia fisica e da lingua, resta-lhes ainda o suficiente de sua tradicional concepção do mundo, do culto, da organização social e do carater, para

demonstrar claramente tanto os carateristicos duma tribu de indios sulamericanos em geral, como as expressões da vida propria da tribu dos Kaingang em especial.

\* \* \*

Os homens têm, em media, de 1,65 a 1,70 mts. de altura e as mulheres um pouco menos. Todos são musculosos, espadaudos e magros. O unico individuo corpulento que encontrei era uma mulher albina. Em geral, os Kaingang apresentam conformação do corpo bastante fina e porte erecto. Seu andar é rapido, e seus movimentos são todos seguros e harmonicos. As mãos são delgadas, um tanto frias e um pouco humidadas. Hoje, muitas vezes, já os jovens carecem dos dentes incisivos. O chefe Kōi-kāng, homem de mais ou menos sessenta anos, tinha raros pêlos de barba. Num ou noutro homem dos mais moços encontram-se, agora, de vez em quando, bigode e barba no queixo. Os homens usam, às vezes, cabelo comprido e solto; as mulheres usam-no separado pela risca no meio da cabeça e enovelado na nuca. Os homens, geralmente, usam chapéus de palha, de copa alta e abas grandes; as mulheres não cobrem a cabeça. Antigamente, os homens apertavam o prepúcio com uma fitinha chamada *méfe*, e atavam o penis na corda da cintura, enquanto que as mulheres usavam uma tanga de embira.

O clima e as aguas dos territorios dos Kaingang de Palmas, na maior parte situados a mais de 1.000 mts. de

altura, são tão bons que as doenças só raramente aparecem. Ha poucos mosquitos, e as maleitas são desconhecidas. É verdade, porém, que a epidemia de gripe que, em 1918, assolou o mundo, fez numerosas vitimas entre estes indios. Pouco antes da minha chegada, tambem uma disenteria se havia manifestado sob forma epidemica, em toda a região, ceifando muitas vidas, especialmente de crianças. Dizem que foi comunicada por soldados, por ocasião da ultima revolução, e assumiu serias proporções devido á higiene rudimentar dos sertanejos e dos indigenas. Encontrei, no "Toldo das Lontras", alguns adultos e crianças com uma inflamação dos olhos, supurante e bastante contagiosa, semelhante á que observara tambem em outros Estados brasileiros e no Paraguai. Em Mato Grosso Central, eu proprio fui atingido por essa doença que, apesar de cuidadoso tratamento, me prejudicou a vista, consideravelmente, por longos meses.

Surprendentes, na pequena comunidade do "Toldo das Lontras", os casos de albinismo. Vivia aí u'a mulher albina de mais ou menos trinta anos, descendente de pais sãos, casada com homem normal e mãe de tres filhos isentos de albinismo. Outra mulher albina falecera, havia pouco, na idade de quarenta anos, aproximadamente. Pais, irmãos e irmãs de uma menina albina de cerca de cinco anos, eram também todos completamente normais. Entre os homens não se observaram casos de albinismo.

Os Kaingang de Palmas que, desde muito tempo, cultivam o milho e que, além disso, hoje criam alguns animais domesticos, colhem ainda frutos silvestres, caçam e pescam. Todos, homens e mulheres, apreciam as diferentes especies de mel, os frutos da araucaria, do butiá, da guabiroba, do guamirí e de algumas outras arvores e arbustos, as folhas da urtiga, o coração do butiá e da caraguatá, os brotos da samambaia preta, o urupé, especie de cogumelo de pau, etc.; não procuram, porém, nem comem raizes e larvas de coleopteros.

Para a cata de frutas e para a caça, cada familia vai em comum e separada das outras. Dizem que todos os homens são bons frecheiros e capazes de flechar um boi á distancia de 50 mts.; e que, quando atiram a flecha ao ar, ela vai tão alto que se torna invisível. No "Toldo das Lontras", não se fabricavam mais arcos, ao tempo da minha visita. A vara do arco tem nas extremidades incisões para segurar a corda, feita de fibras do pedúnculo da folha dum coqueiro. As flechas farpadas servem para a caça de vcados, mamiferos menores e peixes; as maiores, cujas pontas são lisas e mais pesadas, destinam-se a onças e antas; outras flechas que, em vez da ponta, possuem uma especie de castão de madeira, servem para a caça de macacos e aves. Costunam caçar em qualquer época do ano. A carne de montaria é geralmente assada. Assar e cozer são trabalhos da mulher.

Os Kaingang de Palmas antigamente não tinham cães e, mesmo hoje, raras vezes deles usam para a caça, em contraste com os seus vizinhos orientais, os chamados

“Bugre”, que consideram o cão como o melhor animal domestico e o mais querido companheiro de caça.

Como a maior parte dos indios com habitações mais ou menos fixas, os Kaingang eram habéis preparadores de armadilhas; os Kaingang de Palmas abandonaram, no entanto, essa maneira de caçar. Tãopouco pescam hoje com arco e flecha; usam apenas o cesto tecido de cana de taquara, que põem no fundo da agua, segurando-o por meio duma corda presa a uma arvore ribeirinha. Esta nassa tem forma cilindrica e a abertura armada de pedacinhos de taquara flexivel apontados e dirigidos para dentro, de tal forma que por eles os peixes podem penetrar até o interior do cesto, não podendo mais voltar á liberdade. A parte do cesto oposta á abertura tem a fórma conica para fóra, guardando como isca pedaços de vespeiro com as larvas e ovos. Notemos aqui, como mais uma diferença entre os Kaingang e os “Bugre”, que estes não conhecem de modo algum a pesca. Os Kaingang costumam salgar os peixes e conservá-los tambem desta maneira.

Os Kaingang contam que seus antepassados conheceram o milho quando o encontraram nas moelas das aves; mas não sabem mais quem ensinou a êles o plantio. Além do milho cultivam agora o feijão, e o fazem por instigação da Comissão de Proteção aos Indios, que lhes fornece as sementes de ambas as plantas.

Das atas dessa Comissão sôbre a sementeira e a criação de gado dos habitantes do “Toldo das Lontras” e de seus arredores, escritas em março de 1933, compus o seguinte quadro:

	litros de milho semeado	litros de feijão semeado	vaca	vitela	cavalos	cachaços	porcas	leitões	galinhas	maximo de milho semeado por um homem	minimo de milho semeado por um homem	numero de proprietarios	numero dos sem propriedade
Viuvo	20	10	—	—	—	—	—	—	4	—	—	1	—
Casado, de mais de 60 anos	43	6	—	—	—	—	2	2	8	—	—	1	—
Casado, de mais de 50 anos	60	5	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	2
Casados, de mais de 40 anos	708	31	1	1	13	3	12	34	48	298	30	6	3
Casados, de mais de 30 anos	470	—	—	1	4	—	10	19	66	110	10	10	—
Casados, de mais de 20 anos	90	18	—	—	—	1	6	4	13	40	20	3	2
Solteiro, de mais de 25 anos	20	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—
Solteiro, de mais de 20 anos	20	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—
Solteiro, de mais de 14 anos	30	2	—	—	—	—	5	6	—	—	—	1	2
Soma .....	1461	72	1	2	17	4	35	65	139	—	—	25	9

As grandes diferenças entre as quantidades de semeadura e também entre as propriedades e, por fim, o número dos sem propriedade demonstram a variedade da iniciativa e da economia dos indivíduos.

Disseram-me alguns dos Kaingang que o solo das terras não se presta para o cultivo de milho e feijão. Esta afirmação é, em parte, justa.

É digno de nota que o homem que tinha plantado a maior quantidade de milho — 298 litros — era o único cuja mulher tinha mais idade do que ele, se bem que fosse apenas de dois anos a diferença.

Os trabalhos da roça e mesmo o transporte da colheita ficam a cargo do homem.

Até o começo da crise econômica mundial, que se fez sentir no ano de 1929, os Kaingang de Palmas ganhavam a maior parte do sustento colhendo herva mate. Agora, da sua região não se exporta mais o mate. Surpreende, de modo singular, ouvir-se da boca dos índios a palavra *crise*.

Também outros trabalhos, de ocasião, a serviço dos brasileiros, quasi não existem mais; os chapéus e cestinhos tecidos pelas mulheres são raras vezes pedidos e sempre mal pagos; e os vendeiros de Palmas compram o milho dos Kaingang só sob a condição de lhes dar a metade do preço em cachaça. Do governo não vem mais auxílio algum. Não ha que admirar, por este motivo, ouvir-se dos índios coisas como esta: “Se ninguem nos ajuda, temos de voltar à nossa vida antiga”. Mas também tal saída já

Ihes é impossível; e, por isso, essa declaração dos Kaingang não é senão um grito de desespero.

\* \* \*

Os habitantes do “Toldo das Lontras” e arredores estão fadados a extinguir-se. Demonstra-o o cálculo feito em março de 1933, segundo o qual o número dos casados é maior do que o dos solteiros, inclusive todas as crianças. Vejamos o que da vida do indivíduo e da horda aparece ainda digno de nota.

A mulher não faz preparativos especiais para o parto. Dá à luz no lugar onde, no momento, se acha; e se ninguém está perto para auxiliá-la, arranja-se sozinha. Já no dia seguinte, retorna ao trabalho. O pai não dá a menor atenção ao que se relaciona com o parto. Mas, quando a criança está bastante crescida para entender tudo quanto se diz, êle então lhe atribue os nomes, o que o chefe Kōikāng me descreveu da seguinte maneira: “O pai conta (*sic*) ao filho ou á filha cinco, oito ou dez nomes, e todos estes nomes são diferentes uns dos outros, e cada Kaingang tem outros, porque entre nós não é assim como entre os portugueses onde quasi todos se chamam José ou Maria ou João ou Antonio”. Kōikāng designou os nomes indios como “nomes do mato”, em contraste com os nomes e apelidos portugueses, com os quais os Kaingang de Palmas são conhecidos entre os vizinhos brasileiros ou, como dizia, “entre os portugueses”. A mãe educa as

crianças; o pai não se importa muito com a educação delas.

Os Kaingang de Palmas são monógamos e afirmam ter sido sempre assim. O numero de mulheres equivale, mais ou menos, ao dos homens. Antes de casar-se, os dois futuros esposos devem conservar-se abstinentes. No matrimonio os homens geralmente são fieis. Algumas mulheres, porém, entregam-se aos brancos, "porque estes têm penis maior do que os Kaingang". Mas uma mulher só tem relações com um branco se este é bem conhecido e estimado entre os indios; é-lhe fiel então. Dizem que para o coito a mulher se deita de costas e o homem por cima dela e que, na cópula, a mulher é sempre indiferente, não tomando a iniciativa sequer da minima caricia, sujeitando-se, porém, a tudo quanto o homem deseje dela. O marido não se queixa quando a mulher dorme com branco, exigindo apenas que este goze da simpatia do casal. A vida dos casados é, em geral, bastante pacifica, e nunca o marido maltrata a mulher.

A mulher não tem posição inferior à do homem. Isto é demonstrado pelo fato de que os homens não se furtam a fazer trabalhos femininos. Por exemplo, os homens fabricam, ás vezes, os cestinhos tecidos de taquara, embora com menor habilidade. Muitas vezes carregam também às costas grandes canastras. E' verdade que, então, começam, pondo masculinamente a tira para levar o cesto sobre o peito, mas, muitas vezes, logo depois colocam-no como a mulher, sobre a testa, o que é, indubitável-

mente, mais adequado ao fim. Mas como esta ultima maneira de transporte é, aparentemente, mais fatigante para eles do que para as mulheres, diminuem, ás vezes, a pressão da tira na testa introduzindo um dedo entre a tira e a testa. Vi um dia um grupo de um homem e duas mulheres: o homem carregava a canastra com a tira na testa e as mulheres nada levavam. E isto não é raro.

A extensa assimilação entre homem e mulher é também demonstrada pelo fato de na lingua kaingang não existir diferença entre os sexos, mesmo nas designações de homens e animais; excetuam-se apenas as palavras *esposo* e *esposa*, *pai* e *mãe*, *sogro* e *sogra* e as designações compostas dêsses termos como, por exemplo, as referentes a irmão do pai e irmão da mãe. Se nas outras designações de homens e animais, por exemplo, na de irmão e irmã, ou na de filho e filha, uma determinação mais exata, pela menção do sexo, se torna necessária, pospõem-se as palavras *homem* ou *mulher* ou ainda *ele* ou *ela*. Tãopouco ha na lingua kaingang diferenças na designação dum parente segundo o sexo da pessoa que fala, tal como em muitas tribus de indios sulamericanos; por exemplo, o irmão é chamado pela mesma palavra pelo irmão e pela irmã.

Ainda a muitos outros respeitos a equiparação da mulher se manifesta; assim, por exemplo, por sua participação na dança e pela pintura do rosto. Depois de mortos e porque mortos, mulher e homem são igualmente tratados e temidos da mesma maneira.

Certamente, porém, é regra que no matrimonio o homem tenha mais idade do que a mulher. Segundo observações feitas em março de 1933, a proporção das idades de 24 casais do "Toldo das Lontras" e dos seus arredores era a seguinte: 45:23, 33:26, 38:20, 81:68, 45:38, 37:32, 28:20, 35:28, 41:33, 31:26, 45:43, 37:28, 37:35, 58:40, 42:27, 60:56, 58:46, 18:15, 21:12, 48:50, 37:26, 50:40, 38:35, 28:26.

A diferença na idade era em 3 casais (12 ½%) mais ou menos de 15-20 anos, em 9 (37 ½%) mais ou menos de 10 anos, em 5 (21%) mais ou menos de 6 anos, em 7 (29%) mais ou menos de 3 anos.

Perguntando se antigamente, depois do casamento, o homem ou a mulher costumavam morar no aldeamento dos sogros, recebi a resposta: Se o homem era preguiçoso, vivia às costas dos sogros; se trabalhador, só com a mulher. Se então o sógro morresse, tinha o homem de "governar" também a sogra.

Depois da morte do marido ou da mulher, o conjuge vitivo regressa, em geral, á cabana dos pais. Os filhos ficam com o conjuge vivo. Os bens do homem cabem por morte, a seus irmãos, e os da mulher ás irmãs dela. Os Kaingang de Palmas hoje não destroem nada mais da propriedade do morto, isto é, objetos, armas, etc., o que em vida êle tinha fabricado ou adquirido para uso pessoal. Entre as propriedades do homem contam-se, por exemplo, a roça feita por ele ou as calças ganhas dos brancos, pelo trabalho. Como propriedades da mu-

lher figuram, por exemplo, os cestos tecidos por ela e o vestido conseguido na vila em troca desses cestos.

Como ficou dito, a sociedade de cada horda de Kaingang divide-se em duas “metades”. Os membros de uma das “metades” só podem casar-se com membros da outra. Filhos e filhas pertencem á “metade” do pai. Cada “metade”, por sua parte, está dividida em dois grupos, de caracterização social diferente, o que se manifesta também na pintura do rosto. A pintura do rosto é usada nas festas dos mortos e sempre feita pelo pai. Só quando este não está, ela pôde ser feita por outro membro da mesma “metade”, seja homem ou mulher, nunca porém por membro da outra “metade”, por exemplo, pela mãe.

Entre os Kaingang de Palmas o pai determina, quando pinta o filho ou a filha pela primeira vez, a qual dos dois grupos da sua “metade” deve pertencer para sempre; e fá-lo com a intenção de igualar numèricamente, “para ter parêlhas para dansar”, como o chefe Kõikãng me declarou. Aqui, porém, deve-se notar que só se dansa em filas e em rodas, formando cada “metade” separadamente da outra o círculo dos homens e em torno dêste o círculo das mulheres. Além disso, é de mencionar que os grupos duma “metade”, atualmente, não se igualam no número de membros, nem sequer aproximadamente e, por conseguinte, não se pôde reconhecer se é costume pôr nas filas de dansa das “metades”, alternadamente, um membro dum dos grupos ao lado dum membro doutro grupo.

Nada pude averiguar a respeito da origem da divisão e da consideração diferente dos grupos dentro das "metades". Fica, por isto, pendente de solução, se esta formação de grupos indica antigas camadas sociais ou mesmo etnicas. Os grupos duma das "metades" chamam-se Votôro e Kadnyerú, os da outra Aniky e Kamé. Segundo uma interpretação, todos os quatro estão nessa seqüência, também segundo o prestígio social. Em todo caso, os Votôro valem mais do que os Kadnyerú, e os Aniky mais do que os Kamé; "elles têm mais força", explicaram-me.

A significação dos quatro nomes é desconhecida. Expressamente, porém, foi-me declarado que a palavra Votôro não tem relação alguma com a palavra *dóro*: buraco, como certo etnólogo supunha, em virtude da pintura circular do rosto dos Votôro. Na penúltima sílaba da palavra Votôro se pronuncia o *ô* fechado; na primeira sílaba da palavra *dóro* se pronuncia o *ó* aberto.

As pinturas do rosto são pretas e feitas com um pedacinho carbonizado de madeira de araucaria. Os Votôro apresentam pequeno circulo no meio da testa, e outro do mesmo tamanho e ás vezes não completamente fechado, em cada bochecha. Os Kadnyerú têm nos mesmos lugares um ponto grosso apenas. Os Aniky têm ao lado de cada olho dois riscos curtos paralelos começando nos angulos externos dos olhos e passando horizontalmente em direção à tempora, dois riscos verticais e paralelos no meio de cada bochecha, e um curto risco hori-



da morte do chefe, um de seus filhos lhe sucede. Se os filhos recusam essa posição, perde a família, para sempre, qualquer direito hereditário; e então o novo chefe é eleito entre os membros de outra família. Os chefes, hoje, só transitòriamente podem adquirir certa autoridade, por meio de conselhos habéis. Não têm poder algum de mando.

\* \* \*

Se um Kaingang morre, um homem, em geral o chefe, recita, ao lado do cadaver, lentamente e em voz baixa, fazendo ruido com a cabaça de música, um texto tradicional, cujas palavras, segundo Kõikãng, são intraduzíveis e tampouco são entendidas pelos Kaingang modernos, porque já não pertencem à língua corrente. O chefe Kõikãng chamou esse texto, reproduzido no meu trabalho "Sprachproben etc.", uma reza, provavelmente, porém, só porque as circunstâncias e a maneira de falar lembravam a reza do sacerdote num enterro cristão.

Três homens levam o cadaver para o cemitério. O caminho para o cemitério do "Toldo das Lontras" é uma picada estreita de cerca de dois kms. de comprimento através dum alto taquaral que alberga algumas araucárias e outras árvores, e é, aquí e alí, interrompido por grandes samambaias. No caminho, os carregadores põem o cadaver no chão, três vezes mais ou menos, para descansar; e então talham numa árvore próxima um sinal

em forma de cruz. Kōikāng me disse que este sinal dos Kaingang não será, provavelmente, a cruz cristã, porque é muito antigo.

O mesmo sinal é talhado, também, num grosso tronco de araucária em frente ao cemitério. O cemitério é circundado por uma grade de estacas de madeira e tem mais ou menos cinco mts. de comprimento por cinco de largura. Nesse espaço estreito numerosas pequenas cruces de madeira estão de pé ou deitadas, confundidas e sem ordem e, muitas vezes, apenas um palmo distantes uma da outra. Perguntando porque se enterravam aqui os mortos um em cima do outro, recebi de Kōikāng a resposta: "Se se desenterram os mortos, prejudica isto os vivos, e muitos morrerão. Assim os antigos disseram". Que se podia aumentar a extensão do cemitério, nisso não havia pensado o chefe.

Os Kaingang sempre tiveram cemitérios. Também, o cuidado com que antigamente erigiram os túmulos cônicos de 2 e até 3 mts. de altura, prova a grande importância que deram aos mortos. É verdade que hoje as únicas elevações da terra no cemitério do "Toldo das Lontras" são os formigueiros. Entre êstes encontram-se os buracos do tatú de rabo mole (*Cabassous unicinctus*), que, muitas vezes, já na noite depois do enterro chega até o cadáver e o come. Como a sepultura tem só 4 a 6 palmos de profundidade, o bicho não tem muito trabalho. Este tatú ataca também os cemitérios dos brasileiros, por exemplo o de Palmas, abrindo com as grandes unhas os caixões

de madeira. Todos os índios desprezam a sua carne, ao passo que estimam muito a do seu parente menor, que é o tatú mulita (*C. hybridus*), o qual não se alimenta de carniça, mas principalmente de vegetaes e larvas.

Quando os Kaingang de hoje falam da vida do homem depois da morte, usam da palavra portugueza "alma". Mas, essa "alma" tem o mesmo aspecto do individuo quando vivo, tendo, de especial, apenas o grito: "não grita como nós: *huuu*, mas muito rapido e curto: *hup*" Um velho, depois da morte, torna-se outra vez jovem e vive mais uma vez durante uma vida humana inteira, prazo que aliás coincide com o alcance da memoria de tempo do índio. Quando morre transforma-se então num pequeno inseto, geralmente um mosquito ou uma daquelas formiguinhas pretas que cortam folhas. Se também esse mosquito ou essa formiga morrem, vem o nada. A respeito disso, o chefe Kõikãng dizia simplesmente: "A terra pariu-nos e come-nos", querendo significar, com isso, que, segundo a tradição, os primeiros Kaingang saíram da terra.

Uma criança cresce na sepultura como se ainda fosse viva, e tem depois o mesmo destino que um morto adulto.

Em virtude de sua crença nessa "transmigração da alma", os Kaingang não matam a mencionada formiga, e os mosquitos, antigamente, era somente afugentados. No cemitério do "Toldo das Lontras" achei uma explicação simples do fato de serem justamente êsses dois insetos considerados como ultimas encarnações do Kaingang: lá,

o chão estava cheio das pequenas formigas, e havia grande quantidade de mosquitos.

A aparência humana do morto fica evidente também pelo fato de ter piolhos na cabeça, porque “foi enterrado com os seus piolhos”. Só depois de morto é que se lhe transformam os piolhos em outros insetos pequenos e também, de preferencia, em formigas e mosquitos. Em todo caso, é costume matar os piolhos dos vivos.

A cultura espiritual, como a cultura material, nasceram da necessidade de defesa contra as ameaças do meio; naquela, as necessidades do corpo; nesta, as necessidades da alma; numa, o medo da fome, da sede, das intempéries e dos vizinhos inimigos; noutra, o medo do incompreensível.

Uma defesa contra a preponderancia ameaçadora do incompreensível é o culto. Tribus que só caçam e recolhem frutas silvestres, como, por exemplo, os Chamacoco no Chaco, são errantes demais para poder estabelecer, como os Kaingang, zonas coletivas de enterro e crear, dêsse modo, um ponto fixo para inicio do culto aos mortos. Eles se afastam logo depois da morte dum membro da tribu. Quem, dessa maneira, pôde fugir do morto, não necessita dum culto para afugental-o. Por isso, os Chamacoco dedicam seu culto aos demonios e aos espiritos da selva, que podem ser encontrados em qualquer parte.

Deve-se apontar o culto aos mortos como a base e a expressão mais forte da cultura espiritual dos Kaingang, porque o poder sobrenatural dos mortos tornou-se para

esses índios, mais do que qualquer outra cousa, um acontecimento místico e, por isso, objeto de crença. Não se pôde mais averiguar as circunstancias dêsse fato, mas, em todo caso, é de supôr que elas foram favorecidas pelo modo de viver em domicilios fixos e pelo sentido de comunidade dos Kaingang, o qual, provavelmente, dentro das "metades", aumentou ainda devido à diferenciação social. O morto é um poder porque, quando vivo, o indivíduo era uma parte do poder da comunidade, parte que agora — impossivel de ser controlada, mas, apesar disso, ainda de modo não tangivel ligada à comunidade — pôde tornar-se perigosa para ela. Só se temem os mortos da própria horda, os mortos com os quais se formou comunidade. A vida é tal que a desventura que cai sobre um membro da comunidade, faz-se sentir, mais ou menos, também sobre os outros, porque, se uma parte sofre, a totalidade também sofre. Agora, a maior das desventuras caiu sobre o morto, isto é, a morte. Assim, a morte fez-se sentir sobre a comunidade. E quem não se arreceia da morte e das doenças que a produzem! Os Kaingang dizem que o morto corre ao redor das cabanas dos vivos e é venenoso, e que muitos morrem se não é tratado segundo as instruções tradicionais. Por conseguinte, deve-se procurar romper o laço que ainda une o morto á comunidade e lhe dá êsse ameaçador poder sobrenatural, devem-se expulsar das próprias filas, junto com o morto, a doença e a morte. Para êsse fim, no tempo em que o milho fica verde e as frutas das araucárias amadurecem, ou seja, entre o meado do abril e o meado do junho, os Kaingang

realizam o grande baile chamado *veingréinyã*, do qual participam homens e mulheres. Dansa-se “para que o morto se vá embora”. O culto aos mortos significa aqui, por conseguinte, expulsão dos mortos.

Deve-se apontar o culto aos mortos como a base e a expressão mais forte da cultura espiritual dos Kaingang porque a vontade da comunidade no sentido da própria defesa psíquica está fundada nele e só por ocasião dele se apresenta coletivamente. Nunca, a não ser no *veingréinyã*, a horda se reúne tão completamente, mostrando sua organização social. Só no *veingréinyã*, a criança fica sabendo por intermédio do pai, a que grupo ela pertence e, pois, por assim dizer, que espécie de homem é. Só no *veingréinyã*, todos, homens e mulheres, ficam tomados por uma embriaguez que, muito embora seja também alimentada pelo alcool, é, apesar disto, considerada, como certas bebedeiras entre todas as tribus de índios, uma espécie de “santa embriaguez”, um estado no qual o indivíduo avulta aos próprios olhos e sente, talvez, que pôde dominar todos os poderes estranhos.

Os Kaingang dizem que muitos morreriam se, imediatamente depois da morte de alguém, se realizasse o baile. Se uma criança morre, o baile é mais curto do que o que se realiza depois da morte dum adulto, porque a criança era uma parte menos importante do poder da comunidade e é também, por isso, menos perigosa agora. Não se faz, porém, nenhuma diferença entre homem morto e mulher morta. O morto, sendo expulso da vizinhança

por meio do baile, erra então, para sempre, por todo o país.

Quando, como já foi dito, chegou a época em que o milho e os frutos das araucárias estão maduros, de maneira que se póde obsequiar convenientemente os convidados, os parentes do falecido começam a preparar o *veingréinyã*. Eles são os “donos do baile”, são os que “têm o direito”. Os filhos preparam e realisam o *veingréinyã*, quando morreu o pai, a mãe, ou a irmã. Depois da morte da mãe ou da filha, o pai fica em casa, “porque é triste demais”. Só quando o filho morreu, torna-se o pai empresario do baile.

Vê-se, um dia, um ramo verde colocado sôbre o túmulo. Fica-se sabendo, por êsse sinal, que logo se dansará, e comunica-se aos outros. O “dono do baile”, sem dizer palavra a ninguém, coloca o ramo sôbre o túmulo. Quando esta mensagem sem palavras se torna conhecida no aldeamento, ele designa dois homens para convidar os hospedes de fóra. Não é necessario que estes tenham relação especial com ele; podem ser quaesquer membros da horda. O empresario comunica-lhes o dia do baile, e só eles podem fazer os convites. Um deles leva um corno de boi, como geralmente é usado em algumas regiões do Brasil e do Paraguay para dar sinais, e que tem nestas regiões o nome de *tururú* ou *turututú*. A ponta dêsse corno é cortada, e colocam-se os labios na pequena abertura e grita-se. Cada aldeamento de Kaingang tem geralmente um dêsses cornos. É fabricado ocasionalmente por quem

quer que tenha prazer em fazel-o, e possuil-o não exige determinada posição do proprietario.

Se um dos dois mensageiros fez a sua chamada sem palavras pelo corno, todo mundo, de grande distancia ao redor fica sabendo que haverá baile. Então o outro mensageiro procura o povo dizendo-lhe quando e onde haverá a festa.

Entrementes, o “dono do baile” encarrega de tres a cinco homens de sua familia de obsequiar os convidados. Estes encarregados, primeiramente, preparam a bebida num cocho de 4 a 5 mts. de comprimento por 1 mt. de largura, talhado num grande tronco de araucaria. Entre os Kaingang de Palmas, mistura-se hoje esta bebida com cachaça, açúcar, milho verde pisado e agua, mistura feita quinze dias, mais ou menos, antes da festa. Cachaça e açúcar compram-se na vila por conta do “dono do baile”.

Um dia antes do *veingréinyã*, ouvem-se de longe o corno e as frautas de taquara dos convidados que se aproximam. Então muita gente corre ao encontro dos visitantes. Estes param e esperam logo que chegam á vista do aldeamento. Ha um encontro alegre. Os encarregados trazem alguma bebida, dando-a aos recém-chegados para mostrar que já está pronta. Depois todos vão juntos ao aldeamento no qual se quer festejar o *veingréinyã*.

Na tarde seguinte, depois de todos os rostos estarem pintados com as senhas do grupo correspondente, as “metades” vão, separadamente, ao cemitério. Se o morto é Aniky ou Kamé, então primeiramente vão os que trazem pinturas de risco, e a outra “metade” segue à distân-

cia de 15 a 20 mts. Se o morto, porém, é Votôro ou Kadnyerú, então a gente da sua "metade" vai adiante.

À frente de cada "metade" estão o cantador e os tres dansarinos que pertencem à família do morto.

As lagrimas vêm aos olhos dos homens e das mulheres da família e também de alguns outros. Mas o chôro é baixo e apenas audível, porque cada homem e cada menino que gosta de tocar a frauta de taquara, toca-a, e alguns até sopram no corno de que já falamos.

De repente, porém, todo o acompanhamento pára e fica silencioso. O cantador da "metade" dianteira alcançou a arvore perto da qual os carregadores tinham posto, pela primeira vez, o morto no chão. O cantador se coloca de costas para o sinal em forma de cruz talhado no tronco pelos carregadores, naquela ocasião. Os tres dansadores se colocam de maneira a formar com o cantador um quadrado, estando cada vez dois um em frente do outro, havendo entre um e o outro homem do lado a distância de 2 mts. mais ou menos.

Então o cantador começa o antigò canto, cujas palavras hoje ninguem mais entende. A impossibilidade de conhecer a sua significação já a confessa o missionario capuchinho Frei Luiz de Cemitille que, em 1866, viveu entre uma horda de Kaingang (Visconde de Taunay, *Entre os nossos índios*, p. 97). Publiquei o texto no meu trabalho sobre a lingua dos Kaingang de Palmas. Só uma unica palavra é compreensivel — a palavra *iyôhóũ*, "acabou".

O cantador canta sozinho. Acompanha o canto com a cabaça de musica e dança pondo alternadamente adiante e atraz um pé e depois o outro, sem sair do lugar. Os tres dansarinos fazem, em compasso com ele, os mesmos passos tranquilos, pendidos os braços e silenciosos. Os membros restantes da "metade" ficam calados e imóveis ao redor dos dansarinos. A outra "metade" espera à distância habitual de 15 a 20 mts.

Logo que o cantador anuncia o fim do canto levantando a cabaça e exclamando *iyōhōū*, as frutas recomeçam a tocar. Todos continuam a marcha até que a outra "metade" alcance a mesma arvore com o sinal em forma de cruz. Então o acompanhamento pára de novo e o cantador e os tres dansadores desta "metade" repetem a mesma cerimonia.

Tudo isto se repete em cada uma das arvores perto das quais os carregadores tinham deitado o morto; realiza-se, por conseguinte, em geral, três vezes.

Quando a "metade" dianteira chega ao cemitério, dança-se na mesma ordem sôbre o túmulo, colocando-se o cantador sôbre a cabeça do morto. Só ele e os dansadores pódem entrar no cemitério; todos os outros ficam, silenciosamente, fóra. Dança-se sôbre o túmulo para expulsar o morto.

Acabada a dança, o cantador e os dansarinos collocam-se com a sua "metade" à distância de mais ou menos 5 mts. do cemitério, enquanto o cantador e os dansarinos da

outra metade se colocam sôbre o túmulo, cumprindo o mesmo rito.

Logo que isso acaba, quebra-se o pesado silencio, como de um golpe; grande alegria começa, todos correm em confusão, fazendo barulho. Ambas as "metades" reúnem-se e misturam-se, as frautas vibram agudamente, os gritos e as gargalhadas estrugem, arrancam-se das arvores grandes galhos e ramos inteiros para que os homens tenham o seu bastão para a dança noturna; cada um dos três ou cinco preparadores da bebida tem nas mãos uma garrafa de cachaça pura e um copo de taquara, e oferece o copo cheio a cada um dos dois cantadores e dos seis dansarinos os quais devem beber tudo, imediatamente, do que decorre que cada cantador e cada dansarino tem de esgotar o copo de taquara três ou cinco vezes, não sendo de admirar que alguns deles cambaleiem ou se estatelem no chão.

Volta-se novamente ao aldeamento. Lá se acendem fogueiras em linha reta e a distâncias regulares uma da outra, numa praça comprida, plana e cuidadosamente limpa. Essas fogueiras são alimentadas, em geral, apenas pelos chamados "nós de pinheiro", que são duros como ferro e ardem forte e longamente. Formam-se êsses "nós de pinheiro" na copa das araucarias, na base dos ramos, e encontram-se caídos muitas vezes no chão, ao redor dessas arvores. Dizem que as fogueiras não servem para a iluminação, e sim para que se possa dansar em circulo: e para isso é que as inventaram os antigos. O numero de fogueiras depende do numero de dansarinos.

Ao pôr do sol, ambas as “metades”, separadas uma da outra e cada uma em duas filas, colocam-se ao redor das fogueiras. Os homens que estão mais ou menos a 1 m. de distância um do outro, formam o círculo dianteiro e de menor raio; a fila das mulheres fica em torno deles. Cada uma das “metades” separadas, uma ao lado da outra, tem no seu meio apenas as fogueiras que correspondem ao tamanho do seu círculo duplo, e só dança ao redor dessas fogueiras. A linha reta das fogueiras é interrompida sómente no lugar em que os círculos duplos estão mais próximos um do outro. Ninguém dança ou anda através da linha das fogueiras da própria “metade”.

Na fila dos homens de cada “metade” está o cantador. Um dos cantadores começa de repente a agitar a cabeça de musica, a cantar e a mover as pernas de modo semelhante ao das danças, no caminho para o cemitério ou no túmulo, isto é, pondo alternadamente adiante e atrás um pé e depois o outro; mas não permanece dansando, como o faz de tarde, sempre no mesmo lugar, e sim move-se, de vagar, para o lado e ao redor da linha das fogueiras da sua “metade”. Logo que o cantador começa a agitar a cabeça, também o seu colega no outro círculo duplo agita a cabeça de musica, canta e dança, e as filas põem-se em movimento no mesmo ritmo e com os mesmos passos. Todos tem o rosto voltado para as fogueiras; estão serios e em geral calados; os homens batem compassadamente o chão com a ponta do ramo verde que arrancaram de perto do cemitério, emitindo de raro em raro um grito inarticulado; as mulheres, atrás deles, têm os antebraços le-

vantados e movem as mãos vazias um pouco de um lado, um pouco de outro, num gesto que lembra a benção cristã. A gente que não dança está fóra dos círculos, de pé ou sentada, e silenciosa. Também as frautas e o corno guardam silencio desde o regresso ao aldeamento.

Cada um dos três ou cinco preparadores de bebida serve a cada dansarino e a cada dansarina um copo de taquara cheio de cachaça, e quem não bebe de uma vez todo o conteúdo, não pôde continuar a dansar. Os bebados são levados para fóra da linha. As mulheres evitam ficar bebadas, e preferem retirar-se. Quem não dança pôde aproximar-se á vontade do côcho comprido no qual se encontra a mistura de cachaça, açúcar, milho e agua, e beber quanto quizer. A cachaça pura é só para os que dansam.

Logo que o cantador volta ao lugar em que iniciou a dansa, para e cala-se. Então todos os dansarinos param e saem para descansar. Uma dessas dansas dura, no "Toldo das Lontras", de 15 a 20 minutos, mais ou menos.

Depois de algum tempo, um cantador coloca-se de novo diante das fogueiras, começa a agitar a cabaça de musica, a cantar e dansar; as filas se fecham outra vez, e o povo continua a dansar e a beber. Não se exige seja sempre o mesmo cantador, porque também os convidados levam consigo, de cada aldeamento, um ou dois que ficam calados e fóra das filas até serem convidados a substituir os colegas cansados e bebados.

Ali pela meia noite, geralmente, a provisão de bebida está esgotada; e, por isso, o *veingréinyã* está acabado.

É característico que numa tribo como a dos Kaingang, na qual o culto aos mortos tem tanta importancia, a crença em outros espiritos e demonios quasi não se manifeste. Quasi, digo, porque é de supôr que alguma coisa tenha escapado á minha observação. Em todo caso, porém, nada ouvi entre os Kaingang de Palmas com referênciã a espiritos e demonios que influissem em nossa vida e que, por isso, se devesse procurar agradar ou afastar.

Naturalmente, porém, o pensamento dos antigos Kaingang, como o de todos os povos primitivos, occupou-se da propria origem e organisação do mundo. A tradição diz que os primeiros Kaingang saíram da terra. Muitos outros índios têm a mesma tradição quanto à origem de sua tribo. Por exemplo, os Chamacoco e os Kaskihá (Guaná do grupo Maskoi) do nordeste do Chaco e os Tereno do sul do Mato Grosso. A tradição dos Kaingang diz, além disso, que, no principio, tudo, menos os homens, já estava na terra. Os Kaingang foram os primeiros homens. Eles eram macacos, mas não bugios; eram menores e mais pretos do que estes. Bugios eram os negros.

O veado fez o mato porque corre muito e porque queria correr no mato.

O beija-flor escondeu a agua em baixo duma pedra para que os outros não pudessem beber. Disse: "Quero tomar agua no céu". O Chekré, outro passarinho, achou a agua e "pinchou" fora a pedra.

Um dia conversei com o velho chefe Kōikāng sobre os astros. “E’ o sol Votôro ou Kadnyerú ou Kamé ou Aniky”? perguntei.

“O sol é Kamé”, respondeu, “ou talvez Aniky, porque este tem mais força do que Kamé”.

Lembrei-me de que Kōikāng mesmo era Aniky e que também os Kamé pertenciam á “metade” dele. “E a lua”? continuei a perguntar. “E’ esta, por acaso, Kadnyerú ou Votôro”?

Kōikāng fez uma cara admirada e respondeu: “Se o sol é Aniky, a lua também é Aniky. Você não sabe que o sol e a lua são a mesma cousa? O sol e a lua são o mesmo, não é”?

Afirmei: “Sim, naturalmente o sol e a lua são a mesma cousa”.

Kōikāng disse satisfeito e com energia: “O sol e a lua são a mesma cousa. Sol está de dia, lua está de noite”.

Perguntei: “O sol é homem ou mulher”?

“O sol é homem, isto é seguro. O sol tem mais força. A lua é a mulher porque a lua é mais fraca”.

Eu disse ao bom do velho: “Mas se o sol é homem e a lua mulher, eles não podem ser a mesma cousa”.

“Porque não? Eles são a mesma cousa. O sol está de dia, a lua está de noite”.

Olhei para o céu. Era uma tarde lindíssima. “Olha”! exclamei, “aquí está a lua. E ha também o sol”.

Kōikāng sorriu-se com superioridade. “Esta não é a mesma lua”, disse ele, bondosamente. “Esta não é a lua grande. Esta é a lua pequena que nasce. E’ vista com o sol ao mesmo tempo porque é a criança. O sol é o pai e a lua grande é a mãe. Também a lua pequena é mulher. E mais tarde, a lua pequena torna-se grande”.

“E então torna-se mulher do sol”? perguntei-lhe.

“Sim, assim é”.

“Por conseguinte a filha do sol é também a mulher do sol”?

“Assim deve ser”.

“Mas a lua, sendo mulher do sol, não é por isso Kadnyerú ou Votôro? Um homem como o sol que é Aniky ou Kamé, pôde casar-se sómente com uma Kadnyerú ou Votôro”.

E’ preciso lembrar, a este respeito, também, que a lua, por outro lado, devia pertencer, como filha do sol, á “metade” do pai.

Kōikāng respondeu muito reflectidamente: “Será verdade? Sim, deve ser assim. Então a lua seria Kadnyerú, porque ela não é Votôro, isto sei com certeza”.

“Uma vez, um homem me dizia que todos os Kamé seriam gente do sol, e que todos os Kadnyerú seriam gente da lua”.

Respondeu-me: “Isto não é verdade. O pai pinta os filhos. O sol e a lua não tem nada que ver com isto”.

“Uma vez, um homem me dizia que todas as plantas e os animaes e as estrelas são ou Kamé ou Kadnyerú, sempre a metade deles Kamé e a outra metade, Kadnyerú”.

“As estrelas são filhos do sol e da lua, mas não são Aniky, não são Kamé, não são Kadnyerú, não são Votôro. Cada estrela tem um nome, mas as estrelas não são separadas umas das outras como Kamé e Kadnyerú. E as plantas e os animaes não são Aniky, não são Kamé, não são Kadnyerú, não são Votôro, porque eles não foram pintados por nossos primeiros velhos, e porque eles têm pinturas completamente diferentes”.

“Quem pintou o sol e a lua”?

“Os nossos primeiros velhos fizeram isto quando saíram da terra. O sol e a lua e tudo já estava no mundo quando os primeiros velhos chegaram”.

“Estavam, naquele tempo, o sol e a lua no chão para que a gente pudesse pintá-los”?

“Deve ter sido assim. De contrario, como a gente poderia pintá-los”!

\* \* \*

Os Kaingang de Palmas fazem esforços para praticar o culto cristão ao lado do seu culto aos mortos. Provavelmente, fazem-no antes de tudo para não ser considerados inferiores aos seus vizinhos brasileiros, com os quais estão em contacto continuo. Não só colocam nos tumulos pequenas cruces de madeira, sobre as quaes, ás

vezes, penduram círculos semelhantes a corôas, e com fitas brancas, mas também colocam velas acesas. Diante da casa de taboas, no "Toldo das Lontras", em cujo telhado está colocada uma cruz de maneira pela qual se pôde reconhecer essa casa como igreja, encontram-se duas varas compridas de cujas pontas pendem algumas tiras brancas em forma de flâmula, adorno para a festa dum santo. Os Kaingang de Palmas festejam as festas cristãs segundo o costume da gente campestre brasileira: primeiro a reza, depois o baile com violão e cachaça. A sua maior festa cristã realisa-se no dia 13 de junho, o dia de Santo Antonio, que antigamente os missionarios declaravam padroeiro desses indios.

Os Kaingang tem uma designação para o inferno: *det koréyn ndyagmũ*, o que significa, ao pé da letra, *cousa ruim morada, a morada da coisa ruim*. Dizem que o inferno fica onde o sol se põe.

Assim como este conceito, os Kaingang receberam seguramente também o conceito de Deus dos missionarios. Tem para Deus a palavra *topẽ* que, indubitavelmente, é a designação *tũpã* introduzida pelos jesuitas entre os Tupi-Guaraní.

Uma vez, o chefe Kõikãng me fez a seguinte comunicação: "Dizem que os antigos Kaingang eram os primeiros em ter *topẽ*; mas como eles não sabiam rezar nem tratar com os santos, ele lhes foi roubado pelos portugueses. Hoje, temol-o outra vez porque aprendemos a rezar e a tratar com os santos". — Eu não podia ave-

riguar se os Kaingang receberam esta historieta tambem de um missionario ou se eles mesmos a inventaram. Quando perguntei a Kōikāng se ele poderia rezar como um cristão, respondeu: "Esqueci".

\* \* \*

Ideias magicas dum povo primitivo costumam revelar-se, especialmente, em sua medicina. Os Kaingang têm um remedio anticoncepcional que, segundo dizem, provêm de uma planta. Dizem que a mulher torna-se estéril depois de ter comido duas ou tres vezes desta planta. Só certas velhas conhecem êsse remedio e tambem só elas pôdem, segundo se diz, desfazer-lhe o efeito. Mas não falam sobre este remedio porque, de contrario, ele não produz efeito. Tambem as outras mulheres não falam nisso. O que sei a respeito, foi-me contado pelos homens. Todas as mulheres que interroguei não queriam saber dêsse remedio e tinham filhos. Disseram-me que uma moça usou dele com bom resultado, mas não me mostraram essa moça. Quando quiz adquirir o remedio, contando, para êsse fim, que minha mulher estava doente e teria de morrer se desse à luz mais um filho, e que eu queria, por conseguinte, salva-la responderam-me que o meu povo devia ter um médico; e o chefe Kōikāng me dizia mais tarde: "Como o remedio pôde servir se tua mulher não é Kaingang! Seguramente ela é 'portugueza' (brasileira ou branca) e necessita dum remedio portuguez

(brasileiro ou 'branco'). O remedio das nossas velhas só serve para uma Kaingang”.

Certas velhas conhecem as ervas medicinaes. Um velho é considerado médico. Ele toca apenas com a mão todo o corpo, “então vê tudo o que está dentro” e receita um remedio de raizes ou folhas. Não cobra nada pelo tratamento, mas é costume dar-lhe um pequeno presente. Médicos-feiticeiros que só trabalham por meios magicos, por exemplo exorcizando os espiritos, cantando e agitando a cabaça de musica, soprando o doente e chupando dele a causa da doença, sob a forma de pedacinhos de osso, espinhas e pequenos animaes que eles, antes, tinham escondido na boca, por conseguinte, médicos-feiticeiros como se encontram entre tantas tribus sulamericanas, são desconhecidos entre os Kaingang de Palmas. Isso parece natural quando se sabe que estes Kaingang tambem não crêm numa causa magica da doença. E eles dizem: “Antigamente não havia outras doenças além da dôr de cabeça e de barriga; se se tinha dôr de cabeça, lascava-se uma pedra branca e usava-se um pedacinho apontado dela para arranhar-se na testa, sangrando dessa maneira; a dôr de barriga era tratada por massagem”.

Os Kaingang não sabem defender-se de maneira alguma das doenças epidemicas importadas recentemente, e que mencionei no começo do presente capitulo.

Os Kaingang são fieis ao amigo branco e defendem-no quando é atacado. Não manifestam por meio de palavras a afeição; esforçam-se por estar sempre perto do homem estimado e fazer tudo que ele deseja. Mas, procuram prejudicar aquele de que não gostam. Se um fazendeiro, porém, lhes diz: "Não é preciso que vocês me roubem os porcos, se vocês me pedirem, dar-lhos-ei", então deixam-no em paz e também não lhe pedem os porcos.

Para demonstrar sua astucia, contavam-me, com ar de segredo, e com muita risada, a seguinte historiazinha: Um Kaingang chamado Horacio passava um dia com a mulher por perto duma fazenda e pediu a ela que lhe desse seu vestido, porque ele queria pedir ao fazendeiro, que era seu amigo, uma roupa nova para seu uso. Então meteu-se no vestido da mulher e foi á fazenda, e lá encontrou a patroa ordenhando. Pediu-lhe a benção. Ela lhe perguntou onde tinha deixado a roupa. Respondeu: "O gado comeu". "O gado"? exclamou a patroa. "Sim, o gado", afirmou ele. "Não podia chegar aqui sem ter me lavado. Quando vinha de caminho para aqui, despi-me para me lavar. E enquanto me lavava, o gado comeu a roupa". Deram-lhe então uma roupa nova.

A maneira pela qual um Kaingang "civilizado" pensa e se exprime em português é demonstrada, de modo interessante, pela carta seguinte, que o empregado da Comissão de Proteção aos Indios recebeu durante minha estada em Palmas:

Parmas. Delegacia dos indio

Jacú em 19 de Maio de 1933.

Ilmo Sr. Di do serviço de proteção aos indios

Ilm Si

Tem que em vosso coisimento que noso tordo esta sendo invado por o senhor Sob Delegado Caitanno Ferrais que ya veinho neste tordo percurando a dezalojar os indios prometendo violencia dizendo que a qui indios não tem terras que aqui e do Venen Berther e percurando a pegar o noso escrivão que e o indio Avelino Fransisco posis este indio não tem crim e é o bidente as outuridade e elles queren pegar o matar por ser noso escrivão e que foi inbargar amidição do Rila elle não foi que eibargo quem em bargo foi nos com noso Decreto e o inbargue do Palacio de ordem de Curytiba do serviço de proteção os indio asinado por D. Alfferdo Xaves e o teleganma do deministerio estes foi os que inbargaro intão estes homem temos frazetodos agora ordem do Deministerio por que estanmos sendo apersiguído por calunas fantastica asin recoremos a V. S. e afederação para que rine entre nois a pais e a yustiça e a ordem para noso descanso porque estanmos sofrendo por cauzo de nossos direito sagrado que nossos velho ganharo paranos vivêr quercm nos tirar daqui dizem para por num terreno do Fidencio e nos não aseitanmo bem asim pedimos mapa dige copia erecoremos os trebunar de Yustiça para nossa garâtia quanto o grupo que aqui venho con o Delegado Caitanno são 10 homen onde venha Marcesãno Lopes criminozo que atirou um indio apoco tempo e botaro uma pedra insima e dizem que indio e mesmo que mal fera do miato e asim são esses que apersegen noso escrivão e essa patota de Berther e Caitanno e Yasintho Costa que estão decarando pubricamente queren fazer rosas

em indio aballa e estão para avansar nestes dias termino pedido a yustisça.

Tenente deste tordo de yacú e Banhado Grande Pedro Inacio André indio e o Salgente Antonio Guarani indio e O Capitão Domingo yasitho do tordo do pinhazinha indio e O Majo do tordo de Xapeco Grande indio Fransisco Patrico Escrivão Avelino Fransisco indio.

Lingüísticamente notavel nesta carta é a troca repetida de *r* e *l*, por exemplo, Parmas por Palmas, tordo por toldo, trebunar por tribunal, salgente por sargento. Essa troca é muito freqüente entre a maior parte dos indios sulamericanos. Kriygi, uma moça Guayakí no Alto Paraná, costumava dizer-me afavelmente, todas as manhãs, no seu espanhol mal articulado: "Quiero alegrar tu cama", mas com isto ela queria dizer realmente: "Quiero arreglar tu cama".

## A SUCESSÃO HEREDITARIA DO CHEFE ENTRE OS TERENO

Até agora, pouco se sabia da posição social do chefe da tribo entre os índios sulamericanos e de sua importancia em face do casamento e da sucessão hereditaria. A maior parte dos que observaram aquelas tribus de caçadores, colecionadores e “agricultores inferiores” tem-se limitado a apresentar o chefe como *primus inter pares*, cuja autoridade só pôde alcançar importancia decisiva na guerra e em ocasiões extraordinárias. Sabemos, porém, que entre alguns índios — por exemplo os Chamacoco e os Kaskihá — a diferença essencial, depois do casamento, está no fato de mudar-se o marido, em geral, para o acampamento da mulher, passando, porém, a mulher dum chefe ou de seu primogenito a morar no acampamento do sogro ou do marido. Pude observar tambem entre os povos caçadores que são os Chamacoco e Bororo, que êstes, tanto como os Guaikurú, parecem acreditar num “sangue mais nobre” dos chefes e, conseqüentemente, no direito de ocupar uma posição de destaque.

Só em fevereiro de 1934, entre os Tereno que moram perto de Miranda, no Sul do Estado de Mato Grosso, tive oportunidade de estudar mais minuciosamente o ca-

samento e a sucessão hereditaria dos chefes. Apesar de estar esta tribo arawak, provavelmente já desde o seculo XVII, em relações pacificas com os brancos e, indubitavelmente, desde o meiado do seculo passado em contacto sempre mais chegado, conservou, além de sua lingua, certas instituições de ordem social. Já o Visconde de Taunay observou como caracteristico do Tereno: "Aceita com dificuldade as nossas idéas e conserva arraigados os usos e tradições de sua raça, graças talvez a um espirito mais firme de liberdade". (*Entre os nossos indios*, São Paulo, 1931, pag. 17).

Os Tereno, cujo numero segundo os diferentes relatos oscila, há mais de cem anos, entre dois e quatro mil individuos, dedicaram-se, desde época remota, à agricultura, reunindo-se em aldeias, de que existem atualmente onze.

Devo as informações seguintes ao chefe da aldeia Mureira, a quem os mirandenses chamam José Correia. Seu nome em tereno era antigamente Kalapetí, isto é, canhoto, o que, porém, não era alcunha, sendo verdadeira casualidade o tornar-se êle mais tarde realmente canhoto. Os nomes são dados, logo depois do nascimento, por um velho, parente chegado do pai ou da mãe. Quando a mãe de José morreu, um parente velho do pai deu-lhe um nome novo: Nalikí. Quando um dos pais morre, todos os filhos recebem novos nomes, para que o pai sobrevivente não se lembre do passado por meio dos antigos apelidos e para que, assim, não se entristeça. Se o pai sobrevivente também morre, não se mudam mais os no-

mes dos filhos. Os de outras pessoas, por exemplo o do viuvo ou da viuva, ficam sem alteração no caso de morte.

O casal torna a encontrar-se depois da morte e fica então reunido para sempre. Naliki, que está viuvo, disse: "Tenho ainda esperança de encontrar minha mulher no outro mundo". — Perguntei-lhe como era esse outro mundo. — Ele respondeu: "O outro mundo é como aqui. Antigamente a gente jogava o morto na água ou, se isto não era possível, queimava-se o cadaver. Quando alguém morria, não saía dele cousa alguma; só a lombriga saía, se o morto tivesse tido esta doença. Na água, o morto torna-se outra vez animal. Ele foi, antes de ser homem, animal. Quando o animal morre, continúa a viver no outro mundo. O outro mundo está em baixo da terra. Nunca a minha vida acaba completamente".

Muito tempo antes do parto, pai e mãe não comem tatú, tamanduá-mirim e fruta de araxicú, porque senão o filho morre no ventre da mãe e não sai. Ambos usam das mesmas abstenções também depois do parto e deitam-se. A mãe fica deitada muito tempo; o pai, porém, agora apenas dois a três dias enquanto que, antigamente, ficava até cinco dias de cama.

Se um jovem pretende uma moça, faz-lhe uma alocução que se póde traduzir mais ou menos assim: "Quero; amo esta mulher; queria estar casado; quero, quero, amo". — A moça, estando de acôrdo, declara simplesmente: "Quero". — Então a mãe do jovem fala com a

mãe da moça e o pai do jovem com o pai da moça. O jovem dá presentes aos sogros, e estes dão presentes a elle. Ninguém costuma ter relações sexuais antes de estar casado.

Se o casal não quer ter filhos, a mulher usa dum profilatico: assa um caramujo, põe o caldo ao orvalho da aurora e toma-o de manhã bem cedo. Para o mesmo fim, póde, tambem, comer certa frutinha do mato que tem cheiro de abacaxí, mas deve comê-la bem madura.

Antigamente não havia briga devido a ciumes entre homem e homem, homem e mulher, ou mulher e mulher: hoje, tais cousas acontecem.

Ha mulheres preguiçosas; o marido faz, então, o trabalho da esposa. Mas ha tambem homens preguiçosos, que deixam o trabalho a cargo da mulher.

Devo a Naliki as informações sobre a sucessão hereditária dos chefes, as quais, indubitavelmente, nenhum outro Tereno podia ter dado de modo tão exáto e extenso. Porque Naliki tem perto de noventa anos. Tem, na cabeça, fundas cicatrizes da guerra do Paraguai; e contou-me como, naquele tempo, em 1865, quando rapaz dos seus vinte anos, lutou contra os soldados paraguaios. Agora é um ancião vigoroso de figura alta e esbelta, de cabelo basto no qual só poucos fios brancos aparecem, bigodinho branco e mosca, bons dentes incisivos na mandibula inferior e alguns dentes molares, olhos estreitos e fundos no rosto oval, amarelo-pardo e nobremente afei-

coado, mão agradavelmente fria e seca, vestindo camisa nova e calças limpas, à cabeça um enorme chapéu de palha, andar vagaroso, mas juvenilmente eréto.

Nalikí é muito modesto, cortês e de suave cordialidade. Dele pôde-se dizer o mesmo que o Visconde de Taunay (*o. c.*, pag. 13) relata do chefe dos Tereno da aldeia de Piranhinha: “Nunca falou de si. Mostrando sempre os princípios da boa educação, deu-nos provas de intelligencia clara e capaz de desenvolvimento”. A atividade intelectual de Nalikí e, antes de tudo, a sua contínua disposição de ajudar-me se revelavam pelo fáto de que das sete horas da manhã até ás cinco da tarde procurou responder minuciosamente as minhas perguntas mais exquisitas; é verdade, porém, que depois de alguns dias, queria explicar-me a dôr de cabeça que sentia, dizendo: “Minha cabeça está longe”.

Cada aldeia tem o seu chefe. Antes da guerra do Paraguai havia oito aldeias, todas subordinadas a um chefe supremo, cuja familia se extinguiu. Perguntei: “Não teria sido bom eleger um novo”? — “Sim”, disse Nalikí, “mas nunca se pensou nisto”.

Os Tereno vivem em monogamia. Os filhos pertencem ao parentesco do pai. Mas os parentes maternos também têm importancia porque, muitas vezes, o pai do pai (*Vatervater*) dos filhos pede ao irmão da mãe deles que lhes traga, da caçada, alguma cousa que especialmente desejem. Era assim antigamente, e hoje ainda é assim, muitas vezes. O pai fornece apenas a comida

trivial aos filhos, e não quaisquer petiscos particularmente desejados.

Enquanto o povo casa sempre dentro da aldeia (endogamia), construindo o marido a casa de que a mulher se torna proprietária, os filhos de chefes só se casam entre si, ou, se isso não é possível, casam-se pelo menos com parentes em grau ainda que arredado de chefes, e, por conseguinte, fóra da aldeia (exogamia); e o homem passa, não raro, a morar na aldeia do sogro. O pai da mãe de Naliki era chefe da aldeia Mureira, já antes da guerra do Paraguai. Chamava-se Himuná. O sucessor dele foi o pai de Naliki, chamado Etxiviagati. Era o primogenito do chefe da aldeia de Abacaxi. Geralmente, o filho primogenito do chefe é sucessor do pai, se não ha filhos mais velhos do irmão do pai. Mas como todos os filhos de Himuná tinham morrido sem descendencia masculina e Himuná não tinha filhos de irmãos e de irmãs, e como o pai de Etxiviagati estava ainda muito forte, Etxiviagati, como marido da filha mais velha de Himuná, passou a morar na aldeia do sogro e tornou-se, mais tarde, como sucessor dele, chefe de Mureira; cedeu o governo de Abacaxi, depois da morte do pai, ao irmão menor.

Quando, mais ou menos em 1925, Etxiviagati morreu, Naliki, na qualidade de mais velho dos filhos e mais velho que os filhos dos irmãos de seu pai, tornou-se chefe de Mureira. Naliki, naquele tempo, por conse-

guinte, já tinha oitenta anos. Tinha dois filhos e duas filhas. O filho primogenito é casado com uma filha do chefe de Passarinho e móra com o pai em Mureira (mas em casa própria). O outro filho casou-se com uma filha do chefe de Cachoeirinha e móra também com o pai em Mureira. A filha mais velha era casada com o filho primogenito do chefe de Lalima e morreu de parto. A outra filha móra também em Lalima, sendo casada com o segundo filho do chefe de lá.

\* \* \*

A ordem de sucessão hereditária dos chefes dos Terreno é a seguinte:

1) O mais velho dos filhos e dos filhos dos irmãos do chefe.

2) O mais velho dos filhos e dos filhos dos irmãos do numero 1 (por conseguinte, ou o mais velho dos filhos dos filhos do chefe ou o mais velho dos filhos dos filhos dos irmãos do chefe).

3) O mais velho dos filhos das irmãs do chefe.

4) O marido da filha mais velha do chefe.

5) O mais velho dos filhos da filha mais velha do chefe.

6) O marido da filha mais velha do numero 1, por conseguinte, do mais velho dos filhos e dos filhos dos irmãos do chefe.

7) O irmão mais velho depois do chefe.

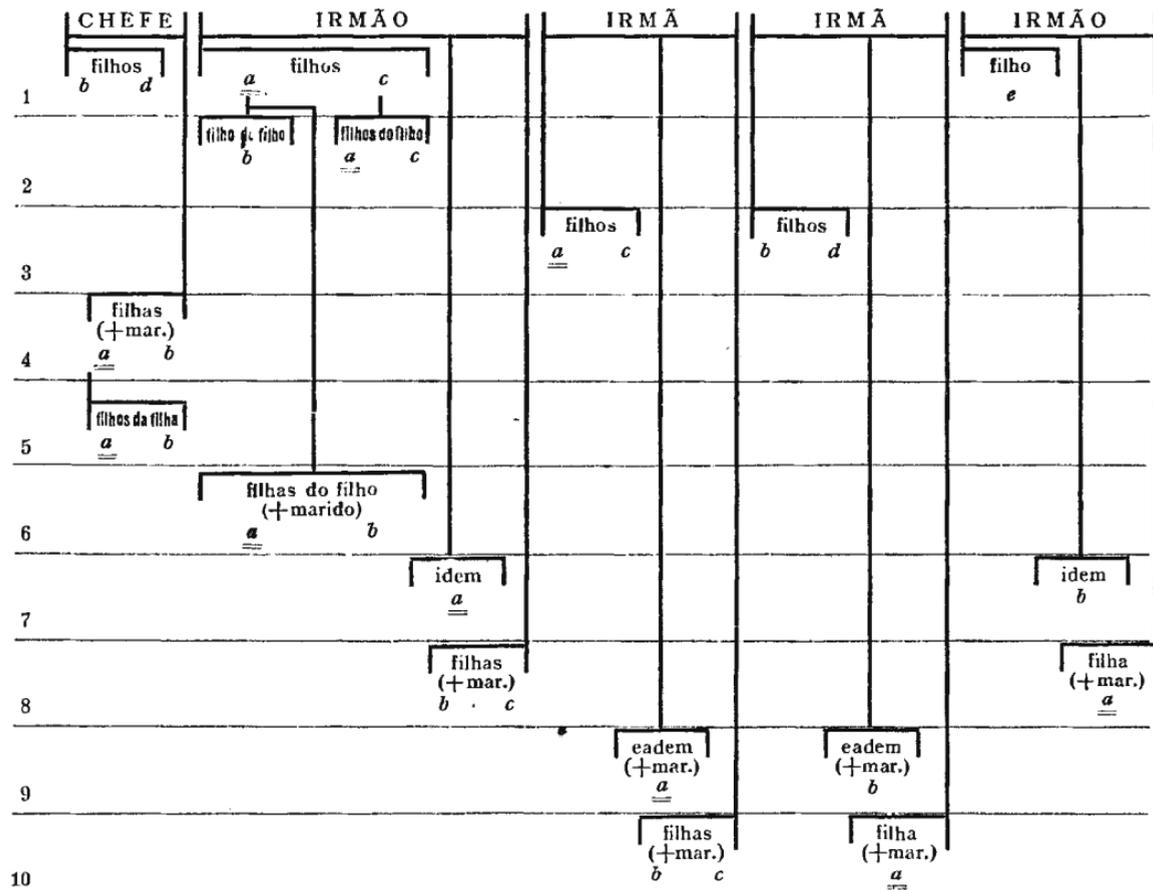
8) O marido da mais velha das filhas dos irmãos do chefe.

9) O marido da irmã mais velha do chefe.

10) O marido da mais velha das filhas das irmãs do chefe.

Segundo o que ficou dito acima, poder-se-ia supôr que, no caso do chefe não ter descendentes, irmãos e irmãs, não entrem na sucessão hereditária os parentes de sua mulher, mas o mais velho dos irmãos do pai do chefe e a descendencia deste ou, no caso de que tal não exista, o marido da mais velha das irmãs do pai do chefe. Não pude, porém, averiguá-lo.

Para melhor compreensão da ordem de sucessão hereditária serve o seguinte esquema exemplificativo, no qual a letra *a* significa sempre o individuo mais velho e, por isso, com direito á sucessão hereditária:



Geralmente, portanto, o mais velho dos filhos e dos filhos dos irmãos torna-se sucessor. Se êle, como no caso de Etxiviagatí, renuncia, em vida do chefe, a essa sucessão, para tornar-se sucessor do sogro que ficou sem herdeiros masculinos, então, o mais velho dos irmãos depois dele ou o mais velho dos filhos dos irmãos herda o governo. Aconteceu também que o sogro não tinha herdeiros masculinos e o pai apenas um. Neste caso, este ultimo, depois da morte dos dois, tomou o governo de ambas as aldeias, até que seu filho mais velho se casou, tornando-se, então, chefe de uma das aldeias, geralmente da do pai de sua mãe.

Os outros filhos dum chefe, em geral, têm a liberdade de morar, depois de casados, na aldeia do pai ou do sogro. Só é necessário ou desejado que passem a morar com o sogro, se este não tiver herdeiros masculinos e se eles se casarem com a filha mais velha dêle.

Se um chefe deixa sómente filhos de menor idade ou filhos dos irmãos, filhos dos filhos, filhos dos filhos dos irmãos e filhos das irmãs nas mesmas condições, então o marido da mais velha das suas filhas ou netas ou, se não existem filhas ou netas casadas, o marido de sua irmã mais velha encarrega-se da sucessão até o casamento do herdeiro do falecido chefe. Só no caso de não estar casada nenhuma filha, neta ou irmã, o irmão mais velho depois do chefe pôde encarregar-se do governo até o casamento do herdeiro.

Em todo caso, o mais característico da ordem da sucessão hereditária dos chefes dos Tereno é a igualdade

dos filhos e dos filhos dos irmãos do chefe, com o fim de ter o mais velho deles direito á successão.

\* \* \*

O cargo de chefe é hereditário na maior parte das tribus de indios que conheci, como, por exemplo, entre os Kaingang de Palmas, os Bororo orientais e os Tapirapé.

Entre os Kaingang, um dos filhos do chefe herda o cargo do pai. Se os filhos renunciam á successão, sua familia perde para sempre todos os direitos hereditários; e, então, elege-se o novo chefe de uma outra familia.

Entre os Bororo orientais, quanto pude constatar, o mais capaz parente consanguineo masculino do chefe é eleito para a successão; e, portanto, o cargo é hereditário na familia. Dizem que a eleição realisa-se por aclamação: todos enfeitam o eleito e dão-lhe presentes. Também dois parentes consanguineos, em geral irmãos, podem ser chefes ao mesmo tempo, sem que por isso a aldeia se desuna. Mas, neste caso, geralmente o mais velho tem preponderancia, de maneira que o mais moço é, por assim dizer, vice-chefe. Em Tori-paru, este vice-chefe era o irmão mais velho depois do chefe, e era considerado, ao mesmo tempo, provavel successor. O chefe chamava-se Buréku. Seu antecessor, chamado Anokuá pelos seus e Pereira pelos brasileiros, tinha sido o irmão da mãe da mãe de Buréku. Antes de Anokuá, o pai dele, chamado Torokiaréu pelos Bororo e Adão pelos brasileiros, tinha

sido chefe. Também Torokiaréu tinha herdado o cargo de chefe de seu pai, de nome Bakétcre.

Entre os Tapirapé, o cargo do vice-chefe é instituição permanente. Antigamente, o filho mais velho do chefe tornava-se chefe depois da morte do pai, e o filho mais velho depois do primogênito tornava-se vice-chefe. O chefe, depois da morte do pai, toma, com o cargo, também o nome dele. Por conseguinte, este nome pessoal Kamairahó foi o nome de todos os antecessores do atual chefe. O vice-chefe tem papel dirigente em certas festas religiosas, mas em assuntos importantes da tribo é sempre o próprio chefe que tem o voto preponderante. Durante a minha permanência na aldeia havia rivalidade tão forte entre ambos que evitavam, quanto possível, encontrar-se. Como nem um nem outro tem filhos e irmãos, o único filho da única irmã do chefe, menino de cerca de oito anos, é considerado como herdeiro do posto do chefe.

Segundo Fritz Krause (*In den Wildnissen Brasiliens*, Leipzig, 1911, pags. 322 e 323), também entre os Karajá o cargo do chefe é hereditário, a saber, é herdado pelo filho ou, se não ha filhos, por uma das filhas. Quando esta se casa, o cargo permanece com ela sem passar ao marido. Os chefes não trabalham na roça nem caçam, e pescam, além da tartaruga e da tracajá, só o tucunaré, o pintado e o pirarucú. Na alimentação não estão sujeitos a abstenções. Suas casas são construídas pelos habitantes da aldeia. Parece que seu poder limita-se à sua aldeia. Desde pequeno, são educados para o cargo. De-

pois de uma lavagem em água quente, o futuro chefe vive, durante quatro anos, isolado numa cabana especial, onde o pai lhe ensina as danças e os cantos, o sentenciar e tudo o que, além disso, é necessário para o cargo. Também já pode pronunciar sentenças, que serão divulgadas pelo pai. Para elas, o menino recebe presentes, por exemplo flechas, pedras para tembetá e cousas semelhantes. Sua aprendizagem acaba com uma grande festa. Se o chefe morre sem deixar descendentes, a aldeia fica sem cabeça. Então um menino deve ser educado para este cargo. Esse menino é escolhido pelos homens da aldeia; vão à mãe dele e perguntam se ela quer deixar o filho tornar-se chefe. Se a mãe aprova, o menino é educado para o cargo, sendo o mestre, segundo parece, o próprio pai.

Até aqui as indicações de Krause. Eu próprio estudei essa questão entre os Diará (que é como os Karajá que habitam a aldeia Beroromandú perto de Santa Theresinha, se chamam a si mesmos, porque os habitantes de cada aldeia tem seu nome especial). Meus informantes eram Dyuasá, chamado Loriano Novo pelos brasileiros, homem de 25 a 30 anos, e Nuerehí, homem de cerca de cinquenta anos, entre os brancos conhecido por Antonio. Durante a minha permanência no ano de 1935, o chamado chefe, designado pela palavra portuguesa "capitão", era um certo Isidoro, educado pelos dominicanos em Conceição e nomeado para o cargo pelo bispo Dom Sebastião. Sua avó lhe tinha chamado Djatamá ou Iyád-damá, e o avô lhe tinha dado o nome de Dauaurí, e por êses

nomes era conhecido entre os seus. Também seu antecessor era um "capitão" nomeado pelos padres. Chamava-se Pedroca entre os brasileiros, sua mãe chamava-o de Deoixaná, e seu pai lhe tinha dado o nome Uobetú ou Vobedú. Morreu sem deixar filhos, porque "mulher não prestava". Tinha adoptado uma menina tapirapé raptada que se casou com Isidoro, de maneira que Pedroca ficou considerado sogro de Isidoro. Meu informador Nuerehí, apesar da sua idade, não podia lembrar-se de um antecessor de Pedroca; e apenas acentuava que Pedroca era muito velho quando morreu. Provavelmente, Nuerehí não sabia de nenhum antecessor porque não havia existido antecessor. O inteligente e sincero Dyuasá declarou-me claramente: Verdadeiros chefes não havia entre nós em Beroromandú, mas sómente *ioló*. O *ioló* é o menino mais bonito da aldeia. Fica em casa, desde pequeno até o casamento, não precisa trabalhar, e todos o enfeitam. Come tão pouco como Você, porque Você é um capitão dos cristãos, e os outros cristãos comem muito, mas o capitão deles come pouco. A mãe dá de comer ao *ioló*. Ha, de cada vez só um *ioló* na aldeia. Seus parentes dizem: Ele tem de ser *ioló*, e então êle é *ioló*. O *ioló* pode ser de qualquer família. Não tem nada a ordenar, e ninguém lhe obedece. Só tem que ser bonito. Em quasi todas as aldeias havia *ioló*. Agora não ha em Beroromandú. O pai de Isidoro chamava-se Orivué e era *ioló*. Depois de Orivué, Ariremá foi feito *ioló*. Não era filho de Orivué, mas só parente de muito longe. Só quando o *ioló* casa, tem de trabalhar para

a mulher, fazer canôa e outro serviço. Antigamente, *rārāresá*, o urubú-rei, era muito bonito. *Rārāresá* é para os Karajá, o que Deus é para os cristãos, porque *rārāresá* deu-nos o sol e ensinou-nos a caçar, pescar, fazer roça e canoas. E por ser muito lindo, chamaram-no *ioló*, e na lingua das mulheres *ikolokú*, o que significa o mesmo, isto é, "lindo".

Segundo Krause (*o. c.*, pag. 448) significa (*i*)*liölě'* na lingua dos homens e *likj̄ölě'* na lingua das mulheres: "pequeno"; enquanto que, para "lindo", cita a palavra *hau(i)tětě*, na lingua dos homens. -

Em 1928, entre os Kaskihá no Chaco (Baldus, *Indianerstudien*, Leipzig, 1931, pag. 74), foi-me pedido, pelo chefe principal, que me empenhasse em favor da sucessão do seu filho. Parecc, pois, que a sucessão hereditaria dos chefes dentro da sua familia não é garantida nesta tribu maskoi.

Ainda em 1928, o ancião chefe principal dos Tume-rehá, vizinhos do noroeste dos Kaskihá, transferiu o seu cargo a um homem mais moço e respeitado por sua bravura (Baldus, *o. c.*, pag. 72). Essa medida foi aceita por todos. O velho chefe tinha um filho; mas, que eu saiba, o sucessor não era seu parente.

Entre os Guayakí, índios cuja cultura é a mais pobre entre todas as culturas sulamericanas, e que vagueiam em pequenas hordas pelas selvas na margem direita do Alto Paraná, o mais forte e mais valente é chefe de uma

destas comunidades que se formam espontaneamente, alterando muitas vezes a sua composição. Sendo êle vencido em duelo pelo chefe de uma outra horda, a maior parte da sua gente, em geral, une-se á horda do vencedor, e não raras vezes tambem o vencido subordina-se á chefia do adversario feliz.

## OS GRUPOS DE COMER E OS GRUPOS DE TRABALHO DOS TAPIRAPÉ'

Em junho de 1935, depois de ter subido, durante oito dias, o Rio Tapirapé, afluente esquerdo do Rio Araguaia, numa canôa dos índios Karajá, e depois de ter marchado a pé mais dois dias, em direção ao norte através de campos, pantanais e matos, alcancei Tampiitáũã, a "aldeia das antas". Cento e trinta indivíduos de uma tribo tupí moravam lá, 69 masculinos e 61 femininos. Era o resto dos índios Tapirapé.

Mõitáũã, a "aldeia do taquarí", foi em 1932, assaltada e destruída pelos vizinhos do norte, os Kayapó, e os poucos sobreviventes se refugiaram em Tampiitáũã.

As tres outras aldeias dos Tapirapé abandonaram a sua independencia, mudando-se os habitantes para Tampiitáũã por uma causa digna de nota: por não existirem mais médicos-feiticeiros entre êles.

O difícilimo acêso a suas povoações situadas numa floresta imensa e, em grande parte, sempre inundada, explica porque não tinham sido os Tapirapé, até a minha chegada, estudados por nenhum etnólogo. Morei até o mez de agosto em casa do seu chefe principal, tendo a

boa sorte de tomar parte numa série de festas que nem todos os anos são celebradas por eles.

As comparações da cultura espiritual e material dos Tapirapé com o que nos foi relatado pelos antigos autores como Hans Staden, Jean de Léry, André Thevet, Fernão Cardim, Gabriel Soares de Souza, Yves d'Evreux, Claude d'Abbeville, Simão de Vasconcellos e outros, sobre a população tupí da costa brasileira no século XVI e XVII, põem fóra de dúvida que os habitantes de Tampiitãũ são parentes chegados desses Tupí.

A. Métraux (Migrations historiques des Tupí-Guaraní, Journal de la Société des Américanistes de Paris, 1927, XIX, pag. 25) tinha objetado a isto: "Le mot qu'ils (les Tapirapé) emploient pour désigner la banane est emprunté aux Karajá. Or en 1557, les Tupinamba de Rio avaient déjà reçu des bananes, comme nous l'apprend Léry et ils l'appelaient 'Pacoire' comme la plupart des Tupí-Guaraní, ce qui exclurait la possibilité d'identifier les Tapirapé aux Tamoyo".

As minhas investigações demonstraram, porém, que os Tapirapé, designam, é certo, as bananas cultivadas em geral com o termo de "txátá" ou "tátá" o que se parece com a palavra karajá indicativa das mesmas frutas, mas chamam a banana brava, de "pããнкуá" e uma das seis qualidades de bananas cultivadas por eles de "abebakínamãé".

Desejo tratar, a seguir, de uma instituição social dos Tapirapé, para a qual ainda não encontrei semelhanças,

nem entre as outras tribus que visitei, nem na literatura. Dou-lhe o nome de "grupos de comer".

E' verdade que, como o Snr. Curt Nimuendajú me comunicou numa carta de 30 de dezembro de 1935, os indios Canellas do Estado de Maranhão, por êle visitados, têm uma instituição social que ele chama de "grupos da praça" (*Platzgruppen*), e cada um dos seis grupos da praça, aos quais só pertencem individuos masculinos, recebe, por ocasião da iniciação dos adolescentes, das parentas dos iniciados, como pagamento do seu trabalho na construção dos quartos de reclusão, certa quantidade de viveres vegetais, a qual é então, dentro de cada grupo, repartida em partes iguais entre os membros. Essa instituição da mencionada tribu gê não tem, no entanto, semelhança alguma com os grupos de comer dos Tapirapé.

A importancia para a vida social dessa organização em "grupos de comer" depreende-se da sua finalidade, a saber: acontecc, ás vezes, que o produto da caça ou colheita, que entre estes indios pode ser consumido por ambos os sexos e tambem pelas crianças (por exemplo: o porco do mato, mutum, jacú, tartaruga, mel, etc.), é grande demais para a familia do caçador e pequeno demais para ser distribuido com justiça e proveito por toda a povoação da aldeia; nesse caso e precisamente para evitar um ato menos equitativo, faz-se a distribuição pelo grupo de comer, do qual faz parte o respectivo caçador.

Por ocasião da minha presença entre os Tapirapé, estavam eles divididos em sete grupos de comer.

Contam que antigamente havia maior numero de grupos. Os nomes dos grupos existentes são: Txankanépéra, Pananivúána, Maniitivuéra, Kãũũãnói, Tãũũpéra, Āmpirampé, Āvãinki'. Quando pedia que me explicassem a sua significação, diziam-me sempre sómente a palavra tãtãupãũã. Seguramente, porém, alguns nomes dos grupos tem relação com nomes de animais e plantas, assim Txankanépéra com txankané (jacaré), Maniitivuéra com mandiivúnã (especie de mandioca), Āvãinki' com vũãiki'rã (especie de mandioca). Talvez isto seja um resto de idéias totêmicas, embora não se manifeste no comportamento dos membros do grupo; por exemplo, os membros do grupo Txankanépéra não têm, a respeito do jacaré, posição diversa da dos membros dos outros grupos. E' verdade que, por ocasião do banquete comum, cada um é chamado segundo o seu grupo, e é também o que este nome representa. Assim, por exemplo, um membro do grupo Txankanépéra diz então: "Txé Txankanépéra", o que significa tanto "Chamo-me Txankanépéra" como "Sou Txankanépéra", e diz ao seu companheiro de grupo ou á sua companheira de grupo: "Ané Txankanépéra", "Chamas-te Txankanépéra" ou "És Txankanépéra".

Tãtãupãũã designa tanto o banquete comum de um grupo como a instituição dos grupos de comer em geral. Quando perguntei aos Tapirapé como se chamam a si mesmos, em conjunto, recebi a resposta: "Ampĩãũã" (palavra que significa "varão" no tupí do Amazonas) e a declaração de que todos os participantes do tãtãupãũã

se chamam assim. Nada pode caracterizar melhor a importância desta instituição do que esta observação. A tribo tupí ainda não explorada que mora ao sudoeste de Tampiitáũã, além do rio Tapirapé, sendo chamada pelos Tapirapé de ãmpaneá, e que segundo as indicações deles tem a mesma cultura que os Tapirapé, é também chamada de Mãé-ãmpiáũã. (Além disso, é designada também como todas as que falam tupí, por txané, quer dizer: “nós” [incluindo o apostrofado] ou “nosso”).

A palavra tâtá é usada não só pelos Tapirapé como pelos Karajá para a designação das bananas cultivadas em geral. Significa também, na sua como em todas as línguas tupí-guaraní, “fogo”; e difere, na pronúncia, da mesma palavra dos outros representantes deste grupo lingüístico, sómente pela nasalização, diferença que distingue também em geral o tapirapé.

A palavra upáũã significa: “comido tudo”.

A palavra tâtáupáũã póde significar que o fogo apagou ou que se comeu tudo que estava perto do fogo.

Cada indivíduo pertence por toda a vida ao mesmo grupo de comer; os filhos pertencem ao grupo do pai, as filhas ao grupo da mãe.

Os grupos de comer não tem importância para o casamento; assim, acontece que alguns homens pertencem ao mesmo grupo que suas mulheres, e os outros homens a outro grupo.

O chefe principal Kamairahó era Txankanépéra, o segundo chefe Vūātanamī' era Pananivūāna. Como eu vivia junto com Kamairahó e pertencia, de certa maneira, á familia dele, fiquei tambem Txankanépéra; e me explicaram que, por isso, tambem os meus parentes, apesar de ausentes, ficaram sendo Txankanépéra.

Dentro do seu grupo, todos os membros consideram uns aos outros como irmãos e irmãs.

Mais um ponto importante dos grupos de comer para a vida social: e é que a gente, por ocasião do banquete comum, está sentada junto e sempre unida àqueles companheiros de grupo, com os quais, talvez, fóra destas ocasiões, nunca mais se reúne. Esta instituição forma, por conseguinte, um laço que de tempos a tempos, do nascimento à morte, liga uns aos outros os habitantes das diferentes casas.

Em certas épocas, a povoação inteira da aldeia se reúne ao mesmo tempo para o tātáupáũã, que não é então, na verdade, banquete realizado para a satisfação das obrigações impostas pela organização grupal de consumo, e sim um verdadeiro agape.

A 3 de julho estava-se no fim do tempo do kãũihó, do "kãũí ruim" (literalmente: kãũí grande). De tarde, os chefes deram a todos de sua casa kãũí de amendoim, que antes só era mastigado pelas mulheres dos chefes e não por outras mulheres. Era quente e tão bom que comi a fartar.

Ao pôr do sol do dia seguinte, grandes potes e pratos com diferentes viveres foram levados á praça de dançar e lá colocados em seis grupos. Estes grupos correspondiam aos grupos de comer; os Kãũũãñõí, por causa do seu numero diminuto, tinham-se reunido com os Ævãinkí' para formar um grupo só. Todos que podiam traziam alguma cousa de comer para seu grupo. Havia bananas, amendoim, farinha de amendoim, peixes cozidos, caldo de peixe com farinha de mandioca apimentada, varias espécies de kará, kãũí de amendoim etc. Antes, havia grande distribuição de presentes. Cada qual presenteava os que queria ou estimava especialmente, com uma parte das suas preciosidades, contas de perolas e cousas semelhantes. Os chefes recebiam a maior parte. Um homem tinha recebido tres tesouras; e não sabia senão usá-las como enfeite pendente.

Depois, os grupos de comer sentaram-se ao redor dos seus potes. Ao lado deles estava a cinza de fogos apagados. Os membros de cada grupo acoravam-se mesclados uns com outros, homens, mulheres e crianças, comendo de tudo á vontade. Kamairahó, o chefe principal, recebeu a melhor parte, um pedaço de galinha, e na sua cortezia habitual repartiu-o comigo, seu irmão. E chamamo-nos um ao outro de Txankanépéra; e Ampitánya, sua filhinha adoptiva que estava sentada entre nos dois, gritou-me: "Ané Txankanépéra", e chamei-a com a mesma palavra. E a gente dos outros grupos chamou-me tambem de Txankanépéra, e chamei a êles com os nomes dos seus grupos. Estávamos todos muito alegres.

Todos os participantes deste agape estavam sentados tão perto um do outro que não ficava distancia alguma entre os grupos.

Dentro dum quarto de hora tudo estava comido. Os potes e pratos foram retirados, e a gente separou-se. A noite entrou. A praça pertenceu de novo ás mascaras dançantes. Representaram "as sombras boas". Todas as "sombras ruins" tinham tomado kãũihó e tinham desaparecido. O máo tempo de chuva, com a fome e as doenças, o "inverno" dos brasileiros do norte, tinha acabado. Agora começava o tempo seco com as suas "sombras boas": o verão".

Dizem que tambem em tempo da colheita, ali por setembro, é realizado um desses banquetes comuns de todos os grupos de comer.

No dia 15 de julho ofereceu-se-me ocasião de observar o tātáupáũã dum grupo de comer. No dia anterior um homem dos Ævãinkĩ' tinha morto a cacete um porco de mato detido pelos cachorros. Coube então às mulheres pertencentes a êste grupo de comer, a tarefa de moquear a carne em casa. Como pagamento deste trabalho podiam retêr em casa certas partes, por exemplo a cabeça e as pernas, dando-as àqueles da sua familia que não eram do mesmo grupo de comer.

Já antes de nascer o sol começou o banquete. Na takána, na grande casa de dança, que é propriamente a casa dos homens e, por isso, em geral não freqüentada pelas mulheres, os Ævãinkĩ' de ambos os sexos estavam senta-

dos em esteiras estendidas para este fim ao redor de grandes potes com o porco moqueado. O animal estava dividido de tal maneira que os pedaços podiam ser comodamente tomados na mão.

Quando me aproximei, todos, amáveis, imediatamente me convidaram a servir-me. Excusei-me, declarando ser Txankanépéra, à vista do que não se insistiu mais.

Naturalmente, membros de outros grupos de comer podem pedir, aos participantes do banquete, um pedaço. Mas o costume exige que se afastem depois de ter recebido o desejado. Na roda ao redor dos potes, só membros do mesmo grupo podem estar sentados. Em geral, porém, um membro de outro grupo não se aproxima dos banqueadores com êsse desejo.

Em todo o caso, porém, não quiz exagerar o meu orgulho de ser Txankanépéra e por isso aceitei o convite dum amigo especial, Vuãnomantxi, cuja mulher tinha preparado a maior parte da comida dos Äväinkí', ganhando assim para os seus a cabeça do porco. Enquanto ela, agora, estava sentada com os companheiros do grupo na takána, o marido e o filho dela e também algumas pessoas que não eram parentes, mas que, sendo os únicos outros habitantes da pequena cabana, pertenciam, por assim dizer, á familia, estavam deitados atravessados nas redes, mastigando com prazer. Quando entrei, Vuãnomantxi arrancou da cabeça do porco um pedaço que julgou o melhor e ofereceu-m'o. Comecei a mastiga-lo, necessitando para isto de muita bravura porque a carne era muito dura.

Quando o queixo já me doia bastante, tendo eu alcançado a convicção de ter engulido a quantidade necessaria dêses terríveis bocados, quiz obter um premio e pedi o miolo. Meu amigo sorriu-se — para mim ele tinha sempre um sorriso de camaradagem profundamente alegre e desembaraçado — e deu-me a entender que eu não tinha gosto peor do que os mais illustres Tapirapé. Depois disso rompeu com a sua força atletica o craneo, entregou-me a maior parte do miolo e meteu o resto na boca.

O sol ainda não tinha aparecido quando, tanto na casa de Vuãnomantxi como na takána, do porco só restavam os ossos.

Além do tâtáupáũã ha mais uma instituição na qual tambem se come em grupos hereditarios. Chama-se apatxirú. Seu fim, porém, é completamente diferente do fim do tâtáupáũã. Não é uma organização grupal de consumo, mas de produção. Por isso, tambem, nesta instituição o banquete em grupos determinados é circunstancia meramente acessoria.

A importancia do apatxirú para a vida social consiste na possibilidade de distribuir um trabalho coletivo de tal maneira que nenhum membro da tribo possa sentir-se desprestigiado por um áto menos justo, o que se obtem fazendo do trabalho uma festa com concurrencia esportiva.

“Quando em tempo da chuva muita agua está em todas as partes, moram na takána as ‘sombras’ aũvanái. O seu toucado de cabeça e a sua tanga são fabricados de folhas do burití, mas o toucado não tem penas de arara.

Dansam durante toda a época da chuva. Neste tempo, além deles, não ha outras 'sombras' (antxína). Não moram tão pouco como as outras 'sombras' ou no morro ou na agua, mas só na takána. Não cantam, apenas grunhem em voz baixa. Nas luas das grandes chuvas, a barriga não fica tão cheia como no tempo seco. Mas os ãūvanái precisam de comer. Então vão às roças e 'roubam'. Levam o roubo para a takána, onde o comem. No apatxirú se faz as roças nas quais procuram a comida. 'Roubam' só dessas roças, que só para eles são feitas. Os ãūvanái não são ruins. Todos os homens dos Tapirapé são ãūvanái".

São estas, em resumo, as informações que recebi perguntando pelo destino das roças comuns feitas no apatxirú.

Para o apatxirú todos os homens dos Tapirapé são divididos em tres grupos de trabalho chamados vuïra. A palavra vuïra significa: passaro, e os nomes de cada um dos grupos designam passaros miticos, dos quais cada um é corporificado tanto pelo grupo correspondente, na sua totalidade como tambem por seus membros em separado. Chamam-se Tãnãvé, Anantxá, Vuirantxinio.

O grupo Tãnãvé foi durante a minha demora o menor em numero, mas as pessoas socialmente mais elevadas pertenciam a ele: o chefe principal Kamairahó, o segundo chefe Vūātanamĩ', o chefe e médico-feiticeiro mais eminente Urukumĩ' e eu. (E' natural que Kamairahó tivesse declarado imediatamente que eu seria Tãnãvé como ele.)

Cada um dos tres grupos de trabalho tem dois cabeças chamados *ãntaiva*. Os *ãntaiva* dos *Tãnãvé* eram *Vũatãnamĩ'* e *Urukumĩ'*. (Se bem que *Kamairahó* tambem era *Tãnãvé*, parecia, na sua qualidade de chefe principal, ser o superior de todos os tres grupos. Tambem é o unico cuja roça particular é feita pelos habitantes da aldeia em trabalho comum, enquanto que as roças particulares dos outros membros da tribu são feitas sómente pelos respectivos proprietarios. É verdade que não sei se na preparação da roça do chefe principal aparecem tambem os tres grupos de que tratamos aqui.)

Os *ãntaiva* dos *Anantxá* eram o chefe *Tanupantxóa* e *Vuĩraí*, os dos *Vuirantxinió* o chefe *Kamairá* e o médico-feiticeiro *Maninohó*.

A estes tres grupos de trabalho dos homens pertenciam antigamente tres grupos pelos quais os meninos da tribu eram divididos. Chamaram-se *Vuanankóra*, *Vuirantxína*, *Vuĩrantxinoí*. Hoje, o ultimo está extinto. Ao primeiro pertencem os meninos cujos pais são *Tãnãvé* ou *Anantxá*, ao segundo os filhos dos *Vuirantxinió*. Tambem o terceiro grupo era formado, antigamente, por meninos cujos pais eram *Vuirantxinió*. Dizem que com a sua iniciação o adolescente passa ao grupo de trabalho do pai ficando, então, membro dele até a morte.

Os grupos dos meninos acompanham os tres grupos de trabalho dos homens em todas as suas acções. O sexo feminino não pertence a esta instituição, porque "as mulheres e meninas ficam em casa quando os homens saem para o trabalho comum".

Dizem que cada grupo de apatxirú tem o seu adorno determinado para certas danças, as quais, porém, costumam ser realizadas em época do ano que não coincide com a que passei entre os Tapirapé. A saber: os Tãñávê usam, pendentes da cabeça para as costas, tres grandes penas vermelhas de arara; os Anantxá levam, da mesma maneira, tres grandes penas de arara, das quais duas são, porém, azues e amarelas do canindé, e só no meio destas está uma vermelha do arara-piranga; além disso, têm nos braços os frouxeis brancos do peito do urubú-rei; os Vuirantxinió não se distinguem dos Tãñávê; os Vuanankóra levam, pendentes da cabeça para as costas, penas vermelhas menores, da cauda da arara; os Vuirantxína tem o mesmo ornato e além disso, levam ainda nos braços os frouxeis da arara.

Sobre a designação apatxirú, o Snr. Curt Nimuendajú escreveu-me, numa carta de 20 de fevereiro de 1936, o seguinte: "A palavra apatxirú dos Tapirapé é a designação usual em tupí para a reunião de gente para um trabalho comum (ordinariamente para uma pessoa daquela gente). Montoya diz: potyrõ: poner manos á la obra. Provavelmente, a palavra é composta de po-tĩ: mano recia, e rõ, idem quod rũ: poner (Montoya). Os Apapokuva-Guaraní tem uma forma muito semelhante. Na Lingua geral do norte, a palavra é putirú. "Réunion, rassemblement pour faire vite un travail", traduz P. Tastevin (*La langue Tapihiya*). Do guaraní e da Lingua geral do norte, a palavra foi adoptada no mesmo sentido pela moderna lingua popular portuguesa do Brasil. No Pará e no

Amazonas, a gente diz "puchirum", em São Paulo e nos Estados vizinhos "mötirão". O primeiro *a* em apatxirú podia ser o prefixo pronominal da primeira pessoa singular".

No dia 30 de julho Kamairahó me convidou para ir com ele ao apatxirú. O dia precedente, já o chefe Tanupantxóa com muitos homens tinha começado o corte de arvores comum.

De tarde marchamos cerca de uma hora em direção a leste através do mato até chegar ao lugar onde se trabalhava sob a direção dos ãntaíva dos Anantxá Tanupantxóa e Vuíraí. Os Anantxá aqui estavam em numero maior do que os outros grupos, porque eram, por assim dizer, os empresarios deste apatxirú. Mas não se podia observar uma divisão nos tres grupos durante o trabalho; todos os Tãñvé, Anantxá e Vuirantxinió estavam ou moviam-se, sem ordem, mesclados uns com outros.

Tanupantxóa determinou os pedaços do mato que deviam ser abatidos, indo, sem dizer palavra, para os lugares em questão e começando lá a bater com o machado numa arvore. Pelo fato de trabalhar mais do que os outros mostrou ser êle o cabeça.

Tambem ãntaíva de outros grupos estavam presentes e trabalhavam, assim Urukumí' dos Tãñvé e Kamairá dos Vuirantxinió. Vūãtanamí' tinha ido á sua roça; provavelmente queria evitar, como de costume, encontrar-se com Kamairahó, que ele odiava. Maninohó tinha ficado em casa. Kamairahó sentou-se num tronco cortado como espectador.

Cada qual logo que sentiu vontade de trabalhar, escolheu para si, como bem lhe pareceu, uma arvore nas circunvizinhanças do ãntaiva e começou o combate. Mas não parecia ser combate contra os companheiros da obra, combate para vencer os outros pelo maior resultado do trabalho, senão combate alegre contra a madeira e contra o grande mato. Contra o mato em conjunto porque não se tratava de vencer cada arvore de per si pela força bruta dos braços, mas tambem pela estrategia: primeiramente fez-se uma incisão num bom numero de arvores de tal maneira que elas todas tinham de cair na mesma direção quando o seu vizinho caduco se apoiava nelas na direção oposta, e só depois se derrubou um gigante da selva, e de tal geito que ele arrastou comsigo para o chão os seus irmãos debilitados pelo machado.

O homem, depois de ter trabalhado assim por certo tempo, até o extremo esforço, descansava até sentir vontade de continuar com o trabalho. Todos eram muito aplicados.

O indio trabalha segundo ritmo diferente do adotado pelo homem da nossa civilização. Não faz a mesma tarefa cada dia, a hora determinada e por duração determinada, mas dedica-se, de cada vez, com todos os sentidos e todas as forças à tarefa que lhe parece a mais necessaria no momento e a mais adequada á sua vontade creadora. Fazendo isto, não economiza a si mesmo, mas permanece com um trabalho pesado até esgotar-se por completo. Entrega-se, por exemplo, com tanto fanatismo à derrubada de arvores que, no dia seguinte, devido a dores musculares

quasi não pode sair da rede. Logo que melhora um pouco, talha a vara de um arco ou tece uma cesta. De repente, faz-se sentir o apetite de bananas. Se não tem mais bananas em casa, o homem vai à roça para buscar nova provisão. Volta cambaleando sob carga imensa, porque traz tanto quanto pode carregar. E se bem que ele então já de novo esteja fatigado para deitar-se na rede, pode acontecer que, a noite inteira, cumpra ainda com o seu dever como dansarino e cantor, dever que exige, de um homem só, as pernas e os pulmões descansados de cinco homens fortes.

Dizer-se que o índio é preguiçoso demonstra falta de compreensão de parte daqueles que julgando os povos que ainda se conservam em outras condições da vida, não são capazes de livrar-se das maneiras de considerar que parecem necessárias à existencia da nossa civilização. Talvez os que assim pensam tenham visto o índio ficar deitado na rede durante um dia ou dois sem fazer nada, enquanto a mulher, sempre diligente, ora pilava o milho, ora fiava e tecia ou cozinhava, ora ia buscar agua no correço. Esta gente não sabia que o homem tinha voltado pouco antes de uma grande caçada ou que, durante toda uma semana, tinha abalado o chão dansando e o ar, cantando.

Ou então se relatam fatos duma tribo cuja cultura já está corrompida pela nossa civilização, e dizem: "Vivemos como missionarios entre esta tribo, não um dia nem dois, mas vinte-e-cinco anos inteiros. Por conseguinte, temos o direito de afirmar: O índio é preguiçoso por natureza". —

Esquecem-se de que dois fatores têm, na maior parte, privado o homem indio na nossa civilização do dominio das suas atividades: a introdução de instrumentos de ferro e o fim do estado de guerra. Com os instrumentos de ferro, o homem consegue hoje em poucas horas o mesmo para que, antigamente, necessitava dias e semanas; enquanto que os trabalhos da mulher não são de maneira alguma influenciados por eles. E desde que não existe mais necessidade para o homem de estar sempre pronto para a luta contra vizinhos inimigos, ainda mais a divisão de trabalho entre os sexos tornou-se absurda. Em tais situações culturais perturbadas, os homens aparecem muitas vezes como indolentes e as mulheres como a unica parte trabalhadora ou a parte que tem o trabalho mais pesado.

Como especialmente “preguiçosos” são considerados, hoje, por exemplo, os Karajá do Araguaya. Mas se se pondera que imensa quantidade de trabalho deve ter sido necessaria, antigamente, a indios navegantes, para fabricar, de um gigante da selva, por meio do machado de pedra, a grande canoa na qual vive a familia inteira ou, muitas vezes, algumas familias, — se se considera isso, concordar-se-á em que naquele tempo, provavelmente, o homem trabalhou rijamente.

Esperar dos indios um abandono espontaneo e imediato da sua divisão de trabalho, não corresponderá a esperar que, entre nós, de repente, os homens tomassem a seu cargo os trabalhos das mulheres? Entre nós não ha “trabalho de mulher” que não seja ou tenha sido feito, em alguma parte e em algum tempo, tambem por homens;

não consideramos até os trabalhos mais importantes que na nossa vida domestica geralmente cabem ás mulheres, como, por exemplo, cozinhar e costurar, de maneira alguma como occupações caracteristicamente femininas, logo que pensamos no cozinheiro e no alfaiate. Nas poucas tribus de indios, porém, nas quais certos homens fazem trabalho de mulher, são estes ou escravos ou mentalmente anormais. É verdade que determinados trabalhos, por exemplo o entrelaçar ou o fiar e tecer, são executados numa tribu pelos homens e noutra pelas mulheres; nunca, porém, um sexo tentará invadir o tradicional dominio de trabalho do outro sexo. Porque, nas simples condições sociais dos povos naturais, isto é, nas condições que não são tão complicadas como as nossas devido à diversidade e mistura de camadas sociais, a divisão do trabalho entre os sexos é a base da cultura, cuja perturbação, causada por u'a mudança, prejudica muito e pode até extinguir a independência material e espiritual da pequena unidade social, porque cada uma dessas mudanças atinge a todos os membros dessa unidade.

O indio arrancado da sua cultura e impellido para nossa civilização, encontra-se numa situação semelhante á do lavrador ou trabalhador industrial europeu cuja atividade se tornou superflua graças à introdução de novas maquinas. Em ambos os casos a mudança do processo da produção diminuiu o trabalho manual, sem abrir aos forçosamente ociosos novo campo para o emprego das suas capacidades tradicionais e adquiridas. A força vital do homem, assim inibida, pode tomar dois caminhos: revoltar-

se contra o impedimento ou exaurir-se diante dele. Por meio da revolta contra o processo mudado da produção dentro da sua unidade social, a força vital do indivíduo pode recuperar plena atividade, mas só á custa da força vital da propria unidade social a cuja atividade ela se opõe. Esse caminho significa, pois, a luta social, a fragmentação da unidade social em partes contrarias uma á outra; e é, por isso, possível no caso do lavrador ou trabalhador industrial europeu porque este só representa determinado grupo dentro da sua unidade social, sendo, como é, uma parte do total. É impossível, porém, no caso do indio, porque neste caso toda a unidade social foi tocada pela mudança do processo da produção de uma maneira que impede a atividade da força vital, de modo que a oposição seria uma oposição do total contra o total, quer dizer, contra si mesma; e porque, provavelmente, não se pode contar que uma tribu de indios destruia os instrumentos de ferro para poder trabalhar novamente com o cepilho de casca de caracol, com o cinzel de dente de roedor e com o machado de pedra.

A força vital do indio arrancado da sua cultura e impellido para a nossa civilização tem, pois, de exaurir-se. De fato, esse indio cairá naquilo que chamamos de preguiça, e que não é senão falta da força vital. Não só aquele que cria uma obra visível não é preguiçoso, mas tão pouco aquele que brinca, sonha, goza e ama. Quem tem prazer em viver, é tão pouco "preguiçoso" como um animal livre ou uma planta. O indio, na nossa civilização, perde o prazer da vida.

Naturalmente ha tambem entre os indios ainda não influenciados por nós alguns de força vital especialmente grande e outros de força vital menor, “diligentes” e “preguiçosos”. São gradações individuais como as que existem entre nós. De maneira alguma, porém, pode-se dizer que uma tribu de indios que se mantem como unidade cultural independente, é “preguiçosa”. Porque numa dessas tribus a vontade criadora, a força vital não impedida produz, muito mais do que as necessidades exigem, aqueles bens materiais e espirituais cuja existencia constitue a cultura.

De outro lado, é verdade que ha tambem entre as diversas tribus diferenças notaveis na realização, do trabalho. Assim, podem-se apontar os Tapirapé como especialmente “diligentes”. Tinham, no tempo da minha estada entre eles, abundancia de viveres; trabalhavam, apesar disto, com o maior esforço nas suas roças e dedicavam-se com não menor zelo e perseverança ás suas danças e cantos. Aqui, nesta tribu ainda distante da nossa civilização, a introdução de instrumentos de ferro que já, ha decenios, começou por intermedio dos vizinhos orientais, dos Karajá, e a falta de atividade e disposição guerreiras tiveram o efeito justamente contrario ao produzido nos indios civilizados por nós, isto é, privados de sua independencia cultural. Não impediram a força vital, não prejudicaram a vontade criadora, mas asseguraram o sustento e augmentaram o bem estar. Se, apesar disto, sintomas de degeneração se manifestam entre os Tapirapé,

outras são as causas. Não é esta, porém, a ocasião de discorrer sobre elas.

As crianças índias aprendem brincando aquilo que constitue o trabalho dos adultos. Os meninos imitam os homens, as meninas, as mulheres. As crianças maiores auxiliam consideravelmente os adultos. Desta maneira, pouco a pouco, conforme o crescimento das forças e capacidades, o jogo torna-se trabalho. Mas, n'esse processo de evolução o limite entre o jogo e o trabalho é tão pouco evidente como aquele abismo divisorio entre crianças e adultos, que existe entre nós, mas não se faz sentir entre os índios. O trabalho não oprime como atividade extorquida. Conserva sempre como o jogo, o carater de ocupação desejada pelo próprio participante. E observando entre os índios um trabalho comum, o apatxirú dos Tapirapé, por exemplo, parece-nos que nele a alegria aumenta a força.

Quando vi os homens, na maior parte com o físico de adolescentes, vencerem pedaço por pedaço o gigantesco mato ao redor, nada notei da gravidade ás vezes sombria e da monotonia que entre nós caraterizam tantos trabalhos comuns. Gritos alegres soavam e gagarlhadas faziam-se ouvir por todo o lado.

Nos troncos cortados estavam sentados os que necessitavam de descanso. Como é seu costume, chegavam-se muito um ao outro. Palestravam, e alguns cachimbavam. De repente havia grande gritaria, todos debandavam com demonstrações de alegria, percebia-se o gemer da madeira

cheia de vida, e um colosso verde inclinava-se de vagar e desabava com estrondo, arrastando na sua queda seus companheiros mais fracos.

De vez em quando vinha uma voz de trás das arvores. Não se via quem era, mas sabia-se que ela estava muito perto. Imediatamente os rapazes precipitavam-se para o lugar de onde vinha a voz. Dentro de pouco reapareciam com braçadas de bananas; corriam jubilosos ao nosso encontro e as distribuíam.

Eram bananas, que alcançavam um comprimento de 30 cms. e no meio uma circumferencia de 15 a 20 cms. Homens traziam-nas em canastras para perto do lugar de trabalho, nunca, porém, saíam com a sua carga fóra do bosque para a roça.

A casca das bananas era preta, e a sua massa estava já tirante ao pardo e mole demais. Tem, nesse estado, o melhor sabor para os Tapirapé. As frutas são recolhidas quando verdes e enterradas lá, onde crescem. Os Karajá procedem da mesma forma. No solo aquecido pelo sol, as bananas alcançam mais depressa o estado desejado de podridão do que se guardadas em casa. Também estão quentes quando a gente as tira da terra; mais uma razão de preferencia para o paladar dos indios.

Para ser comidas não são descascadas; abre-se um pouco a casca coriacea numa das pontas, toma-se essa ponta entre os labios e esvazia-se então de vagar a cásca apertando-a com os dedos, de maneira que a massa entra pouco a pouco na boca. Kamairahó comeu uma banana atrás da outra; quanto a mim, achei-as nauseabundas.

O sol já estava bastante baixo quando partimos. Um atrás do outro marchamos em passo acelerado pelo atalho estreito. A aldeia não estava muito longe, quando o caminho se abria para uma pequena praça limpa, triangular. Nos cantos desta praça as mulheres estavam sentadas olhando-nos silenciosamente. As mulheres e meninas tinham-se separado em tres partes, que correspondiam aos grupos de trabalho dos seus maridos e pais. Tinham posto na praça, em ordem igual, potes com comida. Havia kãuí de bananas, kãuí de amendoim, kãuí de sementes de algodão, kará tostado e muitas outras cousas boas. Cada grupo comia só dos potes que haviam sido postos para ele em lugar determinado. Para os Tãnãvé havia menor quantidade, porque eram em menor número. Fui convidado de todos os lados, e por ter muita fome não poupei absolutamente os dois outros grupos. Só quando comecei a ficar saciado, pus no chão com espanto pronunciado o pote de sopa de bananas dos Anantxá, do qual ha pouco tinha bebido, e assegurei ser Tãnãvé. Para os meus hospedeiros, porém, este fato não pareceu ter grande importancia.

Logo os potes ficaram vazios. Então as mulheres e meninas aproximaram-se, rêtiraram-nos e foram com eles para casa. Os homens seguiram-nas. Os Anantxá marchavam como primeiros, atrás deles os Vuirantxinió, e os Tãnãvé eram os ultimos. Mantinham-se em ordem, e me mandaram para tras quando andei — não sem intenção — no meio dos Vuirantxinió.

Logo que a aldeia chegou á vista, tudo se pôs em atividade. Os homens correram diretamente á takána colocando-se lá em pares para a dança. As mulheres e meninas não mostraram interesse nisto e já tinham ido, na maior parte, para as suas cabanas.

Os pares de dansarinos estavam em densa massa em frente da entrada. Em cada par, de maneira usual, um tinha o braço nos hombros do outro, e este, por sua vez, tinha o seu no quadril do homem que estava a seu lado; ambos tinham na outra mão o cacete, o facão ou o arco. No meio do bando estava o par dirigente Tanupantxóa e Vuíraí, os ãntaíva dos Anantxá. Os Anantxá agora tinham-se misturado com os Vuirantxinió. Dos Tãñávê, só Kamairahó, Urukumĩ' e eu tínhamos aparecido; ficamos perto como espectadores.

Primeiramente, dansou-se algum tempo no mesmo lugar. Como de costume, patearam o chão, todos sempre ao mesmo tempo com o mesmo pé, alternadamente com o direito e com o esquerdo, conservando os joelhos um pouco curvados e a parte média do corpo levemente inclinada para a frente. Depois o par dirigente da dança afastou-se, pouco a pouco, do lugar: dansou com passos pequenos para fóra da takána. Os outros seguiram-no do mesmo modo. Todos se moveram, um par atrás do outro, de vagar, em direção à casa de Vúãtanamĩ', cantando em diversos sons, gritos, e não palavras.

Alcançada a casa do segundo chefe, a procissão dissolveu-se. Mas não se separaram, ficando perto uns dos

outros. A corrida começou. Chama-se ãhéũ, e quer dizer "eu corro". De cada vez dois dos adolescentes que estavam no ano da iniciação e tinham, por isso, o rosto e o corpo completamente enegrecido de genipapo, corriam em linha recta atravez da praça de dança até atrás da casa de Kamairahó. Não existia propriamente um ponto que devesse ser alcançado primeiramente pelo vencedor, não havia aplauso do publico; quasi se podia dizer: não havia vencedor. Porque a vontade de distinguir-se ou distinguir alguém perante outrem não se manifesta, em geral, nestes indios e é considerada por eles, provavelmente, até como um perigo para a harmonia da comunidade. Parecia tratar-se sómente de corridas que eram feitas tão de pressa quanto possivel atravez da praça e que isto fosse apenas para se convencerem da sua própria capacidade. Logo que os dois corredores alcançavam a casa de Kamairahó, adaptavam-se um ao outro, sorrindo um para o outro amigavelmente (2).

Mais tarde, tambem alguns homens participaram da prova, até o "velho caçador" Kantxovaní. Quando escureceu, todos foram para casa. Ao todo apenas uma duzia de pares tinha corrido, porque haviam começado quando o sol já tinha desaparecido atraz do mato.

---

(2) Em carta de 20 de fevereiro de 1936, o sr. Curt Nimuendajú me escrevera sobre a tribu gẽ dos Timbira: «Os Timbira possuem tambem a corrida em pares atravez da praça da aldeia (que tem 300 mts. de diametro). Sucede ordinariamente a outra cerimonia maior. Chama-se ka-kaipúa (ka: praça da aldeia, kaipúa: atravez).»

Na tarde seguinte havia outra vez apatxirú, mas noutro lugar. O numero dos participantes era tão pequeno que não havia dança nem corrida. Dois dias mais tarde, realizou-se um apatxirú maior com todos os característicos, desta vez ao noroeste da aldeia. Assim, faz-se apatxirú em diferentes dias e em diversos lugares. Nem todos os homens tomam parte; alguns trabalham para si na sua roça, outros ficam em casa.

## A POSIÇÃO SOCIAL DA MULHER ENTRE OS BORORO ORIENTAIS

Os Bororo orientais já foram tão minuciosamente descritos por Karl von den Steinen e pelo padre Antonio Colbacchini que só alguns pormenores restavam ainda por pesquisar, especialmente no que toca aos problemas da vida individual e social e da mudança de cultura.

No meado do século passado, o território de caça destes índios estendeu-se do Rio Paraguay até perto da cidade de Goyaz e do Rio das Mortes até perto de Miranda, por conseguinte de cerca de 50°30' a 57°30' de longitude oeste e de cerca de 15° a 20° de latitude sul. Supoz-se até agora que os Bororo não tivessem chegado tanto ao sul; mas os Tereno que moram nos arredores de Miranda, contaram-me que, em tempos passados, frequentemente as hordas de Bororo chegavam às suas aldeias, não lhes fazendo, porém, guerra, porque, como dizia o velho chefe Tereno Naliki, para explicar essa inclinação á paz: "Bororo é muito selvagem e não fica".

Mas os Bororo não eram, de modo nenhum, apenas um povo errante. Só durante tres mezes do ano, mais ou menos, passavam em grandes caçadas. O resto do

tempo fixavam-se, plantavam milho, que conheciam desde ha muito, colhiam frutas silvestres, caçavam e pescavam nos arredores de suas aldeias.

Assim é, mais ou menos, hoje ainda. Apenas o seu territorio diminuiu. No este, oeste e sul, foram repellidos pelos brancos e no norte tiveram que fugir a indios ainda desconhecidos, aos quaes os Bororo dão o nome de Kayamo. De medo de todos os seus vizinhos, os Bororo vieram, ha mais de trinta anos, ás missões salesianas que foram, naquele tempo, fundadas na antiga estrada entre Cuyabá e o Rio Araguaya. Desde esta estrada, noutro tempo infestada por eles, por conseguinte desde cerca de 15°30' de latitude sul, o seu territorio atual estende-se a cerca de 17° de latitude sul e de cerca de 53° a cerca de 55°30' de longitude oeste.

As duas principaes missões dos salesianos entre os Bororo são atualmente a colonia São José no Rio Sangradouro, afluente do Rio das Mortes, que é chamada pelo povo simplesmente Sangradouro, e a colonia Coração de Jesus no Rio Barreiro, afluente do Rio das Garças, a qual é designada, geralmente, pe'o nome bororo Meruri, "lugar das raias". Em janeiro de 1934, estive nessas missões. O caminho de Cuyabá à primeira tem cerca de 50 leguas; e de lá a Meruri são ainda cerca de 20 leguas.

Sangradouro está situado numa altura de 625 mts. e Meruri numa altura de 470 mts. O observatorio de Sangradouro apurou, desde a sua fundação no ano de 1924, como temperatura media, 27°. O maximo deu-se em ja-

neiro de 1926, com 38°, o mínimo em 20 de junho de 1933, com -5°. A média barométrica em Sangradouro é até agora 715. O observatório de Meruri constatou como máximo de temperatura do ano de 1933, em 26 de agosto, 37,4°, como mínimo do mesmo ano, em 22 de junho, -1,3°.

Em Sangradouro, a grande geada de junho de 1933 queimou as bananas, a mandioca, a cana de açúcar, os tomates; o café, a manga, o abacate e o burití, enquanto que as plantas de espinhos, como as laranjeiras, os limoeiros e as roseiras não sofreram nada. Em Meruri planta-se milho, arroz, mandioca, cana de açúcar, vinho, abacaxi e outras frutas.

Em Sangradouro viviam, em janeiro de 1931, 37 famílias de Bororo, que contavam 185 indivíduos. Em janeiro de 1934 só 5 famílias estavam lá, compostas de 11 adultos e 12 crianças.

Em 18 de janeiro de 1934 moravam em Meruri 28 famílias de Bororo, a saber 32 homens, 28 mulheres, 33 crianças do sexo masculino e 44 crianças do sexo feminino, 137 indivíduos ao todo.

Nos arredores da povoação de garimpeiros Poxoreu, surgida mais ou menos em 1925 na margem ocidental do Rio Poxoreu, em cerca de 54°20' de longitude oeste e 16° de latitude sul, e que contava, em maio de 1933, 254 casas com 824 habitantes, viviam, entre os brasileiros, em janeiro de 1934, 70 Bororo, na maior parte homens. Cincoenta deles tinham emigrado, no ano an-

terior, de Sangradouro para lá; disseram ter vindo a convite do padre César, que durante oito annos tinha sido director de Sangradouro e foi transferido para Poxoreu em 1933. A casa salesiana, que existe lá desde 1932, é administrada por um padre e um irmão leigo; só é, porém, visitada por estes Bororo quando querem pedir esmola ou proteção contra os vizinhos brancos. Os 20 outros Bororo de Poxoreu vieram das aldeias controladas pela Comissão de Proteção aos Indios.

Quatro destas aldeias estão situadas no mato da região do Rio Vermelho, por conseguinte mais ou menos a 16°30' de latitude sul e entre 54° e 55° de longitude oeste; e há uma outra cerca de 20 leguas a sudoeste. Segundo a declaração do empregado da Comissão de Proteção aos Indios, snr. João Arena, essas cinco aldeias tinham cerca de 500 habitantes em 1933.

Entre Rondonópolis e Lageado, povoação de garimpeiros surgida ali por 1920 a 16°20' de latitude sul e 53°50' de longitude oeste e contando hoje mais de 2.000 habitantes, encontra-se ainda semelhante aldeia Bororo, de nome *Tori-paru* (*tori* significa em bororo: pedra, morro, e *paru*: embaixo, ao pé de; por conseguinte, o nome da aldeia significa: ao pé do morro). Dizem que a aldeia existe desde 1929, tendo tido, em 1933, 50 habitantes. No dia 31 de março de 1935 contei na casa dos homens, 35 homens. Alguns homens estavam ausentes, caçando. O numero total dos habitantes que moravam nas seis casas da aldeia, era, incluindo mulheres e crianças, superior a 100. Viviam da plantação de mandioca, arroz, feijão e

mãom e, em parte, do trabalho nas fazendas vizinhas. Tori-paru está situada a cerca de duas leguas a oeste de Lageado.

Os Bororo dessas seis aldeias estão em contato com os brasileiros, mas, na maior parte, são menos influenciados pela nossa civilização do que os índios de Sangradouro e Meruri, apesar de que muitos dos atuais habitantes das aldeias estavam antes nestas missões.

O numero total dos Bororo que vivem a este do Rio Paraguay não atinge 1.000, na medida do que me foi possível verificar.

Os Bororo são índios altos e atléticos; os homens tem, ás vezes, mais de 1,75 mt. Como o clima e a agua no planalto de Mato Grosso são os melhores do mundo, o estado de saude é bom. E' verdade que os Bororo, ás vezes, prejudicam-no pela sua apaixonada geofagia. As paredes de terra dos edificios da missão em Meruri estavam esmigalhadas em muitas partes apesar de serem renovadas tres vezes por ano. Quem se pillava junto a essas paredes, fôsse homem, mulher ou criança, tirava um pedaço e comia com prazer.

Parece que a maneira de se alimentar importada pela nossa civilização tambem não tem efeito favoravel. Enquanto antes mesmo os velhos possuíam ainda todos os dentes, hoje muitos moços e moças já perderam grande parte da dentadura. Os Bororo indicam como causa disso o fato de, antigamente, ingerirem as bebidas e comidas mornas enquanto que atualmente ingerem-nas qua-

si sempre muito quentes; e ás vezes tambem a agua é muito fria. Não pude verificar o efeito do nosso sal nos Bororo. Em todo caso conheceram-no ha pouco.

Se bem que estes indios usem a roupa que lhes fornecem as missões, trazem ainda os homens muitas vezes, sob as calças, o estojo peniano de oauassú e as mulheres sob a saia o traje tradicional de cortiça.

Muitos adultos e tambem crianças tem ainda os pendentes catitas no labio inferior perfurado e no lóbulo da orelha. Mas, poucos são os que ainda têm o buraco no septo nasal, no qual o clan dos Akario Bokodori Baaddageba mete a sua insignia de penas de arara. Adornos de cabeça são ainda freqüentemente usados pelos homens. Muitos adultos e crianças usam nos braços bonitas e estreitas fitas tecidas e cordas no peito e no ventre. Tambem a pintura do rosto é ainda apreciada.

Cada clan tem seus adornos especiaes. O Bororo Mario Bokodori Kudde, em Sangradouro, descreveu-me, por exemplo, os adornos figurados pelo padre Colbaccini no seu livro *I Bororos Orientali*, pags. 48 e 49, como pertencentes aos seguintes clans: 1 — akario bokodori baaddageba; 2 — bokodori, okogue, tchibae etcherae e manna; 3 — bokodori, okogue, tchibae etcherae e vie; 5 — bokodori, okogue, tchibae etcherae tchebegiugue; 6 — kie; 7 — bakorokuddu baaddageba; 1' — paiwe kujaguréugue; 2' — apiburegue; 3' — aorore kujaguréugue; 4' — iwaguddudogue kujaguréugue; 6' — aorore tchoréugue. Cada um desses adornos pertence aos seguintes clans designados pelos numeros acima mencionados:

Colbacchini, p. 48:	7	1	1					
	6	3	5	2	1			
					1			
	1	1	1	1	7	1	6'	2'
Colbacchini, p. 49:					6	6	6	6
					2		6	
					2	2	2	1
	7	6	7	7	1	2	2	7
					1'	7	7	3' e 6'
					1	e	7	

Karl von den Steinen e o padre Antonio Colbacchini já relataram muita coisa interessante sobre a organização social dos Bororo. Mas, ha especialmente, um problema que não foi pormenorizadamente estudado até agora: o da posição da mulher entre estes indios.

Entre quasi todos os povos primitivos da América do Sul é a mulher que leva a carga durante as marchas, enquanto o homem só anda com as armas na mão. Por isso, a maior parte dos observadores que fornecem noticias sobre este assunto, dão-n'a como uma oprimida e escrava. E assim falam não sómente os viajantes que se contentam com um ligeiro exame, como tambem homens que durante decenios viveram em contato com uma tribu. Assim dizem tambem os padres salesianos dos Bororo; e acrescentam que, nas suas missões, só agora a mulher foi igualada ao homem. Mas êsse modo de ver prova apenas que, para conhecer os homens, não tem importancia decisiva passar a vida toda ao lado deles e tra-

tá-los como bem nos parece; é necessário, para êsse fim, observar e respeitar os mínimos detalhes de seu pensamento, de seu sentimento e de sua ação, isto é, tentar ver com os olhos deles o mundo e a eles mesmos.

Antigamente, já por ocasião do parto apareciam manifestações do comportamento do homem com respeito á mulher. Enquanto entre a maior parte das outras tribus de índios sulamericanos é costume que o marido, ostensivamente, não se importe com a parturiente, deixando toda a assistencia a uma velha prática, entre os Bororo o futuro pai levava pessoalmente a esposa para o mato, cortava com lasca de bambú, depois do parto, o cordão umbilical, atando um fio (Karl von den Steinen: *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlin, 1894, pag. 503).

A questão da preferência quanto aos nascimentos de varões ou mulheres também pode evidenciar a posição dos sexos. A respeito disso deve-se observar qual é o sexo que prefere e porque prefere. Muitas vezes os pais preferem os nascimentos de varões e as mães os de mulheres; outras vezes, porém, dá-se o contrario. Os nascimentos de varões podem ser preferidos por serem êles mais estimados que as mulheres ou porque um excesso de varões faz subir o valor das mulheres. Félix de Azara (*Descripción e Historia del Paraguay y del Rio de La Plata*, 1847, t. I, pag. 202) relata que os Guaikurú e os Guaná matavam a maior parte de suas filhas recém-nascidas para que as poucas que deixavam com vida, fossem mais desejadas pelos homens e, por isso, mais felizes, cos-

tume que, como se supõe, levou os homens a roubar as mu'heres de outras tribus (v. tambem: Julio Koslowsky: "Algunos datos sobre los Indios Bororós", Revista del Museo de La Plata, VI, La Plata 1895).

Entre os Bororo não ha regra para essa preferéncia, que depende, de cada vez, do desejo comum de ambos os pais. Com isto se apresenta na materia uma igualação dos sexos.

Sustentava-se que, sendo o infanticidio costumeiro num povo que está sob o predominio de um determinado sexo, — seja do homem ou da mulher, — sempre seriam poupadas as crianças do sexo dominante (M. Vaer-ting: *Neubegründung der Psychologie von Mann und Weib*, I, *Die weibliche Eigenart im Männerstaat und die männliche Eigenart im Frauenstaat*, Karlsruhe, 1921, p. 86). Citaram-se exemplos dos chamados Estados das amazonas de Africa. Mesmo que estes exemplos fossem dignos de confiança, não autorizam tais generalizações. Deve-se considerar que o sexo predominante pode inclinar-se a conservar o proprio numero menor do que o do sexo dominado, não sómente porque tal desproporção numerica pode fazer subir o proprio valor, mas tambem porque a sexualidade pode levar o individuo a que seja mais tolerante para com o outro sexo do que para com o proprio. Seja como for: o costume de matar as crianças de um determinado sexo só pode aclarar a posição dos sexos se conhecemos as causas.

Na América do Sul, o infanticidio é, antes de tudo, costume de tribus nomades e atinge, em geral, da mes-

ma maneira ambos os sexos. Ordinariamente, as causas são economicas: a mãe de um povo nomade não pode todos os anos deixar com vida um filho, sem crear graças a isso um impedimento funesto para a alimentação conveniente de outro nascido anteriormente. Entre os Bororo estas causas são disfarçadas pela crença que estabelece uma conexão entre a criança esperada e ainda não nascida e os maus sonhos de um dos parentes e especialmente da propria futura mãe. Se, por exemplo, a mulher pouco antes do parto vê em sonho qualquer desgraça, sejam mortos, feridas, picaduras de cobras, epidemias, inundações, incendios etc., a criança esperada é considerada o causador da desdita e será sacrificada logo depois do nascimento. Assim exige a comunidade da tribu, que nada quer admittir que possa prejudicar-lhe a existencia. Em geral os pais não matam pessoalmente o recém-nascido: entregam-no para esse fim aos parentes. Em todo caso, o infanticidio entre os Bororo não revela preferencia de sexo.

Se a limitação dos partos num povo está em relação com a posição dos sexos, é questão que só se pode resolver mediante o exame de um caso concreto. Os Bororo me contaram que antigamente preparavam com as folhas de uma herba uma decocção que esterilizava para sempre as mulheres. Diziam que só dois velhos conheceram esse remedio. P. Antonio Colbacchini (*A tribu dos Boróros*, Rio de Janeiro, 1919, pags. 58 e 59) escreve o seguinte: "Impedem a concepção e a gravidez por meio de algumas beberagens e tisanas que extraem de raizes,

folhas e cascas de plantas — e conhecem grandes variedades dellas a que attribuem efficacia para o fim desejado. Toma-as a mulher e o homem, não só uma vez, mas muitas. A acção propria d'esses remedios é muito relativa e problematica, parece que muitos tiram o seu valor da superstição, como tive occasião de verificar. Não se pode negar, todavia, a efficacia de algumas das poções que denominam *Jorubo bó et ore bocua-re-u*. Ao que parece, as substancias de que mais usam para impedir a concepção em geral são muito adstringentes, sendo, pois, o seu principio activo provavelmente o tanino”.

Os Bororo diziam-me tambem que usavam de diferentes meios abortivos. Segundo Colbacchini (*o. c.*, pag. 59) “provocam o aborto por meios physicos — trabalho forçado, carga de pesos enormes, pancadas no ventre, ou compressão exagerada delle... ou tambem tomando alguns alimentos ou beberagens que podem produzir tal effeito”.

Tambem Karl von den Steinen (*o. c.*, pag. 503) menciona que o aborto por meios internos é freqüente. Quanto pudemos ver, da limitação dos partos entre os Bororo não se podem tirar conclusões a respeito da posição dos sexos.

Nesta matéria é interessante examinar o numero dos nascimentos, como pude averiguar com ajuda dos livros da parochia no dia 18 de janeiro de 1934 na missão de Meruri. Naturalmente é de notar a esse respeito que a influencia dos salesianos produziu alterações fundamentais. Na lista seguinte, os numeros que seguem os no-

mes dos pais indicam os seus provaveis anos de vida. Um *v* a seguir a estes numeros significa viuvo ou viuva de um matrimoniò anterior. Se os filhos são de um matrimonio anterior do marido, o numero deles é posto entre parênteses; sendo de um matrimonio anterior da mulher, o numero está entre colchetes.

pai	mãe	filhos			
		vivos		mortos	
		<i>m</i>	<i>f</i>	<i>m</i>	<i>f</i>
Alexio 50	Alvina 55		2		1
Antonio 55 <i>v</i>	Assumpção 65 <i>v</i>	(1) [1]	[1]	(3) [1]	[1]
Attilho 23	Frederica 17			1	
Braz 50	Josefina 38	2	4	1	3
Benedito 65	Loiduvina 55	1	1		
Bentino 20	Dosithea 20				
Baptista 26	Erminia 21	1		1	
Claudio 22	Ismaelita 19		1		
Domingo 50	Natalia 52		1	1	
Elias 21	Conceição 18	2			
Estanislão 45	Angelina 45		1		1
Eugenio 18	Cecilia 16		1		
João 38	Regina 19				
João Cagliariero 50	Judith 50	1	4	2	2
João Baptista 50 <i>v</i>	Lucina 20	(2)	(1) 1	(4)	
Modesto 35	Anita 26	2	2		
Sebastião 55 <i>v</i>	Aida 40 <i>v</i>	(2) [1]		(1) [1]	
Thiago 35	Maria Luisa 35	1	1		2
Ugo 27	Claudia 22		2		
Vito 45	Angelina ?	3	2		
Rafael 60 <i>v</i>	Catarina 32	(1)	(3)		

	pai	mãe	filhos				
			vivos		mortos		
			m	f	m	f	
22	Manoel 32	Jacinta 45 v	[1]	1	4		
23	José Maria 27	Theresa 26			1		1
24	Justino 39	Clotilde 35	2		1	1	3
25	Joaquim 70	Irene 50			(2)	(1)	(1)
26	Cirilo 35	Maria 42 v	[1]		[1]	2	
27	Luiz 50	Florisbela 55	1		1	2	1
28	Gabriel Pilar 34	(abandonou a mulher)	2		1		1
			Total: 31		39	20	17
	orfãos irmãos		1		2		
	» »		1		2		
	orfão		1				
	orfã				1		
	3 solteiros						
	1 viuvo						
	1 viuva						

De diferentes maneiras tem-se tentado explicar a *couvade*, o chamado sobreparto do homem, êsse costume muito espalhado especialmente na América do Sul, segundo o qual o pai é obrigado a deitar-se durante dias inteiros, não fazer trabalho pesado e abster-se de muitos alimentos importantes. "Alguns autores julgam o costume da *couvade*, que se encontra entre muitos povos primitivos, um grão intermedio entre a família matriarcal e a patriarcal. Esse costume é considerado como ato sim-

bolico do reconhecimento publico da paternidade no recém-nascido, ainda que, provavelmente, tambem algo religioso nisso coopere". (*Illustrierte Völkerkunde*, herausgegeben von Georg Buschan, 3. Auflage, Stuttgart, 1922, t. I, p. 8).

Os resultados de pesquisas mais modernas mostram indubitavelmente que o fim deste costume é defender de males a criança que, nos primeiros tempos da vida é imaginada em conexão direta com o pai, por assim dizer, como parte dele. Notaveis etnólogos, hoje, entendem que a *couvade* significa uma preferencia do homem, porque o fato de determinados costumes serem relativos exclusivamente a um sexo prova, segundo dizem, que esse sexo, por meio desses costumes, é colocado acima do outro.

Entre os Bororo, pai e mãe jejuavam durante alguns dias depois do nascimento da criança, não raro, porém, tambem até durante dois mezes, mas ambos continuavam com os seus trabalhos. Por conseguinte, verdadeira *couvade* não existia entre eles. Colbacchini (*o. c.*, p. 61) escreve, sobre o jejum: "Durante tres ou quatro dias, a mãe abstem-se de carnes, contentando-se com alguns caldos de milho ou raizes e fructas do mato, adoçadas com mel selvagem, ou assucar, se conseguem obtel-o. É costume o marido acompanhar a dieta da mulher abstendo-se de carne; pôde-se mesmo dizer que a sua dieta é mais rigorosa do que a da mulher. Assim procede para que o neonato cresça forte e robusto e possa resistir, sem soffrer, à fome e à sede".

Karl von den Steinen (*o. c.*, p. 503) refere, a respeito: “Durante dois dias, pai e mãe não comem nada, no terceiro dia podem tomar só um pouco de agua quente. Se o pai comesse, ele e a criança ficariam doentes”. Acrescenta: “Até a volta da menstruação, a mulher não pode banhar-se”.

Colbacchini (*ibidem*) escreve, porém, sobre os Bororo por êle observados: “A mãe banha-se no dia seguinte ou algumas horas depois do parto”.

Seja como for, em geral pode-se dizer que, segundo os costumes relacionados com o nascimento, os progenitores se comportam de maneira semelhante, ficando evidente, a respeito disso, uma igualação dos sexos entre os Bororo.

Tambem as iniciações de jovens pertencem aos costumes que, muitas vezes, distinguem só um dos dois sexos. Entre o Bororo é uma festa os rapazes receberem os estojos penianos. Precisam passar no mato o dia anterior, sem qualquer alimentação (von den Steinen, *o. c.*, p. 504). Não sei se a primeira menstruação tambem é festejada entre os Bororo, como me foi dado observar, por exemplo, entre os Tapirapé.

Como os Bororo me contaram, durante a menstruação da mulher casada, esta e o marido jejuavam, para se tornarem fortes. Assim podiam lutar com a onça; a mulher tambem lutava, sendo atacada pelo felino. E assim podiam tambem correr mais depressa que o avestruz.

Como os Kaingang, também os Bororo dividem-se em duas “metades” exogamas, os *tugarege* e os *tcherae*, o que, segundo Antonio Colbacchini (*I Bororos Orientali*, Pianta del villaggio) significa os “fortes” e os “débeis”. Também entre os Kaingang, uma das “metades” tem “mais força” do que a outra; e essa distinção é feita até entre os quatro “grupos” sociais da sua tribo.

As “metades” dos Bororo não são, porém, como as dos Kaingang, patrilineares, e sim matrilineares. Elas não são divididas, como entre os Kaingang, cada qual em dois “grupos”, mas em sete, que designarei com o termo “clan”.

Enquanto entre os Kaingang, onde a criança pertence á “metade” do pai, este dá o nome ao filho e á filha, às crianças da tribo matrilinear dos Bororo o nome é dado pelo irmão da mãe ou por outro parente mais velho dela. Os Bororo diziam-me a respeito disso: “Este que dá o nome, pensa e pensa e pensa e depois dá o nome. É o nome de um parente morto. Cada um só tem um nome durante a vida inteira. Alguns dias depois do nascimento, este que dá o nome levanta os braços do menino ou da menina e diz o nome. Depois, êle perfura também por meio de um osso o labio inferior do menino”.

Antonio Tonelli (“Il nome dei vivi e dei defunti [*aroe*] presso gl’Indi *Orari* [*Bororo Orientali*] del Matto Grosso”, *Festschrift für P. W. Schmidt*, St. Gabriel — Mödling, p. 734) relata a comunicação feita pelo Bororo Tiago Marques Aipobureu, segundo a qual os nomes de cada Bororo podem ser quatro, seis e ainda mais.

Segundo von den Steinen (*o. c.*, p. 503), os nomes designam animais e plantas. Colbacchini (*A tribu dos Boróros*, pp. 48 e 49) confirma isto e acrescenta: “Os nomes próprios ou pessoas derivam de animaes ou vegetaes ou de algum antigo heróe d’elles; somente aos membros do grupo, a que pertencem os individuos, taes nomes se applicam, de modo que não só as duas dynastias (“meta-des” [H. B.]) dos *Tugarege* e *Cerae* têm nomes próprios determinados aos seus membros, mas tambem cada grupo tem nomes exclusivamente reservados aos individuos próprios, não podendo ser applicados aos de outro grupo, ainda que da mesma dynastia e casta. Por exemplo: o grupo dos *Apiborege* da casta dos *Tugarege* usa destes nomes *Trua cereu*, *Adugo meri*, *Iparcgiri*, e outros; os *Paiwe* da mesma casta usam, entre muitos outros, estes: *Meriri Prado*, *Cerae Togiú*, *Meriri cooáa*. Nunca, porém, haverá promiscuidade entre os nomes dos dous grupos; nunca os *Apiborege* usarão dos nomes dos *Paiwe*, e vice-versa, ainda que pertençam á mesma dynastia dos *Tugarege*. O mesmo costume rege os *Cerae* que nunca usarão os nomes próprios dos *Tugarege*, nem dos grupos d’elles. Por exemplo: os *Bocodori cerae*, os *Coge cibaе cerae*, os *Aorori*, tomam os seguintes nomes próprios, para membros das suas familias: *Wororeu*, *Coge kigadurêu*, *Woromugureu*; os *Kié* têm para o proprio uso os seguintes: *Toro Pradu*, *Ukeparabara*, *Aurajokivo*. Nunca se dará o caso de uma familia dos *Bocodori* dar aos seus membros nomes usados pelos *Kié*. — Ao ser animal ou vegetal cujo nome usam, não attribuem qualquer culto ou veneração,

nem consideração alguma. Por exemplo: um individuo a quem fosse dado o nome de *Piodudo* (beija-flôr ou colibri) não professará, por isso, atenção especial a esse passarinho, nem terão, por isso, qualquer immuniidade os beija-flôres. O mesmo succede em relação a outros animaes ou vegetaes”.

Em geral, a criança, nas primeiros anos, é guardada pela mãe.

Vaerting (*o. c.*, pp. 6-9) designou como produto do predomínio feminino o costume conhecido de algumas regiões da antiga Europa, Africa e Asia, segundo o qual a mulher toma a iniciativa no amor e no casamento. Observou-se comportamento semelhante entre algumas tribus sulamericanas; sejam mencionados, por exemplo, os Choroti no Chaco (Erland Nordenskiöld: *Indianerleben*, Leipzig, 1912, pp. 86-90).

Colbacchini (*o. c.*, pp. 55 e 56) escreve dos Bororo: “Em geral e na maior parte dos casos é a mulher que precede ao homem no pedido de casamento. A moça que se sente levada a estimar um moço e que deseja unir-se a elle consulta, em particular a mãe, si ainda vive, ou a irman mais velha. Si tal proposta encontra bom acolhimento da mãe, esta tomará parte activa na satisfação do desejo da filha. Procura, então indagar, entre as suas companheiras e os parentes do rapaz, si a filha seria aceita de bom grado como esposa. No caso affirmativo, a mãe com a filha preparam alguns guisados que julgam ou sabem ser do gosto do rapaz, e a mãe da pretendente ou, na falta d’ella, a irman mais velha, sabendo que o rapaz

está em casa, vai ao meio dia procural-o levando em um cesto de vime as iguarias preparadas, para ao mesmo tempo fazer-lhe a proposta e pedido official. Entrando em casa, dirige-se ao moço, que estará sentado perto do fogo trabalhando nas flechas; e lhe dirá: — *A wogae i roino* — (A procural-o vim) — e lhe fará a proposta. Se o joven quer acceital-a, nada dirá, mas estenderá a mão para receber o presente enviado que porá ao seu lado. E com esse gesto está acceito o pedido. Concluido o ajuste, rejubilando de alegria, irá logo levar á filha a grata noticia. Tanto a progenitora como os parentes da noiva põem-se então a preparar a casa, porque é costume que o homem vá habitar na casa da mulher. Prepararão o fogo, a esteira para dormir, o recipiente para a agua; depois cozinharão alguma cousa e esperarão. Ao escurecer, o rapaz se recolherá á casa da noiva e, sem nada dizer, entrará e se collocará ao lado da que desde aquelle momento é a sua esposa. A mãe ou a irman irão á casa do noivo buscar o que lhe pertence: arcos, flechas, etc. e levam-lhe tudo, mas não entregarão em suas mãos, mas sim à esposa que receberá e collocará tudo em ordem, enquanto o esposo ficará tranquillo junto ao fogo. Com este ceremonial está feito o casamento; desde aquelle momento habitarão juntos, chamar-se-ão com os nomes de *It'ore-do, it'ore-duje* (minha mulher, meu marido).”

É verdade que Colbacchini (*o. c.*, p. 56) refere que em certos casos tambem o homem ou sómente os pais podem ser a parte pretendente.

O relatório de Karl von den Steinen sobre os Bororo orientais visitados por ele difere em muita coisa das descrições de Colbacchini. Não diz palavra alguma da iniciativa da mulher e observa unicamente (*o. c.*, p. 501): “Os rapazes tratam a tempo de achar mulher, e a respeito disso ha dois costumes em relação ao traje. Os lobulos das orelhas da moça são perfurados pelo futuro marido dela (os do rapaz pelo pai); se ele mesmo não casa com ela, o filho dele casará com ela. Quem coloca um estojo peniano num rapaz, “aparenta-se” com ele e casa-se com a irmã ou tia dele”.

Von den Steinen (*o. c.*, p. 500) fala até de roubo de mulheres dentro da tribo e menciona que só uma parte dos homens tinha mulher permanentemente.

É interessante o que este explorador alemão sabe contar das moças na casa dos homens (*o. c.*, p. 502): “As moças, em parte, são trazidas publicamente durante o dia e pintadas e adornadas brincando e gracejando; em parte são apanhadas tarde, à noite. Numa noite vimos como os solteiros que tinham estado deitados diante do ranchão, assaltaram a multidão de mulheres que voltava de uma reunião de pranto. Duas foram aprisionadas depois de uma luta silenciosa, embrulhadas em cobertores de maneira que ficaram irreconhecíveis, e levadas para a casa dos homens. Mas uma das duas era, como vimos na manhã seguinte, a Maria, rica de experiencias, em cuja resistencia não pode ter havido intenção muita seria. Hontem não querias casar-te? perguntei. — Agora já me casei, respondeu tranquilamente. Estava deitada com toda a

comodidade sob um cobertor vermelho ao lado do seu preferido, e ambos quebravam nozes de palmeira. Um dia vimos Moguyokuri animar os jovens para enfeitar Maria, que na luta mostrou-se tão brava e era agora tão submissa. Imediatamente seis moços lançaram-se sobre ela, pintando-a.”

Que, porém, a moça levada para a casa dos homens não figurava lá, de maneira alguma, como escrava sem vontade própria, é evidente e graças à seguinte observação de Karl von den Steinen (*o. c.*, p. 489): “Enquanto as mulheres, de ordinario, ficavam afastadas da casa dos homens, raras vezes faltava lá um par de enamorados que bincava deitado sob um cobertor vermelho comum. Ninguem se importava com isso, a não ser alguns amigos atormentados por um pouco de ciúmes, que atualmente tinham sido desatendidos pela amante comum e tinham de contentar-se com estar sentados ao lado do par, conversando com êle.”

Tais costumes na casa dos homens não parecem ter existido entre os Bororo com os quais os missionarios salesianos passaram a vida. Pelo menos, Colbacchini, jamais refere semelhante cousa. Tambem eu não vi mulher alguma na casa dos homens em Tori-paru.

Tem-se afirmado que o costume segundo o qual um sexo é muito mais velho no matrimonio do que o outro, indica um predominio do primeiro (Vaerting, *o. c.*, p. 22 e seg.), alegando exemplos do Egypto, da America e da India. De indios sulamericanos, por exemplo do povo de caçadores e colecionadores dos Chamacoco no Chaco

(Baldus: *Indianerstudien*, Leipzig, 1931, p. 58), e dos Mojo, agricultores já cristianizados pelos jesuítas, no Rio Mamoré na Bolívia (Richard N. Wegner: *Zum Sonnentor durch altes Indianerland*, Darmstadt, 1931, p. 92), tornou-se conhecida a chamada escola matrimonial, instituição segundo a qual adolescentes casam-se com velhas e anciãos com moças novas, representando os mais velhos, de certa maneira, um papel educativo. Não conhecemos entre os Bororo regras semelhantes. Sobre as proporções de idade no matrimônio observadas, em 1934, na missão de Meruri, veja-se a lista acima reproduzida. Segundo esta lista, de 4 casais ambos os conjuges tinham a mesma idade, de 16 o marido tinha mais idade e de 6 a mulher tinha mais idade. De 7, o marido era até cinco anos mais velho; de 3, era de cinco a dez anos mais velho; de 6, era mais de dez anos mais velho. De 3, a mulher era até cinco anos mais velha; de 2, ela era de cinco a dez anos mais velha; de 1, ela era mais de dez anos mais velha.

Deve-se considerar como consequência prejudicial da exogamia usada entre os Bororo o fato de que solteiros e viúvos de ambos os sexos tem de ficar, muitas vezes, sem poder casar-se por longo tempo, ou mesmo para sempre, por falta do correspondente consorte da outra "metade"; isto foi observado também por Colbacchini (*o. c.*, p. 50).

Pode-se julgar a severidade com que a separação das "metades" exogamas é guardada também depois do casamento, pelas seguintes observações de Colbacchini (*o. c.*,

pp. 49 e 50): “Pelo totemismo delles, é absolutamente prohibido aos homens de uma dynastia, falarem, rirem, ou somente repararem, ou olharem as mulheres de outra dynastia. É isso observado meticolosa e escrupulosamente. Os homens de qualquer idade, encontrando-se por acaso no caminho ou em qualquer lugar com uma ou mais mulheres, não sómente deixarão de estar parados, não as olharão, o voltarão mesmo o olhar para o lado opposto, como para indicar que querem até fugir ao perigo e occasião de ençotrarem-se os olhares. A falta a este tradicional preceito é considerada gravissima, e o culpado cahiria na indignação geral, na censura de todos, pois que é geralmente julgado máo e immoral qualquer olhar ou sorriso entre pessoas de sexo differente e diversa dynastia. Nunca as mulheres de uma dynastia deixar-se-ão ver comendo ou bebendo na presença de homens de outra dynastia, e vice-versa. Não ha, porém, prohibição alguma dessas relações entre individuos da mesma dynastia, sejam elles homens ou mulheres. Vendo-se, portanto, um homem falar com uma mulher, deve-se logo entender que são do mesmo ramo dynastico porque em publico, mesmo entre marido e mulher, observam-se as mesmas regras, ainda que não tão escrupulosamente; será porém difficil que o homem fale ou brinde com a propria mulher em publico, que a coloque ao seu lado ou que estejam juntos, a não ser quando saem de casa e vão ambos apanhar frutas, tuberculos ou outras cousas na floresta; considera-se isso um acto privado”.

A posição do marido, condicionada por esta separação severa que o obriga a passar muito tempo na casa dos homens, entremostra, junto com a organização matrilinear e matrilocal, o matrimonio como instituição socialmente secundaria, até quasi como assunto particular. A familia, não a composta do marido, da mulher e dos filhos de ambos, mas a que consiste na mãe e em todos os parentes consanguineos dela, forma entre os Bororo a célula primitiva e a base da sociedade. O estado de pertencer á familia da mãe não é alterado pelo casamento nem no homem nem na mulher; somente o homem passa a dormir, depois do casamento, na casa da sogra (matrilocal), enquanto a mulher fica a vida inteira na casa da propria mãe; melhor dito: o homem, depois do casamento, tem de tornar maior a casa da sogra por meio de uma peça anexa, e a mulher e com isso a familia materna fica proprietaria dessa parte contigua do edificio.

Karl von den Steinen observa a respeito disto (*o. c.*, p. 501): "A jovem esposa fica com os filhos na casa dos pais. O jovem marido sómente passa a noite nessa casa e mora durante o dia na casa dos homens, se não está caçando. O jovem casal tem um fogo para si, a avó com os netos está sentada um pouco á parte. Assim continua até a morte dos avós. A avó amamenta, quando a jovem mulher vai com o marido á caça ou quando ela procura nozes de palmeira no mató; 'elas sempre têm leite ainda, quando as filhas casam'."

Outros carateristicos da chamada familia materna ficam evidentes pelas seguintes indicações do mesmo explorador

(*o. c.*, p. 502): “As mulheres do ranchão (as moças na casa dos homens) receberam dos seus amantes flechas com pontas compridas de bambú. Cada um entregou duas, e a moça tomou-as, tendo se acorçado, com cara indiferente. Quando, uma vez, estive presente, contei 18 de tais flechas de amor para uma moça. Elas são entregues ao irmão ou ao irmão da mãe”. O destino destas flechas dá, pois, uma ideia das relações de propriedade dentro da família materna.

Interessante a este respeito é também o costume segundo o qual, sendo morta uma onça, o couro é entregue “ao irmão da mulher recém-morta ou ao tio do homem recém-morto” (von den Steinen, *ibidem*). É de supor que êsse tio é um irmão da mãe.

Por fim, um dos indícios mais importantes da família materna: “Foi sempre como protetor natural da mulher, que seu irmão se nos apresentou” (von den Steinen, *ibidem*).

Uma conseqüência da organização matrilinear que, ao mesmo tempo, caracteriza a preponderante importância social da mulher, é o fato de ser um clan destinado a extinguir-se, logo que faltam as mulheres. Também Colbacchini (*o. c.*, p. 50) refere isso.

Em geral, os Bororo são monogamos. Colbacchini (*o. c.*, p. 57) observa a respeito disto: “Os poucos casos esporádicos de poligamia que se encontram são reprovados por todos. Dá-se, de ordinário, o caso de poligamia latente quando um homem desposa uma mulher que tem

uma filha mocinha, ou quando se casa com uma mocinha cuja mãe, viuva ou sem marido, é ainda moça. Neste caso é facilima a poligamia, ainda que occulta, porque oficialmente o homem será o marido da mãe ou da filha e nunca da filha e mãe”.

Os Bororo falaram-me de tais casos de bigamia, o que é confirmado pela seguinte observação de Karl von den Steinen (*o. c.*, p. 501): “Em Thereza Christina, aparentemente só Moguyokuri (o chefe) vivia em poligamia. Suas esposas eram uma mulher de certa idade e a filha do primeiro matrimonio dela; ele casou-se com uma viuva que tinha uma filha, e quando a mãe tornou-se feia e a filha ficou bonita, ‘casou-se’ tambem com a filha”.

Von den Steinen (*ibidem*) acrescenta, porém: “Mas nas aldeias, a poligamia dos mais velhos é geralmente a regra.” Esse autor parece supô-lo baseando-se sómente no relatório de Waehnelde sobre os Bororo no Jaurú, (citado na mesma pagina), porque não visitou pessoalmente as aldeias. Se fossemos inclinados a estabelecer relações entre o fáto de existir entre os Bororo em geral a monogamia e só em raros casos a bigamia com mãe e filha, e a instituição segundo a qual a filha mora toda a vida com a mãe, o marido vai morar em casa dela e ela fica proprietaria da casa, deveríamos ôbjetar a isto que em semelhantes circumstancias a poliginia não é sómente imaginavel, mas tambem em uso, como mostram exemplos da Africa.

Por outro lado, certamente, caso algum entre os povos primitivos me é conhecido, no qual a patrilocalidade e a patrilinearidade se unem com a poliandria, enquanto a ultima em combinação com a matrilocalidade e a matrilinearidade não só é possível, como também existente, como fiquei sabendo justamente entre os Bororo. Os índios em Meruri, por exemplo Aipobureu, chamado Tiago Marques pelos missionarios, me contaram que antigamente acontecia uma mulher energica ter dois maridos se era capaz de mantê-los a ambos com o produto da colheita. Diziam que, certamente, tais casos tinham sido muito raros. Mais tarde, um caso desses me foi afirmado em Sangradouro pelo Bororo Kudde, pertencente ao clan dos Bokodori e chamado Mario pelos brancos.

Pode-se dizer, em geral, que entre povos primitivos com instituições matrilocais e matrilineares, o matrimonio tem regras menos fixas do que entre povos com instituições patrilocais e patrilineares. Entre os primeiros, tudo se ajusta de maneira mais facil e mais natural, os sexos se unem numericamente segundo a necessidade e a capacidade, podendo separar-se também com menos impedimentos, por ficarem as crianças com a mãe. Entre os Bororo, a iniciativa do divorcio pode partir tanto do marido como da mulher.

É fora de dúvida que, entre os povos primitivos, não só o homem, mas também a mulher, são respeitados pelo outro sexo e desejados para o matrimonio, segundo a capacidade de trabalhar. Nisso, porém, ha exceções, como

entre nós: às vezes, a mulher mais preguiçosa tem, graças ao seu "*sex appeal*", o marido mais trabalhador, e um ronceiro tem a esposa mais diligente.

Não se pode dizer, generalizando, que o sexo que faz o trabalho mais pesado e economicamente mais valioso tenha posição superior ou inferior ao outro. Também, muitas vezes, não é possível decidir qual é o trabalho mais pesado ou economicamente o mais valioso. Assim, Karl von den Steinen (*o. c.*, p. 490) refere dos Bororo, que, entre eles, "apesar de toda a caça, o alimento vegetal procurado pelas mulheres tem maior importância por ser conseguido com mais regularidade e em abundância. As mulheres buscam as raízes por meio de um páo apontado, trepam com grande agilidade às palmeiras entre as quais o oaussú e o acurí tem a preferência, recolhem as nozes, cortam na copa a "couve de palmeira", procuram as frutas do jatobá e do piquí etc."

Os trabalhos típicos dos homens são, entre os índios, a caça, o cortar e lavar madeira e a construção da casa. Todavia, também a respeito destes trabalhos há exceções: em algumas tribus a mulher acompanha o marido na caça, atirando mesmo, em certos casos, com o arco; em outras tribus, por exemplo entre os Bororo, ela corta certas árvores para obter as nozes de palmeiras e o mel; em muitas, ela também ajuda na construção da casa. Mas, considerando esta divisão geral do trabalho, poderíamos, talvez, ser levados a supôr, à primeira vista, que se desejaria livrar dos trabalhos mais pesados a mulher que, na

maior parte dos índios, é, em média, menor (3) e tem menos força muscular do que o homem, além de estar impedida pela menstruação e pela maternidade. Averi-guando mais rigorosamente, porém, descobre-se que, a não ser em poucas tribus de agricultores, como, por exemplo, os Tapirapé, a mulher tem trabalhos não menos pesados do que o homem, por exemplo o levar cargas nas marchas. Entre os Bororo, a mulher é até capaz de levar cargas mais pesadas do que o homem, e por isso, nos trabalhos da colheita nas missões, muitas vezes ela ganha mais do que este.

Também é erro pensar que entre os índios exclusiva-mente a mulher se dedique à colheita do alimento vegetal silvestre e à agricultura. Ambos os sexos recolhem todo o comestível que podem achar, se bem que entre os povos de caçadores as mulheres se ocupam de preferência da colheita de vegetais, que representam o alimento mais im-portante e que mais regularmente pode ser obtido, enquanto os homens se esforçam para fornecer a carne. A agricul-tura, porém, entre muitas tribus — (e na maior parte das tribus que visitei) — é quasi exclusivamente trabalho do

---

(3) Como contraste sejam indicadas as seguintes tribus des-critas por Barbosa Rodrigues (v. E. Roquette-Pinto, *Rondonia*, 3.<sup>a</sup> ed., São Paulo, 1935, p. 196): «*Tembés* — Estatura masculina, em geral, menor que a feminina. Mulheres altas e magras; homens baixos e gordos. *Mundurucús* — São musculosos. Homens mais baixos que as mulheres, relativamente. Mulheres de bi-acromial relativamente mais largo. *Aráras* — As dimensões do tipo masculino são menores, em relação às das mulheres. Mu-lheres de quadril estreito e bi-acromial largo».

homem, e a mulher participa, em algumas destas tribus, por exemplo entre os Tapirapé, sómente da propria lavoura com o páo de cavar, isto é, do trabalho de meter no solo os grãos de sementes, milho, algodão ou amendoim, mas não do de revolver a terra e do de plantar tuberculos, como a mandioca e o cará, ou do de plantar bananas, etc.

Por fim, enganamo-nos quando acreditamos que os trabalhos leves como o entrançar, fiar e tecer estejam, em toda parte, a cargo das mulheres. Entre os Bororo e Tereno, o homem fia e tece; entre os Karajá e Tapirapé, o entrançar é trabalho masculino.

Na lista seguinte demonstro a divisão de trabalho dos sexos entre oito tribus diferentes que visitei. Um ponto de interrogação indica que o trabalho é feito ou foi feito antigamente na tribu em questão, mas que não fiquei sabendo a que sexo êle era atribuido. Os sinais nas rubricas dos Kaingang referem-se aos Kaingang hodiernos de Palmas; alguns trabalhos ahi designados por meio de um traço transversal como não existentes, estavam, sem duvida, antigamente, em uso.

## DIVISÃO DE TRABALHO

	HOMEM						MULHER									
	Bororo	Chamacoço	Kaingang	Kasikú	Tereno	Karajá	Tapirapó	Guayakí	Bororo	Chamacoço	Kaingang	Kasikú	Tereno	Karajá	Tapirapó	Guayakí
construção da casa . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
cortar madeira . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
buscar lenha . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
cortar ou incisar as arvores para extração do mel . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
cortar as palmeiras para lograr as frutas caçar . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
recolher o alimento vegetal silvestre . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
recolher os pequenos animais . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
recolher o mel . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
pescar com a rede . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
pescar com o arco e a flecha . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
pescar envenenando a agua . . . . .	+	+	+	+	?	+	+	+	+	+	+	?	+	+	+	+
cozer . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
moquear no boralho os pequenos animais e os peixes . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
moquear sobre o moquem os grandes animais . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
trazer agua . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
levar a carga nas marchas . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
carregar os filhos pequenos . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
carregar os filhos grandes nas marchas . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
pintar o rosto . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
pintar o corpo . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
tatuar . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
perfurar o labio inferior do menino . . . . .	+	?	+	+	+	+	+	+	?	+	+	+	+	+	+	+
perfurar o lobulo da orelha do menino . . . . .	+	+	?	+	+	+	+	+	+	?	+	+	+	+	+	+
perfurar o lobulo da orelha da menina . . . . .	+	+	?	+	+	+	+	+	+	?	+	+	+	+	+	+
fabricação do estojo peniano . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
fabricação do traje da mulher . . . . .	+	+	+	?	?	+	+	+	+	?	?	+	+	+	+	+
fabricação da corda feita de cabelo . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
fabricação de cordas grossas . . . . .	+	+	+	?	?	+	+	+	+	+	?	?	+	+	+	+
fabricação de cordas finas . . . . .	+	+	+	?	?	+	+	+	+	+	?	?	+	+	+	+
fabricação de trabalhos enodados . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
entrançar (cestos etc.) . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
entrançar a bolsa de caça de uma fo- lha de palmeira . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
fiar e tecer ou fazer crochê . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
fabricação dos instrumentos para o fiar e o tecer . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
elaboração de madeira . . . . .	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
cultivo de cabaças . . . . .	?	+	+	?	?	+	+	?	+	?	?	+	?	+	+	+
elaboração de cabaças . . . . .	+	+	+	?	?	+	+	+	+	+	?	?	+	+	+	+
elaboração de ossos, unhas, dentes, ma- riscos, pedras ou metais . . . . .	+	+	+	?	?	+	+	+	+	+	?	?	+	+	+	+
fabricação de enfeites de plumas . . . . .	+	+	+	?	?	+	+	+	+	+	?	?	+	+	+	+
fabricação de vasos de barro . . . . .	+	+	?	+	+	+	+	+	+	+	?	?	+	+	+	+

Quanto, entre os Bororo, a vida sexual está em relação com a posição social dos sexos, demonstrou-me a seguinte declaração do Tiago Aipobureu em Meruri. Tendo eu perguntado de que geito os sexos se colocam para fazer o coito, dizia-me que o homem e a mulher, para este fim, sempre se deitam de lado, a saber, um em frente do outro. Depois me perguntou como os brancos costumavam comportar-se a este respeito, e contei-lhe que, pelo que eu sabia destas cousas, entre nós o homem se deitaria em cima da mulher, mas ás vezes aconteceria o contrario. O inteligente indio ficou visivelmente revoltado. "Que desaforo contra aquele que está embaixo!" exclamou. Olhei-o admirado, e ele acrescentou uma explicação que até hoje não compreendi: "Os Bororo dizem que o homem e a mulher tem de deitar-se um ao lado do outro, porque um dia morrem e então estão reunidos".

Atilio, meu fiel companheiro de viagem, Bororo de Sangradouro, mais tarde afirmou as declarações de Tiago Aipobureu e acrescentou: "O pai diz ao filho e a mãe á filha o que a gente tem de fazer no coito". Quando ouve que posição nesse áto é ocupada pelos brancos, espanta-se primeiro e diz depois com branda indignação: "Mas que peso!"

De Naliki, velho chefe Tereno, recebi a respeito da sua tribu a seguinte declaração: "Quando vão casar-se, o futuro marido ouve do pai e a futura esposa ouve da mãe que a gente, no coito, deita-se de lado, a saber, um em frente do outro. Primeiramente deveis fazer assim, porque desde o começo da tribu foi feito assim; depois po-

deis fazer á vontade'." — Os Tereno tambem acreditam que os esposos, depois da morte, encontram-se de novo, ficando então juntos.

Quanto pude ficar sabendo, entre os Guayakí, no coito, tambem ambos os sexos deitam-se de lado, mas não um em frente do outro, e sim o homem atraz da mulher. A respeito disso explicaram que, dêsse modo, dependia da vontade da mulher, introduzir ou não o penis na vagina, mas que em todos os casos ficaria para ambos uma possibilidade de prazer. Tambem seria possivel desta maneira, ter prazer com moças ainda impuberes sem que estas ficassem prejudicadas.

Entre os Chamacoco, Kaskihá, Kaingang, Karajá e Tapirapé, a mulher, no coito, deita-se de costas e o homem em cima dela.

Mas que esta posição, tambem em outros continentes, nem sempre é ou foi considerada como normal, fica demonstrado pe'os seguintes exemplos: segundo um mito dos Yoruba na Africa, Obatalla, o deus do céu, e Odudua, a deusa da terra, tinham em comum sete aneis. "Quando de noite se ajuntaram, se enfeitaram com estes aneis, a saber, sempre o que estava deitado por cima, usava os primeiros quatro aneis, e o que estava deitado em baixo, usava os restantes tres aneis" (Leo Frobenius: *Vom Kulturreich des Festlandes*, Berlin, 1923, pag. 112). Segundo um conto antigo syrio-judaico, Adão e Eva disputaram no paraíso qual dos dois, na cópula, tinha de deitar-se por baixo e qual por cima (Frobenius, *ibidem*).

Até que ponto a posição socialmente inferior da mulher na nossa civilização se manifesta também a respeito da vida sexual, demonstram as expressões: “possuir” ou “usar” ou “deshonrar” uma mulher. Nossa moral colectiva não tolera que a mulher use também tais expressões a respeito do homem. Ela não pode “possui-lo”, mas deve “pertencer-lhe”, ela não pode “usa-lo”, mas deve “entregar-se”, e nunca pode “deshonra-lo”, porque deve seduzi-lo, de tal maneira que êle próprio se considere como sedutor.

Entre os nossos índios, em vão buscaremos uma mentalidade que estabeleça semelhantes diferenças violentas entre os sexos. Isto não fica contradito pelo que Koslowsky (*o. c.*, pag. 384) relata dos Bororo occidentais: “Cuando se preparan para la caza (da onça [H. B.]) empiezan por observar ciertas ceremonias, que consisten principalmente en no dormir con su mujer cuatro dias antes de salir á la caza del felino; en este intervalo comienza por pintarse la cara con urucú, prepara sus flechas al calor del fuego para endurecer las fibras de la tacuara. En ninguna circunstancia le es permitido á la mujer tocar la punta de las flechas, pues el indio cree que con su contacto pierden su fuerza de penetracion y que le atraerian desgracias.” — Quando o homem evita as reações com a mulher, supondo que estas o debilitam fisicamente e também mentalmente para o exercício de certos officios de seu sexo; e quando êle, então, graças a um raciocínio por analogia, é levado á suposição de que a mulher seria capaz, por meio de seu contato, de tirar

a força das armas, não prova, com isso, que se sente superior ao outro sexo ou desdenha-o. Tais costumes encontram-se entre muitos povos de diferentes continentes.

Tiago Aipobureu em Meruri dizia-me: “Antigamente, os homens arrancavam as mandíbulas da onça, mas hoje copulam tanto que não podem mais fazer isto. A cópula ataca muito o sangue, por isso o homem é mais forte quando copula raras vezes. Antigamente tinha relações sexuais só uma ou duas vezes por mez, hoje tem-n’as de uma a duas vezes por semana. E antigamente, a mulher, apesar das poucas relações, estava contente com o homem de medo de perde-lo”.

Parece, porém, que em certa opposição a isso está a indicação do mesmo Tiago Aipobureu, segundo a qual antigamente os homens consumiam como afrodisíaco o breo do jatobá (*Hymenaea sp.*). “Hoje a gente come este breo só raras vezes; não é mais necessario porque agora a gente sempre está com vontade de copular”. — Não será provocada esta mudança pela maneira de viver e alimentar-se dos Bororo que a nossa civilização tanto alterou?

Dizem que a unica forma de carícia sexual conhecida pelos Bororo é fazer coegas um no outro, especialmente nos sovacos e nas partes pudendas, cousa que aliás nunca se manifesta publicamente.

A homosexualidade e o onanismo são desconhecidos entre os Bororo, como entre a maior parte das tribus de indios visitadas por mim.

Na lenda do Ké-Marugodu (v. as paginas 175, 176 e 181 do presente livro), Adugoedu, o jaguar, recomenda á sua mulher que não ria e não brinque com os outros homens. Quando ela, apesar disso, é levada a rir por Ké-Marugodu, o lagarto, cai morta no mesmo instante. Referindo a separação dos sexos das "metades" exogamas já ficamos sabendo, "que é geralmente julgado máo e imoral qualquer olhar ou sorriso entre pessoas de sexo diferente e 'metade' diversa". Indubitavelmente, os ciúmes são um dos motivos deste costume e da passagem citada da lenda do Ké-Marugodu.

Entre os Bororo, ambos os sexos mostram ciúmes. Não raras vezes os ciúmes das mulheres levam-nas a verdadeiros duelos.

Conhecemos o duelo das mulheres dos Chamacoco (Baldus: *Indianerstudien*, pag. 62). Karl von den Steinen (*o. c.*, pag. 454) descreve o dos Bororo da maneira seguinte: "Quando a contenda no interior da cabana atingia o ponto culminante, era concluída por uma especie de luta. Saíam correndo para a praça; Xantippe parecia ser a imparcial. Falando e gesticulando vivamente, ela colocou tres mulheres de um lado e Maria, sózinha em frente delas. Uma das tres adiantou-se com grande pulo, e Maria foi ao encontro dela. Agarraram-se pela cintura, e uma luta feroz começou. E dentro de poucos segundos formavam o centro de um grosso novelo de curiosos e combatentes, novelo que se revolveu no meio e conjuntamente de uma massa maior e mais solta ao

longo das casas. Era um louco empurrar e apertar, os homens rindo, pulando, fóra de si de prazer, as mulheres uivando a mais não poder, enquanto as duas adversarias se seguravam firmemente abraçadas e agarradas pelos cabelos. Finalmente, foram separadas á força”.

Entre os Bororo visitados por mim, as mulheres, para o duelo, atam pedaços oblongos da pele armada de espinhas do rabo da raia d'água doce, no lado interior nas articulações dianteiras dos dedos. Os homens fazem a mesma cousa, e tratam de arranhar com isto o adversario, batendo-o e abraçando-o. Além disso, os homens atam algumas peles inteiras do rabo da raia nas barrigas da perna e lançam então a perna por entre as partes superiores das coxas do inimigos. Tanto nas missões como em Tori-paru pude adquirir essas terriveis armas. Não sómente por meio delas, mas tambem com as unhas apontadas especialmente para esse fim, as mu'heres arranhavam a cara e o corpo da antagonista. Fazendo isto, dão muitos gritos agudos, enquanto os homens pelejam silenciosamente; só, sendo a onça o adversário tratam de irrital-a por meio de gritaria.

As mulheres dos Bororo não brigam sómente por causa de ciumes, mas tambem quando os seus filhos fazem algum mal um ao outro ou quando elas mesmas se enfurecem por causa de qualquer mexerico. Depressa tornam-se amigas umas das outras, para poder contar historias escandalosas das outras amigas. Fazendo isto, procuram conhecer os segredos da nova amiga, mexericando depois sobre ela da mesma forma que sobre as

outras. Também os homens são mestres na mentira e na calúnia. E como se dá com todos os mexeriqueiros do mundo, também os Bororo, homem e mulher, são super-sensíveis; e facilmente se irritam quando alguém acha o que dizer deles mesmos.

Ambos os sexos não guardam severamente a fidelidade conjugal. A respeito disto, o diretor da missão de Meruri contou-me: “Antigamente separavam-se quando o matrimonio não ia bem; hoje porém, sendo os matrimonios cristãos e, por isso, indissolúveis, o marido espanca a mulher”. Como fiquei sabendo, ás vezes estas sovas vão até o homicídio. Diz-se que já antigamente também, se bem que de raro em raro, acontecia que o homem matava a mulher e que, por outro lado, também acontecia que os parentes da mulher o liquidavam com algum veneno vegetal.

Se os padres salesianos afirmam que a posição da mulher antigamente teria sido peor do que hoje, e que agora nas missões a Bororo estaria igualada ao homem, essa opinião corresponde á sua mentalidade europea, convencida da necessidade natural do predomínio do homem, mentalidade que tem a mulher abandonada por mais digna de compaixão do que a espancada. Segundo o mesmo estado do espirito, o homem é “senhor em casa”; e os apóstolos em Meruri e Sangradouro contam com satisfação que agora mudaram, no sentido cristão, os costumes dos Bororo, segundo os quais a mulher manda em casa.

Mas ha alguma cousa que não muda no sentido cristo e não se deixa oprimir para sempre por doutrinas boas ou más: é o carater inato do individuo, que consiste na força da vontade, na singularidade da sua sexualidade, em suma, na composição especial de todas as suas disposições naturais não adquiridas durante a vida, mas já nascidas com êle, composição pela qual unicamente o individuo é individuo e continua individuo, isto é, distingue-se de todos os outros individuos. Se bem que a posição social dos sexos dentro de um povo apresente, por assim dizer, vista de fóra, a forma ao matrimonio, se bem que pareça determinar ou, pelo meños, procure determinar a relação dos sexos, tambem no matrimonio, cada matrimonio recebe a sua propria e verdadeira configuração, ou, melhor dito, o seu conteudo, interiormente, pelos caracteres dos individuos que por ele se unem. Naturalmente, os caracteres pouco pronunciados são reprimidos pelas normas da sociedade tambem no matrimonio, pois este é uma formação que está no limite entre o ser social e individual. Quantos homens há entre nós que gostariam de ser dominados pela mulher, e representam o papel do inexoravel senhor e dono, em vez de produzir a força necessaria para vencer com a sua individualidade a influencia das convenções criadas pelo dominio do sexo masculino!

As diferenças do carater dos individuos não são menores numa aldeia de indios do que numa de nossas aldeias; e tambem lá os caracteres muito pronunciados abrem o caminho, no matrimonio, atravez das regras so-

ciais. Entre os Guató que Couto de Magalhães (*O selvagem*, 3.<sup>a</sup> edição, São Paulo, 1935, pag. 148) chama "um tipo exagerado dos direitos do homem sobre a mulher", Julio Koslowsky ("Tres semanas entre los indios Guatós", *Revista del Museo de La Plata*, VI, La Plata, 1895, pag. 232) encontrou um homem do qual, depois de ter elogiado a sua extraordinaria intelligencia, menciona: "Lo único que tuve que desaprobair fué la completa sunisión que demonstraba hácia su mujer".

Tais exemplos encontram-se em cada tribu de indios. Entre os Tapirapé vi homens que mandavam e maltravavam a mulher, e outros que fugiam da cabana com suas plumas quando a esposa enfurecida ameaçava atirar esses enfeites ao fogo. Entre os Karajá ha homens que, no momento de raiva, espancam a mulher terrivelmente e que, apesar disto, em todos os assuntos importantes se lhe submetem incondicionalmente. Karl von den Steinen diz, se bem que generalizando, dos indios da região do Xingú (*o. c.*, pag. 332): "O homem deixou a mulher levar mais carga do que êle, mandou-a ficar afastada da casa das frautas na qual os homens se aconselhavam, fumavam, realizavam festas, e onde os homens foram hospedados, êle foi senhor e dono dela — e fez o que ella queria".

Um dia, um velho irmão leigo em Sangradouro, que tinha passado toda a vida com os Bororo, me explicou, de u'a maneira ingenua a conduta dessa tribu em tais conjunturas: "Geralmente é o homem que manda; mas

quando um dêles é muito bom para a mu'her, é esta que manda".

Querendo averiguar a importancia do adôrno na situação dos sexos, temos de perguntar primeiramente, quando serve êle para apregoar o individuo adornado ao outro ou ao proprio sexo, e quando para mostrá-lo superior ao outro ou ao proprio sexo. Mas antes de tentar obter resposta a tais perguntas, é necessario distinguir o adôrno condicionado pela sociedade do adôrno originario do individuo.

Entre os Bororo podemos designar como "adôrno social" o enfeitar com os adôrnos próprios das diferentes clans e com o adôrno de plumas relacionado a fins religioso-coletivos. A grande coroa de plumas de arara, chamada *pariko*, o adôrno do peito que consiste em unhas do tatú canastra, e todas as várias especies de pendentos do labio competem ao sexo masculino. Os lobulos das orelhas, porém, são perfurados em ambos os sexos, com o fim de adorna-los, a saber, como Karl von den Steinen (*o. c.*, pag. 474) menciona, entre os rapazes pelo pai, logo que eles tem oito a dez anos e começam a provar seriamente a habilidade de caçador, e entre as meninas (K. von den Steinen, *o. c.*, pag. 501), como já vimos, como especie de sinal de uma promessa em casamento, pelo futuro marido (4).

---

(4) Representemos, aqui, os brancos de metal. Colbacchini (*I Bororos Orientali*, p. 100) representa um homem com êsse brinco na orelha. Os Bororo me asseguraram que certos clans usavam e usam êsse adôrno de orelha feito de conchas, mas

Podemos considerar por “adornar individual” entre os Bororo o uso das cordas transversais do peito e das estreitas fitas tecidas dos braços. Ambos os sexos, adul-

outros fabricavam o seu de um metal que a tribo possuía antigamente. Dizem que este metal era o ouro, notícia não muito difícil de aceitar porque os Bororo ocupavam regiões nas quais hoje ainda o ouro aparece freqüentemente. Atualmente, os brincos aqui reproduzidos em tamanho natural são fabricados do metal de cartuchos. Chamam-se *meriri-kiga-réu* e são firmados por meio



**FIG. 1**



**FIG. 2**



**FIG. 3**

de um fio d'arame anular no buraco furado em ambos os lobulos das orelhas, de maneira que o individuo usa um par d'esses brincos. O representado na figura 1, que tem um dente em cima e um em baixo, é proprio do clan dos Aroia; é usado por Mario Bokodori Kudde, figurado na estampa 21, ainda que este homem não pertença ao dito clan. Mas tinha matado uma onça e dado

tos e crianças, costumam usa-las ocasionalmente para, seguindo-me foi assegurado, defender-se das doenças.

Parece que o adorno de peito feito de dentes de animais serve para o mesmo fim. Karl von den Steinen (*o. c.*, pag. 479) escreveu a respeito deste adorno: "Só raríssimas vezes acontece que também mulheres recebam estes adornos o que, provavelmente, resulta da mudança pela colonização, porque se conta que, nos outros Bororo, é comum só os homens adornarem-se". — Vi esse enfeite tanto nas mulheres e crianças como nos homens.

o cadaver aos Aroia, livrando, com isto, do encarnar-se nessa fera um recém-defunto desse clan. Recebeu então, como é costume em tal caso, presentes de honra dos Aroia, especialmente o arco pomposamente adornado de plumas, e a licença para fabricar e usar «sem medo e vergonha» todos os adornos com que o clan deles se distingue dos outros. Pode-se adquirir esta licença de qualquer clan desde que se lhe entregue uma onça morta, livrando, desse modo, um dos seus defuntos da encarnação nesse felino. Desejo observar ainda que a mulher de Mario Bokodori Kudde (estampas 19 e 20) era uma Aroia e, por isso, possuía brincos iguais aos que o marido usava. O mesmo homem me disse que, antigamente, esses brincos eram usados de modo inverso, quer dizer, com as pontas para cima.

O brinco sem dente, representado na figura 2, pertence ao clan dos Paí-we; o com um dente, na figura 3, é do clan dos Dyakome(r)koadda.

E' provável que a forma destes brincos tenha sido tomada do adorno de peito feito das unhas do tatú canastra (*Priodontes giganteus*), chamado *bokodori inoge* (*bokodori*: tatú canastra; *inoge*: unha), e representado varias vezes por Colbacchini (*I Bororos Orientali*, p. 50) e por Karl von den Steinen (*o. c.*).

Vi em Sangradouro um Bororo fabricar também um adorno de peito na forma e com o tamanho do *bokodori inoge*, mas de folha de lata.

Não pude averiguar se essa forma tem qualquer relação com a lua.

Tambem, nem entre os Bororo nem entre outras tribus de indios é "comum" que sómente os homens se adornem. Justamente Karl von den Steinen refere (*o. c.*, pags. 476 e 502) que as moças na casa dos homens são pintadas e adornadas com o maior cuidado. E Colbachini (*o. c.*, pag. 15) diz: "Homens e mulheres enfeitam a cabeça com plumas e pennas". — E' verdade que estes casos são exemplos do "adôrno individual" e não do "adôrno social". Entre a maior parte das tribus de indios encontramos um par de namorados que se adornam reciprocamente, em especial por meio de pintura; nota-se tambem que os pais adornam os filhos de ambos os sexos. Entre os Tapirapé, a igualação no "adôrno individual" vai ao ponto de homem e mulher, em muitos casais, trazerem, alternadamente, os mesmos colares de contas no pescoço.

Mas o adôrno da india não é, sempre e por toda parte, limitado ao "adôrno individual". Em muitas tribus, a moça, no fim da primeira menstruação, é adornada solenemente. Entre os Tapirapé, as mulheres renovam depois da menstruação a pintura do corpo, típica do sexo feminino. Entre os Bororo, as mulheres usam brincos que valem por distintivos de clan. Tudo isto é "adôrno social".

Considerando o adôrno dos Bororo em conjunto, verificamos que a maior parte do "adôrno social" compete ao homem, enquanto que ambos os sexos se dedicam, em proporções iguais, ao "adôrno individual". Parece, porém, que a pergunta a respeito de quando o

adorno desses índios serve para apregoar o indivíduo adornado, ao outro, ou ao próprio sexo, ou mostra-lo superior ao outro ou ao próprio sexo, só pode ser respondida em face deste ou daquele caso particular. Assim, essa resposta só tem valor individual-psicológico e não valor geral, quanto á significação do adorno para a posição dos sexos.

Karl von den Steinen (*o. c.*, pag. 497) escreve que entre os índios “é próprio da mulher chorar e ‘tremor’ sempre, quando animais, inimigos ou apenas saltos de água ameaçam, e necessitar sempre de proteção”.

Verifiquei em minhas experiências que isto é verdade, em geral; e quando se observa que a mulher, na raiva e no medo, dá gritos agudos ou gemidos, enquanto que o homem quasi sempre se esforça por conservar, em qualquer caso, mais dignidade tranquila, inclinamo-nos a ver nesse comportamento uma superioridade do homem. E mesmo sendo a causa do comportamento da mulher apenas a sua intenção de “vencer por meio de fraqueza” nas relações dos sexos, isso nos parece um indicio da inferioridade social.

Na maior parte das tribus indígenas os homens querem até que as mulheres mostrem medo, e certas dansas são realizadas para este fim. Segundo Wilhelm Koppers (*Unter Feuerlandindianern*, Stuttgart, 1924) os índios na Terra do Fogo contam que, em tempos antigos, eram completamente dominados pelas mulheres, porque estas tinham-se reunido em ligas secretas e realizavam ritos graças aos quais mantinham os homens em medo per-

manente. Mas um dia os homens descobriram esse embuste e fizeram então o mesmo com as mulheres; e desde aquele tempo estas são atemorizadas por meio de practicas de feitiçaria e dansas. Nas dansas dos *ānāpēsē* dos Chamacoco no Chaco (Baldus, *Indianerstudien*, pag. 94), os homens, por meio dos seus tregeitos misteriosos e amedrontadores o que querem é protestar contra o poder das mulheres.

Von den Steinen (*o. c.*, pag. 494) diz, da dansa do couro da onça dos Bororo, a qual foi observada recentemente ainda entre os chamados Bororo da Campanha que pertencem aos Bororo occidentais, por Vincent M. Petrullo ("Primitive peoples of Matto Grosso. An account of archaeological and ethnological field work at the headwaters of the Paraguay and Xingu Rivers in Matto Grosso, Brazil, during 1931"; *The Museum Journal*, Vol. XXIII, N. 2, Philadelphia, 1932, pags. 120 e segts.): "O medo das mulheres era a *pointe* da dansa".

Se parece que a causa de que os homens tratem de intimidar as mulheres por meio de certos misterios, é, muitas vezes, a intenção de se sustentar contra o sexo feminino, intenção que não prova de modo algum que os homens estejam perfeitamente convencidos da sua propria superioridade, por outro lado, porém, tambem um sentimento que os inquieta, não por causa de si mesmos, mas por causa das mulheres, pode leva-los a tais practicas. Este ultimo motivo dá-se, por exemplo, segundo Karl von den Steinen (*o. c.*, pag. 498) nas festas funerais dos Bororo. Escreve êle a este respeito (*o. c.*, pag.

497): "A ideia fundamental de todas estas solenidades é o medo de que o morto voltasse para levar os vivos. Exclue-se timidamente o sexo fraco das cerimoniaes que são realizadas com o fim de defender-se desta possibilidade. As mulheres vão ao mato ou escondem-se nas casas. O signal para elas é dado por certo instrumento sonoro (especie de "berra-boi", em alemão *Schwirrholz*) cujo som particular tem sentido acautelante ou atemorizador. Se elas estivessem presentes, expôr-se-iam a morrer. Até aqui tudo é logico e natural. Mas, ha mais: deste costume formou-se a crença de que apenas a vista desse instrumento já constitue perigo para as mulheres: morreriam se o vissem".

Como Tiago Aipobureu me contou, hoje ainda existe o costume das mulheres prepararem, para as festas funerárias, a comida que é levada pelos rapazes á casa dos homens, completamente fechada, e lá consumida pelos presentes. Segundo a tradição da tribu, tambem o morto participa desse banquete. Mas o sincero Tiago Aipobureu ajuntou: "As mulheres sabem, porém, o que lá acontece em realidade, se bem que finjam não saber. Sempre ha homens que lhes contam tudo".

Ambos os sexos dos Bororo tomam parte da maioria dos cantos e dansas; é verdade, porém, que nessas occasiões o sexo feminino sempre tem papel secundario. Segundo Karl von den Steinen (*o. c.*, pag. 491), homens e mulheres embriagam-se indistintamente com o vinho tirado do acurí.

A posição dos sexos evidencia-se também por ocasião da morte. Como entre quasi todas as tribus do oriente da América do Sul, também entre os Bororo os parentes mais chegados do defunto ou da defunta, especialmente o viuvo ou a viuva, cortam o cabelo.

As seguintes passagens do relatório de Karl von den Steinen são características do comportamento de um viuvo (*o. c.*, pag. 505): “Coqueiro, na sua cabana, deu córtes nos braços e pernas, que se cobriram com crostas de sangue coalhado; e de tarde realizou-se a solemne destruição dos bens da defunta, melhor dito, dos bens de sua familia, que tinha morado na mesma cabana que ela”. — Depois disso (*o. c.*, pag. 508): “Coqueiro chegou com uma criança na mão. Sentou-se silenciosamente ao lado, soluçou e chorou. Não tinha adorno algum além da corda preta ao redor do corpo, que ele tinha fiado e entrelaçado do cabelo da sua mulher. Suas faces estavam molhadas de lagrimas; comprimiu os olhos como se o choro fosse doloroso”. — E por fim (*o. c.*, pag. 510): “Coqueiro ficou sem nada. Os amigos fabricaram arco e flechas presenteando-o com eles”.

Si bem que possamos afirmar que por este comportamento se manifesta o medo do fenomeno enigmático da morte, parece que o viuvo Coqueiro mostrou uma verdadeira dôr de marido amoroso e com isto provou como estimava a mulher.

Quando falei da vida sexual já referi que, segundo a crença dos Bororo, os casais reúnem-se de novo depois da morte. E' preciso acrescentar que eles, então, só se

reunem depois de ter-se tornado araras ou outros animais, correspondentes á crença na transmigração das almas entre esses índios. Se um homem tinha duas mulheres, reúne-se com ambas depois da morte. Si foi casado varias vezes, reúne-se, depois da morte, com a mulher ou com as mulheres do seu ultimo consorcio. A viuva que casa outra vez, reúne-se, depois da morte, com o ultimo marido. Aparentemente, a reunião depois da morte realiza-se, por conseguinte, sempre segundo o desejo do cônjuge sobrevivente. O filho reúne-se aos pais, contando-lhes tudo o que aconteceu desde a morte deles.

Sobre a vida da viuva, Colbacchini (*o. c.*, pag. 58) escreve: "As viúvas são verdadeiramente livres e gosam da mesma posição de antes. A viuvez não impõe honras nem deveres. Podem casar-se novamente; não ha tambem da parte das mulheres aversão a se casarem com viúvos. Morto o marido, fica a viuva em companhia dos parentes dela".

Os Bororo das missões me asseguraram que entre eles não existem nem jamais existiram *bari* femininas (medicas-feiticeiras) e sim velhas curandeiras. Disseram-me que aquele que sabia cantar melhor, com a voz mais alta e por mais tempo, e que tambem possuia outras aptidões, era eleito para *bari*. Mas os habitantes da aldeia Tori-paru me disseram que o *bari* não era eleito, mas que o demonio *bope* entra em qualquer um dos seus, e este, então, fica *bari*. Ninguem sabe, com antecedência, quem se torna *bari*. Duas pessoas podem tornar-se *bari* ao

mesmo tempo e dessa maneira, e tanto homens como mulheres.

Medicinas-feiticeiras são raríssimas entre os povos primitivos da América do Sul. Os Tapirapé tinham um *pantché* feminino e mataram-no como suposto causador de desgraças.

Em outro lugar (Herbert Baldus: "Die Allmutter in der Mythologie zweier südamerikanischer Indianerstämme", Archiv für Religionswissenschaft, XXIX, Leipzig, 1932; tradução francesa pelo Dr. A. Métraux na Revista del Instituto de Etnología, II, Tucumán, 1932), tentei demonstrar como as organizações sociais entre tribus de índios sulamericanos se refletem em sua mitologia. Entre os Bororo encontramos dois "mitos de origem" (*Ursprungsmythen*), cujos elementos são muito espalhados neste continente. Uma moça da tribu casa-se com o jaguar. Ela morre, e do seu corpo tiram-se gêmeos que se mostram, mais tarde, como os heróis civilizadores e os antepassados da tribu. Neste mito, por conseguinte, aparece a figura de uma "mãe primária" (*Urmutter*; Baldus, *o. c.*) como a encontramos, na maior parte dos casos, entre povos de organização matrilocal e muitas vezes, também, matrilinear. É verdade que ela existe hoje, às vezes, de par com a organização patrilocal e patrilinear; mas, a respeito disso, temos de considerar primeiramente que muitos mitos fazem grandes migrações e são, muitas vezes, com a maior facilidade, incorporados à mitologia de uma tribu; e, em segundo lugar, que as

formas sociais não são fixas, mas mudam, freqüentemente, mais depressa do que a mitologia que as reflete.

Num outro mito dos Bororo, o homem sobrevivente depois da grande enchente que destruiu tudo, povoava novamente a terra por meio de casamento com uma veada. Por isso, hoje em geral se evita comer a carne de veado. Os Bororo crêm que adoeceriam se a comessem. Só em raríssimos casos, a magia de um *bari* especialmente poderoso é capaz de tornar comestível essa carne.

Os Bororo me contaram: “Havia um homem que mandou os homens, e uma mulher que mandou as mulheres”. O homem era Baitogogo, o primeiro e maior chefe e que tem na mitologia papel importante como civilizador. Esta repartição mítica do mando entre um homem e uma mulher prova uma completa igualação social dos sexos.

Em resumo, pode-se dizer, sobre a posição social da mulher entre os Bororo orientais: é verdade que o sexo feminino é considerado muito diferente do masculino, mas em geral não é considerado nem inferior nem superior a ele.

# O PROFESSOR TIAGO MARQUES E O CAÇADOR AIPOBUREU

## A REACÇÃO DE UM INDIVÍDUO BORORO A INFLUÊNCIA DA NOSSA CIVILIZAÇÃO

Para avaliar os dotes intellectuais do indio é muito importante saber que êle tem a mesma capacidade de um europeu para aprender a pensar, sendo educado, desde pequeno, para esse fim; que, por conseguinte, o ambiente e a educação têm, a esse respeito, papel mais decisivo do que a raça. Franz Boas (*The mind of the Primitive Man*, pags. 120 e seguintes, New York, 1911) tem feito experiencias que revelam que, com a mesma educação, no mesmo ambiente, a capacidade da formação intellectual de alguns individuos de povos primitivos, separados completamente, desde a mais tenra idade, de tudo que caracteriza a terra natal, não é, seguramente, menor, em regra, do que a dos brancos. Justamente no Brasil, diversas tribus de indios, cujas culturas se contam entre as mais pobres, como, por exemplo, os Botocudos de Espirito-Santo e Minas Geraes e os chamados Bugres de Santa-Catharina, deram provas disto (v. I. J. von Tschudi: *Reisen durch Südamerika*, tomo II, pag. 286, Leipzig, 1868; Paul

Ehrenreich: "Ueber die Botocudos der brasilianischen Provinzen Espiritu Santo und Minas Geraes", Zeitschrift für Ethnologie, Jahrgang 19, pag. 36, Berlin 1887; Hugo Gensch: "Die Erziehung eines Indianerkindes", Verhandlungen des XVI. Internationalen Amerikanistenkongresses, Wien, 1908, Beilage, Wien, 1910).

Quero ocupar-me, aqui, só do caso descrito por Hugo Gensch (*o. c.*). Depois de uma das batidas contra os chamados Bugres (Aweikoma) do municipio de Blumenau, Estado de Santa Catarina, no mez de janeiro de 1907, uma menina de dez a doze anos foi entregue a esse médico para o fim de educa-la. Ele adoptou a criança dando-lhe o nome de Maria. Quando hoje se pergunta aos habitantes de Blumenau qual é a sua opinião sobre Maria Gensch, todos dizem: "Ela é uma alemã perfeita". Seus pais adoptivos morreram, e ela passa uma vida bastante retraida em casa de um relojoeiro alemão. Tem especial predileção pelos poemas e lê, principalmente, Schiller e Goethe. Quando na conversação aparece uma duvida a respeito de uma palavra portuguesa ou alemã, corrige imediatamente ou recorre ao dicionario. Gosta de bordar. Visita frequentemente o tumulto da mãe adoptiva. Gosta de enfeitar-se, preferindo côres vivas. É sensível e facilmente irritável; se se sente ofendida, não diz palavra dias inteiros, não dando, porém, nenhum sinal de cólera. Mas é imperiosa e torna-se, ás vezes, violenta para com as criadas; estas respeitam-na muito, e em sua casa ha ordem severa. Mas uma hora depois de ter sido violenta, volta a palestrar alegremente com as criadas.

É verdade que não faltam casos de individuos, tanto homens como mulheres, que educados no sistema europeu desde crianças e aparentemente distintos dos brancos cultos só pelas feições do rosto, desapareceram, de repente, para recommencarem a vida dos seus irmãos da tribo, cuja lingua já tinham esquecido (v. Ehrenreich, *o. c.*; von Tschudi, *o. c.*). Ninguem forneceu melhores provas da veracidade do proverbio “o sangue é mais forte do que a agua”, do que o indio. Minhas observações a este respeito ensinaram-me tambem que não pôde dar resultado o metodo de civilizar, muitas vezes recomendado, que consiste em separar do seu povo um ou alguns individuos, educa-los no sistema europeu e depois remettê-los á sua terra natal para proporcionar aos seus a educação recebida. O ambiente nativo é bastante forte para que o indio que volta para casa, logo comece até a desprezar quasi todas as vantagens da nossa civilização, que poude apreciar.

Quando os salesianos principiaram a sua obra entre os Bororo orientais, encontraram um menino que parecia proprio a tornar-se, por assim dizer, a figura de propaganda para as missões. Tinha, pelo lado paterno, sangue de chefe; e todos os parentes do pai eram considerados gente inteligente. Seu nome era Aipobureu, o que significa jaguatirica ou gato do mato grande (*Felis pardalis*). Os padres chamavam-no de Tiago Marques.

Tendo alcançado mais ou menos doze anos, em 1910, Tiago foi tido como digno de frequentar o collegio na capital, Cuyabá.

Fazia os exames com distinção e louvor, aprendia diversas linguas, mathematica etc., e era quasi sempre o primeiro entre os companheiros brasileiros da aula. Fotografias daquele tempo, reproduzidas por Colbacchini no seu livro *I Bororos Orientali*, pp. XII e 121, apresentam-no como rapaz vestido á moda europea, despreocupadamente, com a mão no bolso do casaco (não se sabe se por iniciativa propria ou a conselho do fotógrafo), e com a face bem india (olhos escuros e mongoloides, nariz um pouco chato, labios grossos e bochechas redondas) apparecendo, de modo estranho, entre o cabelo com risca correcta e o alto colarinho com gravata. O olhar é serio e dirigido para frente: um olhar expressivo, mas que nós não comprehendemos. Pelo menos foi essa impressão que recebi. Parece-me, diante desse olhar, que Aipobureu está muito longe do Tiago que ele deve representar.

Em 1913, Tiago Aipobureu viajou pela Europa, visitou Roma e Paris, vivendo lá no seio das melhores familias e fazendo-se querer por todos. Mas não podia suportar a saudade da patria; e em 1915 estava outra vez em Sangradouro, onde logo casou. A mulher era filha da sua tribu, simples india Bororo, que não superava os seus em cousa alguma. Foi lhe tambem infiel uma vez, abandonando-o por outro homem, de quem teve um filho. Por persuasão do padre Colbacchini, ela voltou para a companhia do marido. Dizem que este, na verdade, não era indifferente aos atractivos de outras mulheres, mas afeiçãoou-se muito á esposa e aos filhos. Quando lhe perguntei porque ele, homem viajado e tão letrado, se

havia casado com uma simples Bororo, calou-se pensativamente com um leve sorriso de cortezia. Pareceu-lhe completamente fóra de consideração o ter podido casar-se com mulher de outra classe. Minha pergunta me pareceu uma grosseria.

Na sua volta para a missão, os salesianos nomearam-no professor. Mas não gostava da vida de mestre-escola; e tinha mais interesse pela caça e pela sua casa do que pelas aulas. Os padres me disseram que ele não tinha as qualidades necessarias para ensinar, por não poder comunicar aos alumnos o que havia aprendido. Tiago, porém, declarou-me ter abandonado o magistério por ter chegado á convicção de que as crianças não podiam aprender nada, tendo só uma ou duas horas de aula diariamente, como acontecia na missão; e acrescentou que seria melhor adotar o horario da escola da cidade.

Os salesianos encarregaram-no tambem de cuidar do observatorio meteorológico; mas, dentro de pouco, êle recusou essa occupação, preferindo trabalhar com enxada no campo. Quando, mais tarde, a administração do observatorio lhe foi outra vez oferecida, declarou toma-la a seu cargo só com ordenado bem grande. "Ele é preguiçoso", contavam-me os padres, "e seu filho, que agora frequenta a nossa escola, é tão preguiçoso quanto o pai".

Mais tarde, Tiago Aipobureu transferiu-se para Meruri, a missão situada à maior distancia do bulício da civilização, tendo, por isso, conservado ainda um pouco mais da antiga vida de Bororo do que em Sangradouro.

O P. Colbacchini era diretor de Meruri e, muitas vezes, nos dias de festa, convidava Tiago a tomar café no refeitório.

Quando outro padre tomou posse da direção, o índio entrava também, sem ser convidado, no refeitório dos missionários, aparecia sempre mais freqüentemente lá e por fim até nos dias uteis. Isso não convinha ao novo diretor, que lhe fechou a porta, quando viu que Tiago se aproximava. Este deu então uma volta ao redor da casa e entrou pela segunda porta, do outro lado. Mas quando também a segunda porta passou a fechar-se diante dele, pouco antes que a tivesse alcançado, compreendeu que não o queriam mais no refeitório.

Até este momento, Tiago se havia comportado exatamente como um branco de cultura e boa educação, aderindo aos costumes dos Bororo só secretamente. Agora os mesmos conquistadores da sua patria que, desde a sua infancia, o tinham atraído para si, para apresental-o ao mundo como o modelo do seu modo de viver, repeliam-no sem qualquer explicação quando, cheio de confiança, se aproximava deles.

Naturalmente os padres supunham que Tiago queria visita-los só por causa do café, e não para poder estar em companhia de cristãos. Podiam também afirmar ter o direito de ficar, ás vezes, sózinhos.

Mas a isto deve-se objectar que eles despertavam no índio necessidades, não sómente a necessidade do café, mas também a de um ambiente civilizado. Tiago morava agora, outra vez, numa miseravel cabana de palha, que

não se distinguia em cousa alguma das habitações dos seus companheiros de tribo, e, provavelmente, sentia ás vezes saudades das comodidades de uma morada europea.

A reacção de Tiago Aipobureu era altiva e decidida. Seus antepassados não tinham sido suditos ou servos, como os antepassados dos brancos e pretos que se consideravam agora senhores da terra. Possuia muito mais da cultura europea do que este novo diretor de Meruri que, apesar do seu sacerdocio, não estava muito longe do analfabetismo. Mas renunciou á cultura importada, renunciou a ser "o professor Tiago" e tornou-se um inteiro Aipobureu. Ou, pelo menos, queria tornar-se, isto é, queria voltar a ser, inteiramente, o verdadeiro Bororo que fôra outróra.

Não olhou mais para padres nem para brancos. Deixou crescer o cabelo à moda dos avós. Entregou-se completamente à religião de sua tribo. E como sabia que na tribo havia a regra: ser homem quer dizer ser caçador e lutar com a onça, — tornou-se inteiramente caçador.

Ou, pelo menos, quiz tornar-se perfeito caçador. Quando os caçadores lutam com a onça, têm o arco em posição horizontal diante de si. O grande felino levanta-se nas pernas trazeiras quando o inimigo está de face, tratando de pespegar-lhe um golpe com a garra dianteira. Enquanto intenta isto, o Bororo sabe incitar o animal batendo com as unhas na vara do arco, de maneira que então a pata da fera fica entre as mãos do homem na madeira. Ambos, homem e animal, empurram-se então contra o arco, esforçando-se para arrojarem-se nas costas

um do outro. É uma luta de vida ou de morte, em que o mais fraco sucumbe. Se a onça cae, o homem crava-lhe a vara com a ponta no corpo. Se o homem cae, é despedaçado pela fera no mesmo instante. Os Bororo são os maiores e mais fortes índios do Brasil; só por isso podem ousar fazer essa dura prova de força. Contam que foi a onça que começou essa luta eterna, tendo sido ela a primeira a atacar os Bororo. Devorou muitos da tribo, mas depois ficou com medo e agora não o faz mais. Mas não são todos os homens da tribo que sabem lutar com ela; para isto, é preciso ser muito forte e habil. E uma mulher acrescentou a estas explicações com desprezo: "Tiago não teria capacidade para isto".

Não, Tiago não pôde mais tornar-se um inteiro Aipobureu. Tiago não tem o talhe atletico dos antigos Bororo; tornou-se um moço delgado, como a maior parte dos irmãos da tribo criados na missão. Quando hoje os velhos se sentem mal na missão e emagrecem, vão ao mato e voltam depois alegres e sãos. Com os jovens já se passa o contrario; não suportam mais a vida do mato.

Tiago não se tornou mais perfeito caçador e, muitas vezes, passa com a familia grande miseria. Não é de admirar que a mulher o abandonasse por outro. Todos dizem que é preguiçoso e incapaz. Não tem a energia necessaria para destacar-se e avultar entre os companheiros de tribo, sobre eles ou contra eles. Nada na mesma corrente coletivista na qual todos eles nadam. Mas entre a maioria deles, é malquisto ou desprezado; alguns dizem

que é orgulhoso, outros, provavelmente, detestam-lhe o saber adquirido nos meios civilizados.

Assim tornou-se solitario, solitario entre os seus e estranho aos estranhos. Hoje, de novo, aproxima-se do mundo dos brancos. Cada vez que eu trocava os filmes, ele mostrava serio interesse pelo mecanismo da maquina fotografica, enquanto outros indios raramente olham para as cousas que transcendem sua compreensão. Tambem, depois de ter recebido uma das minhas calças, me pediu ainda, como complemento, um lenço, o que é, seguramente, manifestação de necessidades refinadas. Por outro lado, porém, êle, que traduziu para o bororo a chamada "biblia pequena" e uma edição escolar da historia brasileira, e que tocava flauta à primeira vista, não ligava a minima importancia a todos êsses predicados que o fizeram "o professor Tiago". Esqueceu as linguas europeas, menos a portugueza. Tinha querido tornar-se outra vez um Aipobureu completo; mas é bastante inteligente para compreender que agora não pode mais alcançar esse ideal.

Quando, em 1934, estive com êle em Meruri, seu aspecto não lembrava mais os retratos do tempo de rapaz, reproduzidos no livro do padre Colbacchini. Tiago Aipobureu tinha atingido então a idade de 35 ou 36 anos e conhecia a vida. Vêmo-lo nas figuras 13 e 14. O nariz tornou-se fino e levemente adunco, o rosto magro e os olhos estreitos. É muito esbelto, e suas mãos não são nem largas nem carnudas. O cabelo cresce abundantemente como num Bororo perfeito. Faltam-lhe já muitos dentes.

Tiago Aipobureu mostra quasi sempre o mesmo sorriso cortezmente reservado e fala baixo, sem excitação, positivo e sempre lógico.

Talvez seja interessante ouvir o que diz um dos mais importantes grafólogos sobre a letra de Tiago, da qual dou uma prova em facsímile na figura 15: "O escrevente é homem bondoso e nobre e tem a maior capacidade para sacrificar-se. É verdade que não pode sacrificar-se por uma cousa, mas só por uma pessoa. É completamente sincero para com o amigo; tem, porém, pequenos traços que revelam desconfiança e astúcia inata. É muito senhor do seu nariz, vaidoso e propenso a sentir-se logo ofendido. Sua capacidade de entusiasmar-se é pequena, mas tem espirito empreendedor e está longe de ser preguiçoso. É muito inteligente, supera em força intelectual o termo médio dos homens letrados, sua lógica não se deixa confundir, e sua vontade criadora é muito pronunciada".

Esse homem vive alheio as pessoas e cousas que o cercam.

Perguntei a Tiago se queria tornar a ver a Europa, e êle disse: "Sim, mas não tenho dinheiro".

Perguntei-lhe se queria passar algumas semanas comigo na capital, Cuyabá, e êle disse: "Sim, mas não posso deixar minha familia".

Ha homens prudentes que em religião refogem ao raciocinio. O sentimento religioso resiste á lógica, como o amor dos sexos, da patria e da gleba propria. Aipobureu vive na religião da sua tribu, acredita que os *bope*, os

demonios, vivem no jatobá e em outras arvores grandes, em todas as pedras e sei eu onde mais, acredita em espiritos de mortos, é Bororo pio. Muito simplesmente declarame a respeito disto: “Dizem que é assim, e acredito tambem que assim é”.

Pergunto: “Mas o senhor acredita tambem no que ensinam os padres?”

“Um pouco”, respondeu amavelmente.

“E que lhe parece em geral a religião dos cristãos em comparação com a religião dos Bororo?”

“A cristã é melhor porque a nossa não tem raiz”.

Não poudes ou não quiz explicar-me a significação que deu aqui á palavra “raiz”, e não a comprehendí até hoje. Talvez seja um termo compreensível só para os que tenham base para compreendê-lo, no sentimento.

Tãopouco Tiago pôde esclarecer-me como êle e os Bororo baptizados imaginam o deus dos cristãos e a vida deles no céu.

Disse-me por outro lado que os Bororo consideram o sol e a lua, irmãos na mitologia, tambem como *bope*, temíveis “porque nos matañ”.

Segundo a crença de Tiago e de seus companheiros de tribu, na morte sae a “alma” do cadaver. Esta “alma” tem o mesmo aspecto que o morto em tempo da vida; faltam-lhe só os osses. Pode-se dizer, por consequente: na morte o vivente abandona o corpo. Este processo é visível só para o *bari*, o médico-feiticeiro. Depois de terem sido sepultados os ossos do morto na agua dum

pantano ou dum lago, o defunto torna-se arara, gavião ou dourado. O *bari* morto torna-se então onça, cascavel ou outra cobra venenosa.

Tambem no sonho o *bari* abandona o corpo, que fica, então, sem vida; e o *bari* que sae dele no sonho tem o mesmo aspecto que em outro tempo, faltando-lhe apenas os ossos.

Pedi a Tiago Aipobureu que me escrevesse algo da mitologia da sua tribu. O que, de noite, na sua cabana, à pressa registrou no papel, está reproduzido aqui, sem se alterar uma unica letra do seu português:

## A LEGENDA DO HOMEM COM VEADO

Aroe Gacoma-Pó

A Legenda do homem com Veado provém de uma grande tempestade que, inundou, cobriu toda a terra e assim pôz termo a todos os habitantes da terra.

Certo tempo depois que parou a inundaçãõ da terra só havia um homem que escapou; eis que andando em campos e florestas, encontrou-se com Veado matteiro (femea). Foram os unicos salvos pela agua.

O homem encontrando-se só com este animal, o homem teve a ideia de povoar outra vez a terra, por meio deste animal; e assim começou a dar criaçãõ. Porém, as primeiras crias, foram totalmente animaes e elle as matou todas. Continuando, eis que finalmente as crias foram perdendo o pello em todo o corpo e finalmente um homem perfeito e uma mulher perfeita. E assim começou outra vez a povoaçãõ da terra.

## A LEGENDA DO KÉ-MARUGODU

Uma outra. Dizem por lá. Havia um homem de nome Tadugo, que foi caçar pela floresta á fóra. E eis que foi atacado pela onça pintada (o jaguar). O homem vendo-se cansado pela lucta com a onça e prestes a lhe devorar, pediu-lhe um favor deste modo: Oh! onça, não me mate, porém entregar-te-hei a minha filha por tua esposa. Assim parou a lucta da onça com o homem e lhe entregou sua filha por sua esposa.

A mulher da onça (o Adugoedu), ficou grávida. E o Adugoedu indo sempre a caçar bichos, recomendava sempre sua mulher, de não rir para outros homens e brinquedos de quâesquer que seja, porque um tal Ké-Marugodu é um feiticeiro.

Havia lá um tal Ké-Marugodu ou Marugodu-Bacororo (Lagarto) que fazia sempre cousa a rir. A mulher do Adugoedu resistiu muito a desatar risadas, porém cahiu em risadas e no mesmo momento cahiu sem vida.

O Adugoedu não tardou muito a chegar. Chegando, encontrou-se com sua mulher morta, e a mulher que estava pesada, já por alguns dias que devia dar luz, viu alguns pulsos no ventre. Então o Adugoedu rasgou o ventre da mulher e tirou duas crianças que eram dois homens. O Adugoedu, os criou até o ponto de ser homens.

Havia lá uma velha que sempre chorava; era sua avó. Então o mais velho dos dois meninos que parecia, mandou seu irmão a perguntar sua avó, porque e que estava sempre chorando. O moço foi-se e perguntou assim: Oh! minha avó, meu irmão manda-me perguntar porque e que choras sempre. A avó, parando um pouco de chorar, disse lá: Si sereis fortes, robustos e valentes, será aqui, será cá, será lá, mostrando com o dedo em varios pontos e lados. Assim elle contou a seu irmão.

E então disse outra vez a seu irmão: vae ao nosso pae e diga assim: meu irmão manda-me dizer-te que façais todas as armas de vingança para elle; e assim elle foi. O irmão disse assim deste modo a seu pae: o meu irmão me manda dizer-te que

façais todas as armas de vingança para elle e para mim tambem. O pae fez tal e qual como requeriam seus filhos. Acabando armas por armas lhes entregava e elles logo iam matar tudo o que fazia de mal aos homens.

Finalmente chegou a vez do Ké-Marugodu e elles o mataram e jogaram no fogo. Enquanto que jogaram no fogo o pae lhes disse: esconda-se dentro da casa e elles foram logo esconder-se. Ouvia-se lá fóra grandes ruidos que sahiam do fogo batendo nas folhas e arvores.

Então o irmão mais velho disse: eu quero vêr o que é, papae, mas o pae não lhe deixou e por varias vezes então o pae não disse mais nada e o filho mais velho olhou por fóra e no mesmo instante que olhou fóra, eis que sahe um pedaço de osso ou que sei lá, do fogo e bateu bem no olho e elle chorou de largo. E então o pae lhe disse: corra n'agua e elle correu e deitou-se n'agua e ficou com olho preto bonito, que dantes era branco. O irmão mais moço, ambicioso, olhou tambem e ficou com olhos pretos, bonitos como os do seu irmão. E assim é que todos tem os olhos pretos. Assim dizem.

Para fins de comparação e como complemento acrescentemos aqui os correspondentes mitos na versão que achamos em Antonio Colbacchini (*A tribu dos Boróros*, pp. 43-45 e 114-121). (Colbacchini dá a tradução italiana em *I Bororos Orientali*, pp. 192-194 — [o texto original em boro-ro está na quarta parte do mesmo livro, pp. 65-69] — e pp. 179-188.)

#### LENDA DO DILUVIO

Um dia, ha muito tempo, haviam os homens armado as rêdes de pescaria feitas de taquara. Um d'elles foi ver si na sua havia peixe: fixando o olhar, viu dentro della os espiritos

*Jacomos* que eram tres: um amarello, outro vermelho e o terceiro preto. Alvejando o amarello, atirou a flecha e o feriu. Ao ser flechado o espirito, começaram a avolumar as aguas e a transbordar. Immediatamente procurou o homem salvar-se, mas parecia que ellas o perseguiam, porque, onde procurava refugio, mais se levantavam e o alcançavam.

Fugindo, encontrou-se com outros homens e aconselhou-os que fugissem tambem, pois que as aguas não cessavam de crescer. Chegou finalmente á aldeia e exhortou os habitantes a fugirem depressa porque as aguas já quasi não davam tempo. Tomando um tição acceso, poz-se a caminho em direcção á montanha.

Ao aviso do companheiro, alguns tentaram fugir promptamente, mas não foram tão ligeiros como era necessario para que as aguas os não alcançassem. Enquanto, seguindo o homem que os avisara, subiam a montanha, pereceram afogados e assim mesmo os que, não crendo nas palavras do avisador, tranquillamente se deixaram ficar na aldeia, pois, sendo ella tambem destruida, foram envolvidos pelas aguas e morreram todos.

Aquelle porém que havia ferido o espirito alcançou a montanha. Volveu de lá os olhos por toda a parte e viu que os campos, as selvas, os desfiladeiros, as colinas, tudo estava coberto de aguas. Não avistou animal algum, porque todos haviam perecido. E as aguas cresceram sempre até que alcançaram o homem, que, sentado no cume do monte, observava aquella estupenda inundação.

Sentia-se perdido. Que podia fazer? Subito obedeceu a uma inspiração. Com o fogo que trouxera, esquentou bem uma pedra, esmigalhou-a e atirou os fragmentos aos quatro lados, para que as aguas baixassem. Assim aconteceu.

Abaixadas que foram as aguas, o sobrevivente desceu da montanha e correu ao lugar onde era a aldeia. Nada mais descobriu. Assobiou, assobiou para chamar os companheiros. Não obtendo resposta, disse: Ai de mim! Esteu só; ninguem mais vive!

Volvendo o olhar em redor, percebeu um rasto: era de um veado. Assobiou então novamente e o veado respondeu ao assobio. O homem seguiu o rasto e ao chegar perto do veado, disse:

— Foste tu que me respondeste?

— Sim, fui eu mesmo que respondi.

Em lingua dos homens falou o animal. Observando bem o quadrupede, o sobrevivente reparou que era uma veada e logo lhe disse:

— Serás minha mulher.

D'aquelle momento em diante a veada esteve com elle, e nunca mais se separou. Com ella teve filhos. O primeiro era um perfeito veado; o segundo uma veada, mas não tão perfeita como a mãe; tinha no corpo pellos, mas poucos. O terceiro filho parecia estar entre o bruto e o homem, porque nasceu com cabeça, mãos e pés de homem e tinha só alguns pellos de veado, aqui e alli, pelo corpo; o quarto tinha a apparencia de uma menina, tendo apenas uma risca de pellos no peito e nas costas. Outros ainda nasceram, sempre humanando-se mais até virem a ter completa apparencia humana.

Juntando um dia toda a prole, dividiu-os, a par, em *Tugarege* e *Cerae* dando aos primeiros por mulheres as segundas e a estas os *Tugareges*.

## LENDA DO BACORORO E DO ITUBORI

Foi um tigre que gerou Bacororo e Itubori. O facto se deu assim:

Um homem foi a uma arvore denominada codu levando urucú para, com elle misturado, amollecere a resina della. Chegou nesse interim o canguçú (onça) e se arremessou ao homem: atracaram-se em lucta que durou desde manhan até ao meio dia. O homem, esgotado de forças, disse:

— Canguçú, deixa-me, não posso mais, deixa-me e eu te mandarei a minha filha para que seja tua esposa.

Ao ouvir estas palavras o canguçú o deixou; e o homem depois de certo repouso e de reiterar a promessa de lealdade, voltou para a casa.

— O Canguçú bateu-me, foram as suas primeiras palavras ao en'rar, e logo chamando a filha, disse-lhe:

— Minha filha, o canguçú venceu-me e só me deixou em liberdade quando eu lhe prometti dar-te a elle por esposa; vai portanto e sê sua mulher. Toma porém sentido que elle está no ultimo esconderijo; isto é, encontrarás primeiro a irara que é preta em todo o corpo, um pouco cinzenta na frente do focinho e no peito; depois acharás o aimeareu que tem o pello em listras negras transversaes; virá depois o cachorro do matto que tem a cauda pequena; depois o lobo com patas pretas. Encontrarás ainda o gato selvagem que conhecerás pelo branco pello manchado de negro. Andará ainda um pouco e verás a puma que tem pelle ruiva com manchas pretas. Vai com cuidado, e lembra-te do que te disse.

A filha encaminhou-se na direção indicada pelo pae. Depois de longo caminhar, já ao escurecer, eis que encontra um animal que se lhe postando na frente diz:

— Aonde vais?

— Á procura do canguçú — respondeu.

— Então vem; eu sou o Canguçú — Olha os meus pés e as minhas mãos, o meu dorso manchado de preto!

Dizendo isto, a conduziu á sua tóca onde ella passou a noite.

Pela madrugada, o irara disse a moça:

— Não te afastes, vou procurar caça e logo volto; — assim dizendo partiu.

A rapariga, observando bem, viu que não era o canguçú e disse de si para si:

— És o irara porque o teu corpo é negro e a frente branca; não fico contigo, vou-me embora já — e tomando as suas cousas fugiu para longe.

No caminho encontrou o aimeareu que dirigiu-se a ella nestes termos:

— Que queres?

— Vou á procura do Canguçú.

— Bem, bem, anda cá, eu sou o canguçú. Olha as minhas prezas, o meu rosto e a minha pelle como a d'elle. E conduziu-a á sua toca onde passaram juntos a noite. No dia seguinte o aimeareu disse-lhe, como fizera o irara:

— Espera-me aqui, vou á procura de caça e já volto.

— És o aimeareu, porque tens a pelle listrada — e tomando a trouxa foi á procura do canguçú.

Encontrou-se, successivamente, em varios dias, primeiro com o gato do mato, depois com o lobo, com o leão puma que a detiveram, cada um uma noite (5), mas ella, conhecendo-os pela manhã, examinando a pelle, disse ao primeiro: — És o cachorro do mato porque tens a cauda curta; — ao segundo — és o lobo porque tens as patas pretas; — ao terceiro — és o puma porque tens o pello ruivo. — E todos a deixaram seguir até que se encontrou com o canguçú que lhe perguntou:

— Onde vais?

— Vou á procura do canguçú.

— Sou eu — e conduziu-a á toca onde dormiram juntos. No dia seguinte, sahindo o canguçú para caçar, disse:

— Não vás longe, anda por perto, eu vou e volto cedo com algum alimento.

Olhando-o bem a rapariga disse:

— És em verdade o canguçú, porque meu pae me disse que tens o pello ruivo e manchas pretas, por isso estarei contigo.

E foram marido e mulher.

Um dia, indo o canguçú á caça, disse á mulher:

---

(5) V. a analogia na lenda «tupí» 'A moça que vai procurar marido' (Couto de Magalhães, *o. c.*, pp. 253-257). H. B.

- Vou caçar; ficarei tranquilla em casa com a minha avó Marugodu, mas tem cuidado em não rir porque estamos em logares perigosos (6).

Logo que o canguçú se foi, a velha começou a contar factos exquisitos e jocosos. A moça conteve o riso em quanto pde, mas por fim sorriu de leve. No mesmo instante foi tomada de atrocissimas dores e cahiu morta.

Ao voltar, o canguçú sabendo que a mulher estava a dar á luz, abriu-lhe o ventre, extrahiu dous gemeos aos quaes poz os nomes de Bacororo e Itubori, e os collocou em uma caverna denominada Marabarito que fechou bem. Em seguida sepultou a mulher e partiu. Passado muito tempo foi ver os dous filhos, viu que estavam crescendo bem: Bacororo tinha o pello alaranjaro e preto; Itubori, branco, negro e cor de laranja. Contento, os fechou de novo e partiu para a caça.

Decorrido o mesmo tempo, voltou a vel-os e, achando-os já sufficientemente grandes, fel-os sabir e offereceu-lhes alimentos. Comeram e em seguida perguntaram ao pae:

— Papae, papae, onde está nossa mãe?

O canguçú silenciou. Mas insistiram:

— Onde está nossa mãe?

— Vossa mãe morreu por ter se rido, quando, estando eu na caça, a vossa avó contava-lhe facécias.

Ouvindo isso, determinaram os meninos matar a avó: amontoaram e accenderam lenha, e atiraram a velha sobre a fogueira deixando-a a carbonisar-se (7). E fugiam com o pae no Mara-

---

(6) Na versão de Tiago Aipobureu, Marugodu é homem; e é, aparentemente, devido a ciúmes que o jaguar recomenda á mulher que não ria por causa deste. H. B.

(7) Tambem na mitologia dos Bakairí, a mãe dos dois herois e civilizadores da tribu, Keri e Kame, foi casada com o jaguar e, estando gravida, é morta pela sogra, quando o marido está na caça. De volta á casa, elle abre o ventre da morta, extrahindo os gemeos. Estes, mais tarde, matam a avó, amontoando e acendendo

barito quando de repente ouvi-se uma grande explosão. Bacororo olhou curiosamente e disse:

— Estou olhando, papae.

— Não olhes, meu filho.

Mas, era tal a curiosidade do moço, que se deixou vencer e, mirando para fóra, recebeu no rosto uma pancada que o cegou. Incontinentemente gritou o pae:

— *Pobo-to!* Atira-te n'agua!

O rapazito assim fez, e sahio com um bello rosto e os olhos azues.

Itubori, invejoso dos bellos olhos do irmão, disse:

— Meu pae, eu tambem vou olhar.

Nova explosão succedeu e Itubori espiou, e logo gritou desesperadamente; cegara, tambem elle. O pae tambem gritou:

— *Pobo-to!* E o filho atirou-se na agua sahindo ainda mais bello do que o irmão.

No queimarem-se, os ossos da velha haviam explodido, e foram os estilhaços que feriram os dous irmãos, mas o banho lhes restituira a vista e lhes dera maior belleza. Disse então o pae:

— Meus filhos, quem devorou a vossa mãe foi *Aroe ceba*. A elle deveis procurar; mas lembrae-vos que elle é devorador dos vivos e dos mortos; si o vencerdes, todas as cousas dependerão de vós, e tudo virá ter ás vossas mãos, sereis grandes e commadareis a muitos *tugaregedos* (servos).

Bacororo disse a Itubori:

lenha e queimando a assassina de sua mãe (Karl von den Steinen: *Unier den Naturvölkern Zentral-Brasilicns*, pp. 373 e 374). Na mitologia dos Kaduveo, tambem a mãe dos gemeos civilizadores que ambos têm o nome Nareatedi, foi mulher do jaguar (Chestmír Loukotka: «Nouvelle contribution a l'étude de la vie et du langage des Kaduveo», *Journal de la Société des Américanistes* XXV, Paris, 1933, p. 255). Os Bakairí, tribu karaib, são vizinhos do norte dos Bororo orientais, e os Kaduveo, tribu guaikurú, são vizinhos do sul. H. B.

— Vae, irmão, procurar nosso pae, o canguçú, e fala-lhe assim: — Meu irmão mandou-me dizer-te que faças dois *akigo-bo-a-re-u* (corda com a qual usam cingir a cabeça á guisa de turbante); uma para elle, outra para mim.

O pae fez-lhes a vontade. Pediram-lhe ainda que lhes fizesse um *arago* (bastão) e um *baragara* (instrumento para furar o labio). Tudo foi feito e entregue aos filhos.

Bacororo cingiu a cabeça do irmão com o *akigo-bo-a-re-u*, e procurava passar a ponta do *baragara* por aquelles circulos de corda a'é lhe penetrar na testa, e disse:

— Quando sentires dor, grita.

O irmão logo gritou. Pediram então ao pae lhes fizesse um *baragara* mais agudo e comprido.

O pae ainda desta vez lhes fez a vontade, e disse-lhes:

— Fil-o tão agudo que não sentireis a picada; agora vos farei um furo no labio, de modo a vos reconhecerdes como irmãos sempre. E furou-lhes os labios.

Os dous irmãos foram caçar durante muitos dias juntos com o pae. Andando pelo mato encontraram-se com o *Aroe ceba*.

— Meu pae — disse Bacororo — vou matar o *Aroe ceba*.

O canguçú respondeu:

— Não, não quero; elle vos matará e devorará; nem eu nem vós poderemos com elle, porque toma toda a gente pela cabeça, leva para cima das arvores onde devora a carne e deixa cahir os ossos.

Mas os filhos, não escutando o pae, foram matar o inimigo. Chegaram á grande arvore sobre cujos ramos estava a malvada ave. Bacororo dando a Itubori o *akigo-bo-a-re-u*, disse:

— Vae ao pé da arvore, eu me escondo aqui perto; não tenhas medo, bate na arvore e quando vires descer o *Aroe ceba*, abraça-te á arvore e sustenta-te bem. A monstruosa ave metterá em ti as garras para levar-te, segurar-te-ás porém com força, e, quando sentires os gadanhos della penetrarem na tua carne e magoarem-te, grita. O resto deixa por minha conta.

Itubori assim fez. Bateu com força na arvore e o *Aroe ceba* sahiu do ninho, relanceou o olhar para baixo e logo atirou-se sobre o rapaz. Agarrou-o pela cabeça tentando levar-o, mas inutilmente, porque elle estava fortemente enroscado no tronco da arvore. Não conseguindo o seu intento, o *Aroe ceba* cravou mais profundamente as unhas para levantar o moço. Sentindo este que entravam-lhe as garras na cabeça, gritou:

— Irmão, irmão, soccorre-me! *Aroe ceba* quer levar-me.

Bacororo saltou fora e a ave tentou fugir, mas não pôde destacar-se da cabeça de Itubori por ter encravado as garras no *akigo-bo-a-re-u*. Bacororo deu-lhe dextramente com o *arago*, e tal golpe lhe vibrou sobre a cabeça, que a matou.

Assim os dois heroes venceram o monstro que devorava vivos e mortos, cujos ossos branquejavam ao pé da sinistra arvore onde pousava o ninho.

Ao exhalar o *Aroe ceba* o ultimo alento, disse Bacororo:

— *Ocuage bo'ei, bo'aki carega, Aroe c'eba aki-re-u; ake juco, cudobo, akuve, apogo, pobogo, cuje, parigego, cuoji-re ac'oguage mode.* (Comes os homens e não és homem, mas sim *Aroe ceba*; de hora avante comerás o macaco, o coati, a capivara, o tamanduá, o veado, o mutum, a jacutinga, o jaó).

Desde então nunca mais comeu homens e devorou sómente os mencionados animaes.

Resolveram depois seguir os rastros do *Bacecoguiu* (*Tuiuiu Fenicottero*) e quando o encontraram puzeram-se a caçal-o. Elle, porém, sempre lhes escapava. Para conseguirem alcançal-o, prepararam fossas profundas que encheram com feixes de cipós de varias qualidades, mórmente dos espinhosos. Mas o passaro atravessava-as todas.

Fatigados de tão inutil caçada, resolveram apanhar quantos cipós pudessem, e sobretudo o denominado *podoja*. Sem se darem ao trabalho de fazer mais fossas, amontoaram os feixes na estrada em que devia passar o *Bacecoguiu*.

Chegado o passaro, tentou passar pelos cipós, como fizera nos outros obstaculos encontrados, mas ficou preso entre os espinhos. Os dous irmãos que estavam emboscados logo approximaram-se e arremessaram-lhe um golpe de *arago*. Prostaram no chão e, dirigindo-lhe as mesmas palavras que haviam dito ao *Aroe ceba*, impuzeram que desde aquelle momento só comeriam: *cado guru, oco, boto, icuredo, podoja* (bambú, batatas selvagens, tuberculos e cipós).

Com os *todobares* prostam os piriquitos e, dirigindo-lhes as mesmas palavras que tinham dito aos outros dois passaros, disseram-lhes que comessem o *codo-y-oco, tudu-re boe-ji, a-cu-re boe-ji* (figos selvagens, fructas, flores).

Voltaram-se depois a uma quantidade de peixes denominados *pawe*: envolvendo-se em esteiras lançaram-se á agua onde os peixes foram procural-os; ferram estes os dentes nas esteiras e ficaram presos. Quando estavam cheias as esteiras, sahiram os rapazes e mataram quantos peixes apanharam. E repetiram essa operação muitas vezes. Finalmente, dirigindo-se a elles, disseram:

— Seu alimento será: *Apenrege, cogejba, iubori c'eba apuie, rooco-re-u* (qualidades de peixes pequenos). E assim aconteceu.

Os dous irmãos, vencido e morto o *Aroe ceba* que era a encarnação do espirito máo que máta e devora os Boróros, deram leis a estes e aos animaes, tiveram poder sobre todas as cousas, foram os príncipes delles e dos seus descendentes, e o serão para sempre.

\* . \* . \*

Interroguei Tiago Aipobureu sobre a sua opinião a respeito do futuro dos Bororo, e êle calou-se refletindo com o seu sorriso doce. Depois de algum tempo, porém, disse: “Antigamente, o homem agarrava com as mãos a onça pela boca, separando-lhe as queixadas. Hoje não

é mais capaz. Antigamente, homem e mulher jejuavam muito. Depois do nascimento de um filho jejuavam durante uma semana, trabalhando, apesar disto. Também em outro tempo jejuavam. Isto aguça os sentidos: a vista e o ouvido. Naquele tempo, o homem, apesar da caça e do trabalho, nunca ficava cansado. Às vezes, a gente comia e bebia durante o tempo do jejum, indo, porém, depois ao mato para vomitar o consumido. Também naquela época, o homem, só raramente, deitava-se junto da mulher porque tal união ataca muito o sangue. E para não estragar os dentes, a gente tomava só agua morna e nunca fria e comia quando a comida não estava mais quente”.

Perguntei-lhe se não queria viver com os Bororo que moravam longe das missões, em aldeias ainda independentes, tendo conservado, seguramente, mais dos antigos costumes do que a gente de Meruri e Sangradouro. — “Não”, disse êle, “lá eles tratam uns aos outros como os brancos se tratam entre si, matando-se reciprocamente. Em geral matam o outro com veneno. Tais cousas, antigamente, eram raras”.

Perguntei: “Não seria então melhor reconduzir os Bororo a seu estado antigo?”

Para isto Tiago Aipobureu tinha apenas esta resposta: “Hoje a gente não pode mais andar como dantes, enfeitada de penas”.

## MITOLOGIA KARAJÁ E TERENO

### KARAJA'

Já Paul Ehrenreich (*Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens*, Berlin, 1891), Fritz Krause (*In den Wildnissen Brasiliens*, Leipzig, 1911) e o missionario dominicano Frei Luiz Palha ("Au Brésil: en pays caraja"; *Les Missions dominicaines*, IX, Paris, 1930. — "Um Caraja m'a dit"; *ibidem*, XI, Paris, 1932) relataram alguma coisa da mitologia dos Karajá. O que quero aqui reproduzir, ouvi de dois homens do grupo do norte, quando, em maio e junho de 1935, me demorei na Ilha do Bananal. Ambos eram da aldeia Beroromandú, situada perto de Santa Theresinha, na margem esquerda do Araguaya, sendo chamados de Lorianô novo e Antonio pelos brasileiros e de Dyuasá (*s = th* ingles em *thousand*) e Nuerehí pelos seus.

Dyuasá era homem bem apessoado, de 25 a 30 anos. Seu cabelo abundante e levemente ondulado descia solto sobre a nuca e os ombros. A pele lisa brilhava, pardo-escuro, ao sol ardente, quando Dyuasá, remando e zingando, impelia a canoa. Sempre serviçal, parecia procurar o ambiente dos brancos. Gozava das comodidades que a boa relação com estes forasteiros abastados trazia consigo. Era ótimo comerciante. Sempre seus preços eram os

mais altos e os ultimos; mas não importunava; ficava esperando, decidido, atrás dos companheiros. Apesar de certa brandura no seu rosto bonito, Dyuasá sabia exatamente o que queria. Na conversa comigo, nos seus olhos sempre havia um sorriso amavel, que não desaparecia mesmo quando, excepcionalmente, o resto de sua pessoa se mostrava menos amavel. Era conservador em materia de alimentação, detestando a carne dos animais domesticos importados. Subiu comigo o Rio Tapirapé; e, certamente, eu não poderia ter encontrado melhor companheiro.

Nuerehí já era homem velho, com cerca de cinquenta anos e, além disso, bastante estrambótico. Talvez por ser viuvo, quer dizer, por não ter mulher que o arranjasse e o fizesse homem. Trazia sempre na cabeça os pobres restos de um chapéo de palha; e nessa cabeça havia mil caprichos. Sua necessidade de asseio parecia ter alcançado definitivamente o ponto zero. Cantava quando um presente o fazia estar de bom humor; e se não havia presente, cantava imovel, cantava então provavelmente por despeito. Gostava de fazer chistes de toda sorte. Contava com mimica eloquente. Mas quando eu queria ouvir dele uma historia pela segunda vez, não se movia mais e dizia sim a todas as perguntas. Se, desta maneira, eu não podia receber dele explicações suficientes e, por isso, as pedia de um outro, Nuerehí tornava-se visivelmente indignado, compondo sombrio semblante. Porque êle era conciente de seu valor. Dyuasá declarava, quando eu estava sózinho com êle e lhe dizia que Nuerehí contava um mito de modo diferente do dêle: O velho é mentiroso e não sabe contar,

nem em portuguez nem em karajá, e é besta. Mas nestas palavras de Dyuasá manifestava-se seguramente sua vaidade ofendida; e quanto á “besteira” de Nuerehí, esta me oferecia, no sentido entendido por Dyuasá, certa garantia da sinceridade do velho. Apesar de ser, ás vezes, resmungão, Nuerehí andava, em geral, bastante alegre. Pedia-me que lhe trouxesse muita cousa de São Paulo, e a circunstanciada enumeração dos seus desejos começava cada vez com dois cobertores de lã e chegava ás mais miudas miudezas do tesouro da nossa civilização. Pedia-me tambem que lhe levasse dos Tapirapé certas cousas, a saber, um arco e um punhado de flechas, porque no dizer dele, estes objectos são lá melhores do que os dos Karajá, e, além disso, menores porque os Tapirapé vivem no mato. Porque Nuerehí preferia os arcos menores aos maiores, nem êle mesmo podia explicar. Embora estivesse continuamente a pedir, na ocasião do pagamento de um serviço, ficava sempre contente com menos do que o pretensioso Dyuasá.

Dyuasá e Nuerehí contaram-me os seguintes textos de mitos no portuguez usado nos sertões do Araguaya, colorindo a dicção com as tintas de sua mentalidade india. Recebi de Dyuasá, além disso, textos originaes em karajá. Eles têm forma fixa. Quando pedi a Dyuasá que os repetisse, êle falou sempre em ordem; e, ainda que não soubesse ler, conhecia o significado de uma palavra no meio do texto escrito por mim, quando contava as palavras desde o começo. Os textos representam um es-

queleto do mito em poucas palavras, e talvez sirvam de apoio ao narrador passando, desta forma, de geração a geração. Já tratei da mesma cousa acerca de outros índios (v. Baldus: "Beiträge zur Sprachenkunde der Samuko-Gruppe", *Anthropos*, 27, Mödling-Wien, 1932).

### RĀRĀRESĀ

Dyuasá relatava assim: Karajá saíu da terra. Embaixo da terra só ha Karajá. Embaixo da terra não ha Tapirapé, não ha Chavante, não ha *torí* (brancos). Quando Karajá morre, vai para baixo da terra. Quando *torí* morre, vai para o céu. Todos os Karajá saíram da terra na margem, um pouco acima de Macauba (na Ilha do Bananal). Quando Karajá saíu, havia nem sol nem lua. Só havia estrelas. Era noite. Havia o rio. Não havia animais. Karajá estava com fome. Karajá repartiu-se em algumas aldeias, também nas aldeias dos Javahé, porque Javahé e Karajá é a mesma cousa. A tatuagem da tribu, os dois pequenos circulos, já estava nas bochechas do homem e da mulher, quando saíram da terra. Hoje, ela é feita por um velho, quando os meninos ficam homens e quando as meninas têm o sangue pela primeira vez. Karajá chamou o Rārāresá — (*s = th* ingles em *thousand*). Rārāresá é urubú-rei. Quando Rārāresá veio, Karajá o apanhou abraçando e perguntou-lhe onde havia o sol. Porque o sol é o enfeite da cabeça do Rārāresá. Rārāresá é para Karajá o que Deus é para *torí*. Karajá não mata urubú-

rei. Mas mata o *rããrá*, o urubú comum, porque este é manso. O urubú-rei é bravo. Quando Karajá mata o Rããresá, fica muito doente, se bem que não morreu. — Primeiramente, Rããresá trouxe a lua que também é enfeite da cabeça dele. Karajá disse: Isto não quero. Rããresá disse: Tenho o sol. Rããresá trouxe ao Karajá o sol. Por isso ha sol. Então Karajá pôde fazer as pulseiras e as ligas de joelho, apanhar tartaruga, fabricar a corda do arco, pescar, caçar, fazer roça e construir canôa. Rããresá ficou um dia com Karajá ensinando-lhe fazer as pulseiras e as ligas de joelho, apanhar tartaruga, fabricar a corda do arco, pescar, caçar, fazer roça e construir canôa.

Nuerehí relatava desta maneira o mesmo mito: Karajá velho saiu da terra. Havia um só. Saiu lá onde hoje está Javalé. Quando saiu, tudo estava escuro. Deitou-se de costas, com braços estendidos e olhos fechados. Então o Caracará veio e comeu-lhe as sombrancelhas, as pestanas e os olhos. Então o velho morreu. Ficou morto "dormir dois" — (quer dizer, durante dois dias e duas noites). Rããresá veio e comeu carne do braço e da perna. O velho continuou deitado "dormir dois". Então veio Rããresá. Sentou-se na barriga do velho. Então o velho levantou-se abraçando-o. O cabelo na cabeça do Rããresá era comprido. O velho arrancou-o. Então Rããresá deu o sol.

Fritz Krause (*o. c.*, pp. 345 e 346) dá a seguinte versão deste mito que lhe contou o Karajá Kurixí: Um rapaz viu u'a moça e casou-se com ela. A prima dela

veio. Uma mandou a outra para o mato, sem capa, sem tudo. O rapaz viu a moça por detras, gostou dela; por diante, gostou dela. Casou-se com ela. A mãe dela veio. Ainda tudo estava escuro. Viviam de raízes e frutas do mato. Havia tantas raízes e frutas como numa roça. Mas só quando ás vezes brilhava um raio de luz, podiam arranca-las. A mãe machucou as mãos neste trabalho. Então a mulher ficou brava: disse que o rapaz devia procurar outra cousa. O rapaz comeu "codo" depois de te-lo raspado. Ficou muito inchado disso e deitou-se; os olhos apodreceram. Pelo fedor da sua barriga chegaram muitos urubús que lhe pousaram na barriga. Ele tremeu. Eles disseram: Vive ainda. Muitos urubús chegaram-se ao redor e experimentaram de novo, mas êle mexeu-se ainda e pestanejou. O caracará veio girando no ar. O homem pestanejou e viu a ave voar por cima. A ave desceu em circulos, o homem continuou a pestanejar. O caracará viu isto, desceu, pousou num ramo ao lado e gritou: vive. Os urubús disseram: morreu. A ave voou e voltou com o urubú-rei. A briga continuou: morreu — vive. Então veio um tio do urubú-rei, um urubú muito velho; disse: morreu. Então o urubú-rei sentou-se na barriga; deu um estalo. O homem apanhou-o agarrando-o com as mãos. Disse ao urubú-rei: quero enfeite. Aquele disse que o possuía, mas espalhado por toda a parte. Trouxe uma estrela. O outro não ficou contente. Trouxe a lua. O outro ainda não ficou contente. Então trouxe o sol. A mãe veio e perguntou, como deviam viver. O urubú-rei mostrou as plantas das quais podiam

fiar, e ensinou como fazer as suas capas em forma de rêde. A mãe quiz saber como pescar. O urubú-rei mostrou uma cana, ensinou como atar penas, como fazer o arco, como armá-lo, como flechar peixes. Então o homem soltou o urubú-rei. A mãe disse que devia perguntar ainda como gente velha rejuvenesce. Então o urubú-rei gritou de cima uma resposta. Todos a ouviram, as arvores, os animais e os peixes; mas os homens não a ouviram.

Segundo Paul Ehrenreich (*o. c.*, p. 39), Kaboi, o avô dos Karajá, viveu com seu povo no mundo subterrâneo. Lá fez sol quando havia noite na terra, e quando havia noite, fez sol na terra. Um dia ouviu-se em baixo o grito da seriema e Kaboi resolveu, acompanhado por alguns homens, seguir o som. Assim chegou a um buraco que conduzia à superfície da terra. Mas só a sua gente pôde passar, enquanto êle mesmo, por ser seu corpo grande demais, ficou parado no buraco e só com a cabeça de fóra.

Segundo Krause (*o. c.*, p. 345), os antigos Karajá viveram em baixo da água, considerando a tribo pelo lugar da sua origem o Furo das Pedras, por conseguinte um lugar que não está acima de Macaúba, como Dyuasá indicou, mas um pouco rio abaixo.

Na maior parte das tribus que visitei, existe a tradição, segundo a qual os antepassados saíram da terra, assim, por exemplo, entre os Kaingang de Palmas, os Tumerehá e os Kaskihá no Chaco, os Tereno e os Tapirapé.

Os Kaingang dizem que tudo além dos homens já tinha estado na superfície da terra quando seus avós saíram. Estes foram os primeiros homens.

Os Tumerehá (Baldus, *Indianerstudien*, pag. 87, e "Notas complementares sobre os índios Chamacocos", Revista do Museu Paulista, XVII, parte I, São Paulo 1931, pag. 546) contam sobre a sua origem: Os Chamacoco e também os brancos e os outros homens viviam em baixo da terra. Os Chamacoco subiram por um fio de caraguatá até a superfície da terra: primeiro apareceu um Chamacoco muito pequeno, depois chegaram muitos outros. Um cão cortou o fio. Só poucos subiram, porque havia poucos animais para comer. Por isso mais tarde os Chamacoco e, com eles, os brancos e os outros homens subiram por meio de um páu ao céu, onde ha mais caça. Então veio o *Daola*, um passaro que o velho chefe Orpa afirma ser muito pequeno, cortou o pau, e todos os Chamacoco, como também os brancos e outros homens, cairam na terra. Por isso agora ha tão poucos Chamacoco.

Tambem os Kaskihá (Baldus, *Indianerstudien*, p. 87) dizem que seus antepassados subiram por um fio até a superfície da terra, e enquanto saíram, o papagaio cortou o fio, de maneira que mais não podiam vir. Por isso não são numerosos.

Os Tereno a si mesmos se chamam *poké*, o que significa: "terra". A respeito deste nome foi me explicado: Chamamos-nos *poké*, porque os nossos antepassados saíram de *poké*, da terra, e porque nós vivemos em *poké*, na terra. O texto que conta como os Tereno vieram á luz, é o se-

guinte: Eu índio saí da terra. Vanone teve dó de mim. Quando nasci, não achei nada. Saí da terra e arrumei depois aqui a minha casa. Então chegaram os vizinhos. Eu sou daqui. Nesta terra está a minha casa.

Kamairahó, o chefe dos Tapirapé, contou-me que os primeiros homens da sua tribo saíram da terra esgaravando-se com as mãos. Foram dois homens de nome Imáãuvui' e Iãnkimötivuina e duas mulheres de nome Ævãtiráua e Tampái.

O mito dos dois heróis da tribo, que Karl von den Steinen (*o. c.*, pp. 375 e 376) relata dos Bakairí, contém o seguinte trecho, cujo parentesco com o mito do Rãrãresá dos Karajá é evidente: Então Keri e Kame foram encarregados pela sua tia Ewaki, de buscar o sol, que era propriedade do urubú vermelho ou urubú-rei (8). Tudo o que foi contado até agora, deu-se durante a noite, com excepção das vezes, nas quaes o urubú-rei apareceu com o sol. No zenite ha um buraco negro que pertence aos urubús. Nesse buraco caiu a anta que se vê na via látea. A anta caiu porque era noite escura. Keri viu a anta e entrou na sua pata dianteira... (Nota: O velho Caetano contou que Keri fez a anta de

---

(8) No Brasil são quatro as espécies da familia *Cathartidae*: o «urubú comum» (*Coragyps atratus*), o «urubú de cabeça vermelha» (*Cathartes aura*), o «urubú de cabeça amarela» (*Cathartes urubutinga*) e o «urubú-rei» (*Sarcorhamphus papa*). Evidentemente, Karl von den Steinen confunde o «urubú-rei» que, por causa de ser em parte branco, é chamado pelo povo também de «corvo branco», com o «urubú de cabeça vermelha». (Nota de H. B.).

*áka*, madeira tão mole como a mandioca, criando depois pequenas moscas que deviam dar á anta um máo cheiro e atrair o urubú) . . . Kame entrou num pequeno passarinho cantador de côr amarela, semelhante ao benteví, e sentou-se num ramo; de tudo que acontecia êle devia informar Keri, o qual não pôde ver nada. O urubú vermelho abriu o sol, fêz-se a luz, e deste modo os urubús viram a anta. Todos os urubús, pretos e brancos, lançaram-se sobre a anta; só o vermelho ficou ainda a distancia. Os urubús trouxeram cordas de cipó, tiraram com muito trabalho a anta do buraco e quiseram reparti-la. Então Kame no seu ramo fez “neng, neng, neng”, Keri soprou e os urubús não puderam com seus bicos abrir a anta. Pediram a ajuda do urubú-rei. Êle veio, e Kame cessou de fazer “neng, neng, neng”. O urubú vermelho abriu com seu bico a anta e, no mesmo momento, Keri agarrou-o, segurando-o tão firme, que o urubú quasi morreu. Disse-lhe que só ficaria com vida, se entregasse o sol. Então o urubú-rei mandou o seu irmão, o urubú branco, buscar o sol. O urubú branco trouxe a aurora. “Está bem?” perguntou Kame Keri. Keri teve de segurar o urubú-rei. “Não, a aurora não”, disse Keri. Então o urubú branco trouxe a lua. “Está bem?” perguntou Kame. “Que nada!” respondeu Keri. Então o urubú branco trouxe o sol, e quando Kame perguntou: “Está bem?”, Keri respondeu: “Agora, sim”. Então soltou o urubú vermelho que ficou com muita raiva. A lua, naquele tempo, consistia em penas de japú, o sol em penas de tucano e de arara vermelha, a aurora, em penas de tucano.

Quando perguntei a Dyuasá, o que são hoje e que sexo têm o sol e a lua (os quais, antigamente, eram enfeites da cabeça do urubú-rei), êle me respondeu: Karajá não pode saber isto, porque é longe até o céu. Provavelmente, o sol é homem e a lua mulher, porque o sol é maior do que a lua e a lua é menor do que o sol. Sol e lua é a mesma cousa.

Achei também entre os Kaingang de Palmas este notavel conceito da identidade de sol e lua (v. p. 61 deste livro). Dyuasá afirmou nunca ter visto a lua durante o dia.

Entre os Chané do Chaco, tribu aruak guaranizada, Erland Nordenskiöld (*Indianerleben*, Leipzig, 1912, p. 263) encontrou um mito, no qual Aguaratunpa transforma-se em cadaver, agarra o urubú branco e obriga-o a entregar o sol.

Segundo a tradição dos Kaxinauá, tribu pano do Alto Juruá (J. Capistrano de Abreu: *rã-txa hu-ni-ku-ĩ*, Rio de Janeiro, 1914, pp. 447-454), o urubú rouba o sol do demonio Ika. Em outro lugar (*ibidem*, pp. 263-274) contam que um Kaxinauá coberto de chagas, abandonado pelos seus, estava estendido no solo, exhalando mau cheiro. Primeiro, desceram os urubús e "comeram as chagas". Depois se aproximou o urubú-rei, e desatando os enfeites que trazia, quis arrancar o olho do homem. Mas este o espancou com um pedaço de pau, apoderando-se dos enfeites.

O motivo da apreensão do urubú-rei por embuste anterior e depois violentamente, encontrâmo-lo também na

mitologia de uma outra tribo karaib, os Taulipang, moradores da região do Roroíma. Theodor Koch-Grünberg (*Vom Roroíma zum Orinoco*, II, *Mythen und Legenden der Taulipang und Arekuna-Indianer*, Berlin, 1916, pp. 81 e 82) relata sobre isto o seguinte: Nos tempos antigos havia uma guerra entre duas tribus. Uma tribo chamava-se Kuyálakog, a outra Palawiyáng. A guerra se deu na região da montanha de Uraukaíma. Os Palawiyáng atacaram os Kuyálakog. Mataram alguns quando estes tinham ido á roça. Então os Kuyálakog reuniram-se para aniquilar os Palawiyáng. Chegaram e os atacaram. Chegaram à aldeia que possuía cinco casas, e deitaram-lhe fogo em dois lugares, de noite, para que houvesse luz e os inimigos não pudessem fugir na escuridão. Mataram com cacete muitos que queriam escapar das casas. Um homem de nome Maitxaúle (cupim branco) deitou-se são e salvo no meio de um montão de mortos, ungiendo com sangue o rosto e o corpo para enganar os inimigos. Os Kuyálakog foram-se. Pensaram que todos estivessem mortos. O homem ficou sozinho. Tomou banho e entrou numa outra casa não muito distante. Pensou que houvesse gente lá, mas não achou ninguém. Todos tinham fugido. Achou só beijú e moquem e comeu. Depois pensou. Saiu da casa e foi longe. Depois sentou-se e pensou. Pensou no seu pai e na sua mãe, ambos mortos pelos Kuyálakog, e pensou que agora não tinha mais ninguém. Então disse: "Quero deitar-me junto aos meus companheiros que estão mortos". Cheio de medo voltou á aldeia queimada. Lá estavam muitos urubús. Maitxaúle era médico-feiticeiro

e tinha sonhado com uma moça lindíssima. Afugentou os urubús e deitou-se ao lado dos companheiros mortos. Tinha-se unguido, de novo, com sangue. Estava com as mãos na cabeça, para poder agarrar imediatamente. Então os urubús voltaram e disputaram os cadáveres. Depois veio a filha do urubú-rei. O que fez agora a filha do urubú-rei? Sentou-se no peito de Maitxaúle. Quando lhe quis picar no ventre, êle a agarrôu. Os urubús fugiram voando. O homem disse á filha do urubú-rei: "Transforma-te numa mulher! Estou aqui tão sozinho e não tenho ninguém que me ajude" Levou-a para a casa abandonada. Lá a tratou como um passaro manso. Disse: "Agora vou pescar. Quando voltar, quero encontrar-te transformada em mulher!" Foi pescar, fechando a casa e deixando lá a filha do urubú-rei. Então a filha do urubú-rei transformou-se em mulher. Havia muito milho em casa. Ela tirou os grãos das espigas, pisou-os no pilão, colocou um pote no fogo e fez todo o trabalho de uma mulher...

Segundo um mito dos Arowak na Guayana Ingleza apontado por Walter E. Roth ("An inquiry into the animism and folklore of the Guiana Indians", Thirtieth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington, 1915, p. 343), Makanauro uma vez observou um urubú-rei á roubar-lhe a caça da armadilha. Então disfarçou-se com algodão, deitou-se ao lado da armadilha e apanhou por meio dessa astucia o urubú-rei, que se transformou numa bela moça. Makanauro casou-se com ela, e os dois viveram juntos muitos e ditosos anos.

Num mito indio do baixo Fraser River (Franz Boas: *Indianische Sagen von der nord-pacifischen Küste Amerikas*, Berlin, 1895, pp. 38-39), na região da costa ocidental da América do Norte, um moço cortou o peito do primo por meio de pontas de flechas, mandando-o deitar-se e permanecer imóvel. Depois cobriu-o com areia até o peito e escondeu-se na proximidade. Quando uma aguia se lançou sobre o primo agarrando-o no peito, o moço apanhou a ave, vestiu-se com a pelle dela e vou para o céu onde se casou com a filha do sol.

Além do Rārāresá ha na mitologia dos Karajá ainda outro ente, do qual estes indios tambem dizem que é, para eles, o que Deus é para os brancos. Chamam-no

#### NĀXIVÉ.

Dyusá contou: Quando Karajá nasceu, não havia fogo. Havia Nāxivé. Nāxivé era rapaz tão pequeno — (Dyusá mostrou a altura de um metro). Era tão branco como Karajá — (os Karajá, seguramente por estarem mais expostos aos raios do sol na sua vida no meio do grande rio, têm pele parda mais escura do que a maior parte dos outros indios que conheço; mas a pele branca corresponde ao seu ideal de beleza). Nāxivé é como Deus dos cristãos. Karajá chamou Nāxivé pedindo-lhe fogo. Nāxivé possuía o fogo, mas disse que o não queria dar. Então Karajá mandou o sapo buscar o fogo. O sapo foi buscar fogo. Nāxivé apagou o fogo e mijou na

boca do sapo. O sapo voltou para buscar outra vez o fogo do Nãxivé. Nãxivé perguntou-lhe: Que queres? O sapo disse: Tenho frio; quero aquecer o corpo. O sapo enganou-o, cagou-lhe na cara, roubou o fogo e deu-o ao Karajá. Então Nãxivé viajou de canôa rio abaixo, viajou para muito longe, talvez até Belém. Nãxivé é rapaz karajá com tembetá pequeno. Nunca voltou.

Nuerehí contou: Kãñxivué é homem pequeno. Não parece Karajá, parece *torí*. O velho Karajá (o avô dos Karajá) foi pescar. Então veio Kãñxivué. Havia raia, mas sem espinho. Kãñxivué fez paozinhos da madeira de coqueiro, dando-os à raia como espinhos. Então a raia picou o Karajá. O Karajá chorou muito e foi embora. Quando o Karajá foi pescar, o sol estava pequeno — (dizendo isto, Nuerehí mostrou na direcção do oriente). Quando a raia picou, o sol estava lá — (Nuerehí mostrou o lugar onde o sol está ás tres horas). No dia seguinte, quando o sol ainda estava pequeno, Kãñxivué disse que devia chover. Veio grande chuva. Choveu desde o sol pequeno da manhã até o sol pequeno da noite. Então Karajá atou o Kãñxivué nos braços e nas pernas. Foi um corredor karajá que apanhou o Kãñxivué. No dia seguinte, Kãñxivué livrou-se e foi embora correndo. Correu para longe, correu até a agua grande — (boca do Amazonas). Kãñxivué fez os morros, as pedras, a agua e o mato, êle fez tudo. Fez os morros, tomando a terra entre ambas as mãos e amontoando-a. Fez assim: — (Nuerehí colocou as mãos no chão de tal maneira que as palmas da mão estavam opostas uma á outra a certa dis-

tancia, empurrou-as na areia e então, raspando aconchegou-as de tal modo que um montãozinho se formou entre elas). Kānāxivué disse que os Karajá deviam ser animais e eles tornaram-se em todos os animais, eles foram onça, veado, urubú, avestruz, seriema e peixe. Hoje ainda é Kānāxivué que faz chover. Êle não tem mais o fogo. Karajá tem o fogo. Hoje, Karajá não é mais animal. Kānāxivué é mau. Karajá não tem deus bom como o dos cristãos. Rārāresá não faz mais nada.

Dyuasá explicou que a palavra Kānāxivué, usada por Nuerehí, é da lingua das mulheres, e que os homens dizem: Nāxivé.

Sob o titulo "O diluvio", Ehrenreich (*o. c.*, pags. 40 e 41) relata o seguinte mito de Nāxivé, a quem chama de Anatiué (na sua fonografia alemã: Anatiuä): Os Karajá estavam caçando porcos e faziam correr os animais até um buraco. Começavam a excavá-lo, tiravam porco por porco e matavam. Então, de repente, encontraram um veado, depois uma anta e, finalmente, um veado branco. Continuando a cavar, apareceram os pés de um homem. Os Karajá assustaram-se e chamaram um poderoso feiticeiro que conhecia todos os animais do mato. Este conseguiu tirar da terra o homem. O homem chamava-se Anatiué e tinha um corpo delgado, mas uma barriga grande. Começou a cantar na sua lingua: Sou Anatiué, trouxe-me fumo para fumar! Os Karajá não o entenderam. Correram pelo mato de lá pra cá, trazendo diferentes flores e frutas. Anatiué recusou tudo e mostrou um que estava fumando. Então trouxeram-lhe

fumo. Fumou até perder os sentidos. Foi carregado numa canôa e levado para a aldeia. Lá despertou e começou a dansar e cantar. Seu comportamento e sua lingua incompreensivel assustaram os Karajá, e eles com mulher e filhos foram embora. Então Anatiué ficou com raiva. Transformou-se numa piranha grande, perseguindo-os. Levou consigo muitas cabaças cheias de agua. Gritou aos Karajá que parassem. Como eles não quizessem parar, rompeu uma das cabaças, e a agua começou a subir. Como isso não deu resultado, rompeu a segunda cabaça, e a agua subiu ainda mais. Assim continuou até que toda a terra foi inundada, sobresaindo só os morros do Tapirapé. Os Karajá se tinham refugiado nesses dois picos. Anatiué convocou todos os peixes para tirar a gente debaixo da agua. O jaú, o pintado e o pacú emprenderam essa tarefa, mas em vão. Finalmente o bocado conseguiu subir o morro por detrás e derribar os Karajá. Hoje ainda ha lá uma lagôa grande que indica o lugar onde caíram. Só pouca gente restou e desceu quando a agua tinha desaparecido.

Segundo Fritz Krause (*o. c.*, pag. 346), Năxivé chama-se Kinöxîwě ou Kěnăxîwě' (*o. c.*, pags. 473, 477), ou Kěňăñxîwě' (*o. c.*, pag. 481). Krause recebeu essas duas ultimas palavras do Karajá Kurixí, e refere (*o. c.*, pag. 344) que este lhe contou os mitos da forma por que lhos havia contado sua mãe. Isso explica o uso dessas palavras tomadas à lingua das mulheres. Kurixí as traduziu por "Deus" e "eco". Contava o seguinte mito (*o. c.*, pag. 481): O rapaz Kěňăñxîwě' morava

em casa de sua avó. Caiu uma grande chuva. O mutum entrou na casa, completamente molhado. O rapaz agarrou o mutum, expulsou-o da casa dizendo: aqui tu não tens nada a fazer. No dia seguinte, a avó foi ao mato buscar lenha. O rapaz enegreceu o rosto e o corpo com carvão, seguiu-a às escondidas, violentou-a, tirou-lhe a tanga de entrecasca e correu rapidamente para casa. A avó chegou em casa contando o que lhe tinha sucedido. O rapaz disse que queria castigar o malfeitor. Foi ao mato, feriu-se com a flecha em todos os dedos do pé e voltou mostrando suas feridas á avó. Esta sentou-se lamentando-se em alta voz. O mutum veio; tinha visto tudo o que acontecera no mato, fez *mm, mm*, contando tudo á avó. O rapaz tomou a trombeta e tocou, para que a avó não pudesse ouvir o mutum. A rapaziada da aldeia, atraída pelo som da trombeta, veio, tirou-lhe a trombeta e espancou-o por causa do delicto que o mutum contara.

Além disso, Krause (*o. c.*, pag. 346) relata o seguinte mito contado pelo Karajá Cadete Chico: O pai dos Karajá é Deus (kĩnõxĩwě'). O mundo estava nas trevas. Deus enguliu ar, então ficou com barriga grossa; estava deitado no chão. Veio o jaburú. Depois veio a ave pequena caracará e sentou-se ao lado. Disse: Vamos comer. O outro disse: Espere até mais tarde. O jaburú fez voltas por cima. A pequena ave disse: Êle está morto. O jaburú disse: Não, êle está vivo. O jaburú voou ainda ao redor. Depois sentou-se na barriga de deus. O deus agarrou-o e ficou vivo. Obrigou

o jaburú a trazer luz; porque ainda não havia luz. O jaburú trouxe uma luz pequena. Deus disse: Não, quero outra. O jaburú trouxe uma luz maior, a lua, e perguntou: E' esta? Deus disse: Não, quero outra. Então o jaburú trouxe o próprio sol e tudo ficou na claridade do dia. O jaburú perguntou: E' esta? Deus disse: E' esta que quero. Então o jaburú foi embora. Também a pequena ave foi embora. Os Karajá ficaram. Era dia. Naquele tempo, os Karajá moravam debaixo da agua. Sua patria é no Furo das Pedras.

Este mito contem como componentes dos mitos do Nāxivé acima citados, sómente a designação de Nāxivé como "deus" e a "barriga grossa" da versão de Ehrenreich. No restante, representa uma versão do mito de Rārāresá. A particularidade de atribuir ao Nāxivé o papel do homem que adquiriu para os Karajá o sol, indica a importancia preponderante que lhe é dada. Em todo caso, parece-me que esta versão deve ser admitida com reservas, porque o papel util desempenhado por Nāxivé não corresponde de modo algum a seu caráter de malfeitor, claramente demonstrado nos outros mitos.

Tanto na versão que Nuerehí me contou, como na relatada por Ehrenreich, Nāxivé aparece como causador das grandes enchentes que ameaçam os Karajá. Se bem que esta ameaça não tenha sido relatada expressamente por Nuerehí, é evidente, pela menção, que se tinha por necessario amarrar os braços e as pernas do Nāxivé, o que não significa outra coisa senão a ação de amarrar do elemento ameaçador. Além disso, todos os que estão fa-

miliarizados com as condições de vida dos Karajá, conhecem a fatalidade dessas enchentes. Quando, anualmente, as águas do Araguaya sobem, inundando vastas regiões, vêm para os índios as misérias e fadigas: são desalojados das praias e têm de refugiar-se nos matos. No tempo seco, essas praias são como uma mesa posta: todos os animais reúnem-se nelas, as tartarugas põem os seus saborosos ovos na areia e, ao redor das bordas aplainadas, brincam multidões dos melhores peixes. Também não ha cama melhor e praça de dança mais linda do que essas limpas e brancas ilhas e margens com o seu solo liso e mole. Inhospitos, porém, são os matos, inimigos do homem. E no tempo das chuvas é difícil caçar, mais difícil ainda pescar; e não raro o rio sobe tanto que devora até as miseráveis plantações da tribu.

Que, segundo Nuerehí, Nãxivé faça chover, enquanto, segundo Ehrenreich, produza a enchente, quebrando cabaças cheias de agua, não é diferença estranha, se se considera que é necessario chover só em certos pontos e não em todos os lugares de um rio, para fazê-lo subir.

Também no mito relatado por Krause (*o. c.*, pag. 481) é mencionado uma “grande chuva”, pelo qual o mutum, antagonista de Kěñăñiwě’, fica “completamente molhado”.

Os mitos do diluvio estão divulgados pelo mundo inteiro em inúmeras versões e encontram-se também em grandes regiões de América do Sul. Quero citar aqui só algumas:

Entre os Tapirapé, contou-me Vūātanamĩ': Quando veio a grande enchente, só ficou uma mulher mutum, uma mulher periquito, e dois homens jacú. Estavam sentados num grande pote embaixo da terra. Quando a enchente acabou, saíram da terra, e havia kãũí e muitos Tapirapé. (Quer dizer que os quatro eram os primeiros pais dos Tapirapé).

André Thevet (*La Cosmographie universelle*, Paris, 1575; *apud* A. Métraux: *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris, 1928, pags. 44, 45, 228 e 229), nas suas viagens ao Rio de Janeiro nos anos de 1550 e 1555, ouviu dos antigos Tupinambá uma versão do mito do dilúvio, segundo a qual numa briga entre os irmãos Tamendonare e Aricoute, a aldeia na qual ambos se encontraram, subiu repentinamente para o céu, enquanto eles ficaram na terra. Então Tamendonare, por espanto ou indignação, bateu tão violentamente no chão que nasceu uma fonte cuja agua cobriu dentro de pouco tempo as colinas e costas, parecendo até alcançar as nuvens. Os irmãos refugiaram-se na montanha e lá, por fim, tinham de subir a arvores, para salvar-se da inundação. Tamendonare trepava com sua mulher por uma palmeira pindó e Aricoute com a sua por um genipapeiro. Para saber se a agua tinha caído, Aricoute mandou sua mulher jogar abaixo genipapos. Todos, homens e animais, estavam afogados. Só os dois irmãos e suas mulheres ficaram vivos. Deles descendem dois povos diferentes, os Tupinambá e os Tominú (Tamoyo; H. B.).

Hans Staden (*Warhaftig Historia vnd beschreibung eyner Landtschafft der Wilden/ Nacketen/ Grimmigen Menschfresser-Leuthen/ in der Newenwelt America gelegen*, Marpurg, 1557, reimpressão facsimilar da primeira edição, Frankfurt a. M. 1927, r 4, f 2) escreve dos Tupinambá: Dizem que havia uma vez uma agua grande que afogou todos os seus avós, e alguns tinham-se salvado numa canôa, outros trepando em altas arvores. Presumo que deve ter sido o diluvio.

Este mito é mencionado tambem por outros autores antigos que escrevem sobre os Tupinambá, como por Fernão Cardim (*Tratados da terra e gente do Brasil*, Rio de Janeiro, 1925, pag. 160), Marcgrav (Guil. Piso et Georg Marcgrav de Liebstadt; *Historia naturalis Brasiliae*, Batavorum et Amstelodami 1648, pag. 278), Johan Nieuhof (*Gedenkweerdige Brasiliaense Zee- en Lant-Reize*, Amsterdam 1682, pag. 220) e Simão de Vasconcellos (*Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brazil*, 1663, Lisboa, 1865, pags. 58 e 59).

Na mitologia de algumas tribus tupí, ao incendio universal sucede uma grande enchente. Esta, segundo uma versão dos Tupinambá reproduzida por André Thevet na sua *Cosmographie* (Métraux, o. c., pag. 44), tem o fim de apagar as chamas e forma os rios e o mar.

Segundo a tradição dos Apapocúva (Curt Nimuendajú: "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apocúva-Guarani", *Zeitschrift für Ethnologie*, 46, Berlin 1914,

pags. 332-336), a terra, primeiramente, é consumida pelo fogo e, depois, coberta pela agua do mar.

Os Chiriguano (Bernardino de Nino: *Etnografia chiriguana*, La Paz 1912, pags. 131 e 132; Erland Nordenskiöld: *Indianerleben*, Leipzig 1912, pags. 251-254) e os Tembé (Curt Nimuendajú: "Sagen der Tembé-Indianer", *Zeitschrift für Ethnologie*, 47, Berlin 1915, pags. 288 e 289) têm versões semelhantes.

Nas versões dos Xipáia (Curt Nimuendajú: "Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Sipáia-Indianer", *Anthropos*, 16/17, St. Gabriel-Mödling (1921, 1922, pags. 1017 e 1018) e dos Taulipáng (Koch-Grünberg, *o. c.*, pag. 38), porém, sucede à inundação da terra o grande incendio.

Sobre o mito do diluvio dos Chiriguano no noroeste do Chaco anota A. Métraux ("Mitos y cuentos de los indios Chiriguano", *Revista del Museo de La Plata*, 33, Buenos Aires, 1932, p. 170): Temos tres versões deste mito, das quais duas têm sido recolhidas entre os Chiriguano e uma entre os Chané. As versões dos Chiriguano têm sido apontadas por Domenico del Campana ("Notizie intorno ai Ciriguani," *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, 32, Firenze 1902, p. 22) e Nino (*o. c.*, p. 132) e a dos Chané por Nordenskiöld (*o. c.*, pp. 253, 254). Esta ultima, apesar da sua procedencia, é de origem puramente guaraní, tendo sido adoptada pelos Chané ao mesmo tempo que se assimilaram aos Guaraní. Na minha versão, o diluvio é causado pela cheia de um

rio, nas outras, por chuvas. A mitologia apapocúva-guaraní atribue tambem a um transbordamento do mar o fim do mundo (Nimuendajú: "Die Sagen von der Erschaffung" etc., pp. 332-336).

Segundo o mito do diluvio dos Mbyá no Paraguay oriental (Franz Müller: "Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay", *Anthropos*, 29, St. Gabriel-Mödling 1934, p. 186), Tupâ abandonou a terra quando, por causa do incesto de um dos seus filhos, veiu a grande agua. Embarcou com a familia numa canôa e viajou para "o além do céu". Esta canôa lembra a arca de Noé, especialmente se se considera que os Mbyá, desde muito tempo, vêm sofrendo influencias cristãs. Num outro trabalho, Franz Müller ("Folkloristische Texte der Guaraní-Indianer", *Phoenix* 13, Buenos Aires, 1927) cita um mito do diluvio dos Chiripá.

Tambem os Guayakí, que nas suas correrias continuas chegam até o territorio dos ultimos, sabem contar que uma agua grande e turva forçára os antepassados a subir com suas mulheres a uma alta palmeira pindó. Sentaram-se em cima dela. A agua alcançou-lhes as pernas. Mas acomodaram-se bem na arvore, entrelaçaram as folhas; trouxeram tambem fogo consigo e couve de palmeira para comer. Jogaram um pedacinho de couve de palmeira para baixo e perceberam que a agua ainda estava perto. Quando jogaram mais um pedacinho, perceberam que a agua já estava longe. Então desceram e cortaram a palmeira.

Certas analogias com este mito encontramos numa tradição dos Tembé no Pará e Maranhão (Nimuendajú: "Sagen der Tembé-Indianer", pp. 293, 294), os quais, se bem que localmente muito distantes dos Guayakí, pertencem lingüisticamente ao mesmo grupo, isto é, aos Tupí. Nas versões de ambas as tribus, os sobreviventes, como os irmãos Tamendonare e Aricoute no mito dos Tupinambá acima citado, salvam-se trepando em arvores e verificam a altura da agua jogando frutas. A versão dos Tembé diz: Numa grande inundação causada por muita chuva, a agua subiu a tal altura que muita gente se afogou. Alguns salvaram-se subindo às palmeiras. Como na escuridão não pudessem ver nada em baixo, jogavam, de tempos a tempos, frutas de palmeiras para baixo, para poder ouvir se o chão estava secco ou coberto de agua. Ouviam só o ruido característico das frutas caindo na agua. Começaram então na escuridão, a se chamar à maneira de sapos, e tanto o fizeram que viraram sapos.

Como os Hório, tribu dos Chamacoco, contaram ao padre Pittini (José de Alarcón y Cañedo/ Riccardo Pittini: *El Chaco paraguayo y sus tribus*, Turin, 1924, p. 32), numa inundação que subiu até as nuvens, só um dos seus com sua familia poude salvar-se. Cavára um buraco, encerrara-se nele e saira sómente quando ouvira passar um passaro por sôbre a cabeça.

Tambem entre outros índios do Chaco encontramos o mito do diluvio. R. Lehmann-Nitsche dá duas versões dos Toba ("Mitología sudamericana X, La astronomía de los Tobas", segunda parte, Revista del Museo de La

Plata 28, Buenos Aires 1924/25, pp. 197, 198) e uma dos Vilela ("Mitología sudamericana XI, La astronomía de los Vilelas", *ibidem*, pp. 211, 212).

Os Kaxinauá (J. Capistrano de Abreu, *o. c.*, pp. 500-504) contam de uma grande chuva que causou o dilúvio. Só um casal conseguiu salvar-se em altas arvores, o homem num pau d'arco e a mulher num urisuryseiro. Destes dois descendem os Kaxinauá.

J. Barbosa Rodrigues (*Poranduba Amazonense*) cita as alusões aos mitos do dilúvio, narradas no Rio Solimões (pp. 211, 212), no Rio Purús (pp. 213-215) e no Rio Padairy (p. 217).

Já relatei as versões do mito do dilúvio dos Bororo, nas páginas 174 e 176-178 do presente livro.

Segundo a tradição das tribus karaib Arekuná e Taulipáng, (Koch-Grünberg, *o. c.*, pp. 33-38), a grande enchente saiu da arvore universal, quando esta, imprudentemente, foi cortada. Koch-Grünberg (*o. c.*, p. 259) observa, a propósito: O mito do dilúvio em relação com a arvore universal que dá todas as boas frutas, encontra-se, com alguns traços divergentes, também entre outras tribus de Guayana que pertencem ao mesmo grupo lingüístico. Um mito dos Akawoío, relatado pelo missionário inglez Brett, mostra grande número de analogias com o mito do dilúvio dos Arekuná, seus vizinhos occidentais imediatos.

A substancia do mito de Nãxivé que Dyuasá me contou, é o roubo do fogo pelo sapo. O roubo do fogo

por animais é um motivo muito espalhado na América do Sul. Ora é a raposa a ladra da faisca, ora o sapo. O sapo sempre o é nas tribus da grande familia lingüística dos Tupí. Que êle haja sido escolhido para tal papel é muito compreensível porque, como se sabe, este animal tem a capacidade singular de engulir coisas ardentes, como cigarros e brasas, talvez porque os tome por pirilampos.

Entre os Guaraní do litoral paulista que moram perto de Itanhaen (Baldus: *Indianerstudien*, p. 213, e "Ligeiras notas sobre os Indios Guaranys do littoral paulista", Revista do Museu Paulista, 16, São Paulo 1929, p. 92), ouvi de um velho: Antigamente a gente sabia tudo melhor. Os pais relatavam que o sapo nos trouxera o fogo que São Pedro recebera de Deus. São Pedro não queria dar fogo aos Guaraní. Então cahiu uma faisca que o sapo enguliu e transmitiu aos Guaraní.

Segundo a tradição dos Chiripá (Baldus: "Ligeiras notas sobre duas tribus tupis da margem paraguaya do Alto Paraná, Guayaki e Chiripá", Revista do Museu Paulista 20, São Paulo 1936, p. 755), o primeiro que possuiu o fogo foi o urubú. O urubú encontrou *Perú*. *Perú* fingiu-se morto. Então o urubú quiz assá-lo. Quando o deitou ao fogo, *Perú* dispersou as brasas. O sapo queria roubar o fogo e enguliu pequeno pedaço de brasa. Depois *Perú* ajuntou novamente as brasas. O sapo levou o pequeno pedaço consigo.

O parentesco entre os Chiripá no Paraguay oriental e os Guarayú na Bolívia é também evidenciado pela ver-

são seguinte do mesmo mito contado pelos ultimos a Erland Nordenskiöld (*Indianer und Weisse in Nordost-bolivien*, Stuttgart, 1922, p. 155): Uma vez havia um homem que não tinha fogo. Os urubús pretos tinham o fogo. O homem banhou-se em agua fétida, pegou um páu, deitou-se por terra fingindo-se morto. Os urubús viéram e fizeram fogo para comê-lo. Então êle se levantou prontamente, lançando as brasas na direção em que o sapo (9) estava sentado. O sapo tomou um pequeno pedaço na boca e enguliu-o. Os urubús voltaram, mas o fogo estava apagado. Então acharam o sapo, suspeitaram que ele tivesse roubado o fogo, e forçaram-no a jogar fóra a brasa. O homem banhou-se outra vez em agua fétida, deitou-se por terra com um páu na mão, fingindo-se morto. Os urubús viéram e fizeram fogo para comê-lo. Êle levantou-se prontamente, lançando as brasas na direção em que o sapo estava sentado. O sapo tomou um pequeno pedaço na boca e enguliu-o. Os urubús voltaram, mas o fogo estava apagado. Esta vez, porém, o sapo tinha-se escondido tão bem que os urubús não o apanharam. Desde aquele tempo, os Guarayú têm fogo.

Semelhante é a versão dos Apapocúva (Nimuendajú: "Die Sagen von der Erschaffung" etc., pp. 326, 327), segundo a qual a aquisição do fogo é atribuída ao Nhanderiquey, que o toma dos urubús com ajuda do sapo.

---

(9) Nordenskiöld escreve no texto alemão *Frosch*, isto é, rã. Seguramente, porém, o narrador Guarayú entendeu «sapo». (Nota de H. B.).

Num mito dos Chiriguano relatado por A. Métraux ("Mitos etc.", pp. 171, 172), também o sapo *kururú* rouba o fogo dos urubús que são considerados donos desse elemento. Engole-o e trá-lo a essa tribo. Outras versões deste motivo mítico dos mesmos índios são dadas por Nordenskiöld (*Indianerleben*, p. 254) e Nino (*o. c.*, p. 133).

Na mitologia dos Tembé (Nimuendajú: "Sagen der Tembé-Indianer", p. 289) e dos Xipáia (Nimuendajú: "Bruchstücke etc.", p. 1015), também os urubús são os donos do fogo.

O mito que os Tapirapé me contaram do sapo *kururú* que rouba fogo, está em contradição com as versões acima referidas das outras tribos tupí, porque, segundo ele, o *kururú* não roubou o fogo para trazê-lo aos índios, mas tirou-o destes para ele mesmo poder aquecer-se. O texto diz: Tenho frio, disse *kururú*, roubou aos Tapirapé o fogo e tem agora um grande fogo no mato.

Por fim, seja citada ainda a narração de uma representação do roubo do fogo numa dança de *kururú* na tribo tupí dos Guajajara no Rio Grayahú no Maranhão (Heinrich Snethlage: "Meine Reise durch Nordostbrasilien", *Journal für Ornithologie* 75, Berlin, 1927, pp. 468, 469): Recomeçou o canto; quando se tornou mais alto, o chefe da tribo levantou-se, dansou alguns passos e sentou-se novamente. Então trouxeram-lhe um gigantesco cachimbo no qual ele chupou algumas vezes. Mais fogueiramente repetiu a dança, enquanto eu aproveitava a oca-

sião para experimentar o pito. Não me dei muito bem com a cachimbada, porque os nervos da cavidade bucal me ficavam imediatamente afectados. A cada intervalo do baile punha-se o chefe a cachimbar. Que isto lhe era necessario evidenciou-se depois. Ateou-se um fogo ao redor do qual os rapazes morenos pulavam em estado de embriaguez completa. De repente o chefe acorrou-se e poz-se a saltitar pelo fogo a soltar o *hu, hu, hu* do sapo. Depois tomou uma brasa e pondo-se a assopra-la. enguliu-a de vagar. Isso foi o ponto culminante do baile, mas não o unico. A dança durou, quasi sem interrupção, toda a noite. E sempre se repetia a scena do engulir da brasa.

### O INCENDIO UNIVERSAL

Dyuasá contou: Antigamente brigavam dois velhos Karajá no Furo do Javahé — (o direito de ambos os braços do Araguaya que formam a Ilha do Bananal). Um deles fez lá um grande buraco na terra, para matar o outro. No buraco ateou um grande fogo. Todos os Karajá, homens, mulheres e crianças, morreram, todos os animais morreram, os peixes morreram, tudo morreu. Só os dois velhos ficaram vivos. Então um dos velhos disse: Agora quero matar-te. O segundo velho retrucou: Agora quero matar-te. Tinham jogado ao fogo os outros. Os velhos lançavam um ao outro flechas ao estomago. As flechas saíram pelas costas. Então os velhos morreram. Um deles chamava-se Oresóoitxú. En-

tão um periquito veio voando. (Era uma menina moça periquito). Karajá perguntou: Queres casar comigo? O periquito casou-se com Karajá. Por isso Karajá não mata periquitos, porque o periquito é a mãe de todos os Karajá.

Os acontecimentos depois da morte dos dois velhos são melhor explicados na versão de Nuerehí. Ei-la: Só dois homens velhos restavam depois do grande fogo. Disseram: Agora vamos a ver quem morre. Atiraram um ao outro flechas ao estomago e morreram ambos, imediatamente. Nada mais restou além de dois periquitos na casa dos velhos e dois rapazes karajá que se tinham escondido. Os periquitos começaram a pisar milho e a cozinhar. Os rapazes viram isto. Viram que os periquitos eram moças. Já eram moças adultas. Os rapazes eram ainda pequenos. Quando eles se fizeram homens, casaram-se com os periquitos e tiveram muitos filhos. Todos os filhos eram Karajá.

Paul Ehrenreich (*o. c.*, pp. 39, 40) relata, sob o título "Os dois poderosos", a versão seguinte: Numa aldeia uma festa tinha sido celebrada. Os dansarinos tinham tirado as mascaras. Todos saíram para caçar e pescar. Cada um prometeu ser o primeiro a voltar com rica presa. Foram em tres canoas rio acima, apenas um rapaz foi sózinho rio abaixo. Sua velha mãe que, por ser cega e paralytica, não podia afastar-se do fogo, tinha ficado. Perguntou-lhe na volta: Quem dansou lá; foram realmente os mortos que dansaram? O filho respondeu: Não, foram os Karajá, mas puzeram os dedos uns em

cima dos outros, à maneira dos defuntos. Então voltaram também os outros, entre eles dois poderosos de nome Teuira e Xokroé. Um deles, com a sua faca de dentes de piranha, cortou a cabeça à velha, mostrou-a aos que estavam em redor e mandou cavar uma profunda cova. Depois mandou trazer cortiças e pedaços de madeira, enchendo com isso a cova e pondo fogo a êsse material. Os dois "poderosos" atiraram os Karajá um por um ao fogo chamejante. Depois dansaram com gritaria selvagem ao redor do fogo, cantando: *Teuira idjeura/ kabo kabo/ aehe aehe aehe heheham/ deara Teuita deara Xokroé*. Então ambos colocaram-se um em frente do outro, para o torneio. Cada um deles vangloriava-se de poder acertar com um tiro o olho do outro. Atiraram os seus projectis ao mesmo tempo, e um caía morto pela mão do outro. De toda a aldeia só restaram dois periquitos. Então viéram dois jovens Karajá que se tinham atrazado na caça, e acharam a aldeia vazia. Um, cheio de pavor, quiz fugir, mas o outro o reteve. Quando, no dia seguinte, se afastaram para caçar, ouviram na aldeia o pisar no pilão, como si mulheres trabalhassem. Ali na sua volta acharam a comida preparada por mãos desconhecidas. Em vão chamaram pelas mulheres que tinham preparada a refeição. Ninguém respondeu. No dia seguinte aconteceu a mesma cousa. No terceiro dia, por fim, a curiosidade fez voltar os dois jovens, quando ouviram o pisar. Acharam na casa duas moças que, na entrada deles, ficaram com a cabeça inclinada e sem dizer palavra. Finalmente as moças deram-se a conhecer como

os dois periquitos transformados. Os jovens casaram-se com elas, e seus descendentes são os atuais Karajá.

Entre os Tapirapé me foi contado o seguinte mito do incendio universal: Todos os Tapirapé tinham morrido. Numa velha casa de dança havia um buraco grande com fogo no qual todos tinham morrido. Dois homens-jacú, uma mulher-mutum e uma mulher-periquito estavam numa velha cabana. Os dois homens-jacú estavam deitado em rêdes e dormiam. A mulher-mutum e a mulher-periquito estavam num grande pote e dormiam. Então a mulher-mutum e a mulher-periquito acordavam e deitavam-se junto aos homens-jacú nas rêdes. Foram esses os pais de todos os Tapirapé.

Evidentemente ha parentesco entre o mito do incendio universal dos Tapirapé e o dos seus vizinhos, os Karajá. Em ambos, o fogo arde num grande buraco, e em ambos uma moça periquito torna-se "mãe primária" (*Urmutter*) da tribu.

Essencialmente diferentes da versão dos Tapirapé são os mitos do incendio universal das outras tribus tupí, que já referi acima.

Segundo a versão dos Tupinambá dada por Thevet (*Métraux: La religion* etc., pp. 44 e 226), Monan deixou cair o fogo do céu. Este consumiu tudo que estava na terra, e pelo calor formaram-se os valles e as montanhas. Só um homem foi salvo por Monan, que o levou "ao céu ou a um outro lugar". Mais tarde, Monan deu-lhe uma mulher, e dêsse casal descendem todos os homens.

Segundo a versão dos Apapocúva (Nimuendajú: "Die Sagen von der Erschaffung etc.", pp. 332-336), Nhanderyquey retira o apoio no qual descansa a terra, e esta é devorada pelas chamas.

Na mitologia dos Chiriguano (Nino: *o. c.*, pp. 131, 132; Nordenskiöld: *Indianerleben*, pp. 251-254), Aguaratunpa põe fogo nos campos e matos, causando dessa maneira o grande incendio.

Segundo a tradição dos Tembé (Nimuendajú: "Sagen der Tembé-Indianer", pp. 288, 289), uma criança acendeu a agua de um rio com uma vela que um homem lhe tinha dado, e a terra pegou fogo. Uma mulher grávida escondeu-se com um menino nos troncos das bananeiras que fogo algum pode destruir. Morreu toda a humanidade. Só a mulher e o menino se salvaram.

Nas versões dos Xipáia (Nimuendajú: "Bruchstücke" etc., pp. 1017, 1018) um demonio furioso joga o fogo atrás de seus filhos e, deste modo, faz arder o mundo.

Na mitologia dos Yurakare (Alcide d'Orbigny: *Voyage dans l'Amérique méridionale, partie historique*, t. III, partie 1, Paris, 1844, p. 209), dos vizinhos occidentais da tribu tupí dos Guarayú, na Bolívia, também é mencionado um grande incendio que destruiu a humanidade. A filha do único ser que lhe tinha escapado, casou-se com Ule, uma arvore transformada em homem. J. Barbosa Rodrigues (*o. c.*, pp. 252 e seg.) dá, da mesma tribu, uma versão deste mito.

No mito do incendio universal dos Taulipáng (Koch-Grünberg, *o. c.*, pp. 38, 39), toda a caça entrou na terra

por um buraco. Não se sabe onde fica êsse buraco. Tudo foi queimado, homens, montanhas, pedras. Os rios secaram. Por isso, ás vezes se encontram grandes pedaços de carvão na terra. Makunaíma fez de cera novos homens. Mas estes derreteram completamente ao sol. Então êle fez homens de barro. Estes endureceram ao sol. Então transformou-os em homens.

Dos Toba, R. Lehmann-Nitsche ("Mitología sudamericana X", pp. 195, 196) relata o seguinte mito do incendio universal: Aconteceu que uma vez o fogo destruiu toda a terra. Outros homens e mulheres ficaram na terra, tendo de esconder-se em covas. Assim foi que depois que a terra acabou de arder, um velho saiu transformado em jacaré; uma velha em tamanduá; outros em veados, avestruzes, raposas, porcos etc., e assim em todos os animais. Só um saiu homem, tal como havia entrado na cova. Mas não havia mulher. Então baixaram do céu uma mulher atada numa corda e cortaram a corda do lado de cima, quando a mulher estava perto da terra. E como a cortaram muito perto da terra, saiu feia, mas se tivessem cortado a corda mais acima, a mulher teria saído linda, e assim todos os índios seriam brancos e lindos. Esta mulher uniu-se com o único índio que havia na terra, e d'aí começaram os índios atuais. Este feito ha de repetir-se.

Tambem outra tribu do Chaco, os Tumerehá (Balduz, *Indianerstudien*, p. 76), fala de um incendio universal no futuro. Relatam que, em determinada ocasião o

sól se abrirá rompendo todos os céus que agora o separam da terra, e então tudo se queimará.

Segundo o relatório escrito na primeira metade do século XVIII pelo padre José Guevara ("Historia del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán", Anales de la Biblioteca, t. 5, Buenos Aires, 1908, p. 65), os Mocoví, índios do Chaco pertencentes, como os Toba, ao grupo lingüístico dos Guaikurú, pensavam igualmente que o incendio universal sucedeu por cair o sol na terra.

A relação estreita entre os mitos do incendio universal e os do dilúvio é evidente na tradição de uma tribo aruak que mora no Rio Purús, os Ipuriná (Ehrenreich, *o. c.*, p. 71), porque, segundo a versão destes índios, o mundo foi destruído por um líquido quente que queimou tudo, o mato e também a água. Só os homens subsistiram, e das plantas restou apenas o marimari. O avô dos Ipuriná, a preguiça, trepou n'essa árvore para recolher as frutas, porque os homens já não tinham mais nada para comer. A terra estava em trevas. O sol e a lua estavam escondidos. A preguiça recolheu as frutas, jogando os caroços para baixo. O primeiro caiu em terra dura, o segundo na água, o terceiro em água mais funda, etc.

O jogar de frutas e cousas semelhantes para conhecer a altura da água já nós é conhecido pelos mencionados mitos do dilúvio dos Guayakí, Tembé e Tupinambá e apresenta mais uma analogia entre estes e o mito do incendio universal dos Ipuriná.

Finalmente, as versões do mito do incendio universal que ficamos conhecendo dos Karajá e dos Tapirapé, têm um elemento comum com o mito do diluvio dos Canhari no Perú, relatado por Bancroft (*Native races*, V, 15; v. Richard Andree: *Die Flutsagen*, Braunschweig, 1891, pp. 116, 117), a saber, o casamento dos sobreviventes com mulheres papagaios, as quais tornam-se “mães primárias” da tribu. O mito peruano diz: Antes da grande enchente, dois irmãos, os únicos sobreviventes, refugiaram-se num monte. Quando as aguas desapareceram, êles desceram para o vale em procura de alimento. Voltando á sua cabana no cume do monte, encontraram lá comida preparada por mãos desconhecidas. Para saberem de onde esta provinha, um dos irmãos escondeu-se atraz da cabana, enquanto o outro descia novamente para o vale. Aquele descobriu duas araras com cara de mulher, que vieram e prepararam uma comida de pão e carne. Quando estas perceberam o irmão escondido, tentaram fugir. O homem, porém, apanhou uma arara, e esta ficou sendo sua mulher. Dele descendem todos os Canhari.

A particularidade de homens casarem-se com animais é freqüente nos mitos dos indios. No mito dos Taulipáng acima citado, comunicado por Koch-Grünberg (*o. c.*, pp. 81 e seg.), no qual Maitxaúle apanha a filha do urubú-rei, esta, mais tarde, transforma-se numa mulher e torna-se esposa dele (*o. c.*, p. 83).

Tambem na mitología dos Tembé (Nimuendajú: “Sagen der Tembé-Indianer”, pp. 295 e seg.), um ho-

mem casa-se com a filha do urubú-rei, á qual roubara o vestido de penas, enquanto ela se banhava.

Segundo um mito dos Arawak em Surinam relatado pelo padre C. van Coll ("Contes et légendes des Indiens de Surinam", *Anthropos*, 3, 1908, pp. 484, 485), antigamente, um homem vivia completamente sózinho num deserto afastado, tendo como unico companheiro um cão. Um dia foi caçar, deixando o cão como guarda da casa. No mato foi agradavelmente surpreendido ao achar magnifica plantação de mandioca. Sua primeira ideia foi indagar quem lhe preparara aquilo. Porque êle era o unico ser humano naqueles sitios. Escondeu-se atrás de uma arvore. Viu então chegar o cão. Este despiu-se da pele e trabalhou como gente na roça. O homem seguiu-o, mas não deu a perceber que o estava a observar. No dia seguinte foi outra vez à roça, procurando lá um lugar para trabalhãr, dormir e fazer fogo. Tinha deixado o cão, como sempre, para guardar a casa. Apesar disso, este, ás escondidas, o seguia. O homem fingiu que dormia, depois de ter posto o cesto ao seu lado. Veiu o cão, despiu-se imediatamente da pele e entregou-se ao trabalho como se gente fosse. O homem, sem fazer o menor barulho, agarrou a pele, escondeu-a no cesto, levou-a ao mato e queimou-a. Assim o cão virou mulher, não podendo mais transformar-se. Tornou-se esposa do homem e mãe de familia numerosa.

O missionario W. H. Brett (*Legends and Myths*, 2.<sup>a</sup> edição, London, pp. 176 e segs.) conta, dos Arawak da Guayana Inglesa, uma variante deste mito: A filha de

um feiticeiro amava um jovem e solitario caçador e, por isso, pediu a seu pai, que a transformasse em cão, para poder estar perto daquele homem. Fê-lo o pai, e a moça associou-se como cão ao homem. Este partiu, sempre com quatro cães, para percorrer o mato, mas voltou só com tres; porque, apesar de o homem ralhar bastante, um dos cães não quis obedecer e voltou para casa. De noite, quando o jovem regressou à cabana, achou o chão bem varrido, beijús preparados e um fogo ardente. Perguntou aos vizinhos, mas estes negaram ter feito esse trabalho. Pensou o homem que fosse qualquer espirito que o visse solitario e o tivesse auxiliado. No dia seguinte, na caça, contou os seus cães, achando apenas tres. Atou-os numa arvore e voltou sem ruido para a cabana. Espiou por uma fenda na parede, percebendo na luz do fogo uma linda moça fazendo beijú. Ao lado dela estava pendurada a pele de cão. O homem entrou de um salto na casa, apanhou a pele e jogou-a ás chamas.

Citei, a paginas 174 e 176-178 do presente livro, duas versões do mito dos Bororo, no qual, depois da grande enchente, o unico sobrevivente casa-se com uma veada, repovoando com ela a terra.

Entre os mesmos indios encontramos tambem um mito (paginas 175 e 178-185 deste livro), no qual u'a moça casa-se com o jaguar, tornando-se, assim, a mãe dos gêmeos, do par de heróis de tribu dos Bororo.

No chamado mito de cão, espalhado do sudeste da Asia pelas regiões dos ésquimos até grandes regiões da América do Norte (Wilhelm Koppers: "Der Hund in

der Mythologie der zirkumpazifischen Völker", Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, I, Wien, 1930), cuja representação mais meridional na América é, ao nosso vêr, a versão dos Tumerehá no Chaco (Baldus, *Indianerstudien*, pp. 77, 78), u'a moça casa-se com um cão que, muitas vezes, é a figura de um demonio, e assim ela torna-se "mãe comum" (*Allmutter*) ou "mãe-primaria" (*Urmutter*) (Baldus, "Die Allmutter etc.").

#### AVENTURAS DE DOIS IRMÃOS

Dyuasá contou-me o seguinte mito: Primeiramente, o sol era grande e como Karajá. Era homem velho e tinha duas filhas bonitas. Karajá Alobederí e seu irmão queriam casar-se com elas. Deram ao sol muitos presentes, enfeites e outras cousas; e casaram-se.

O sol certa vez disse ás filhas: Agora vossos maridos têm de trazer-me fumo. Os irmãos foram ao mat̄o buscar o fumo. Mas o fumo não quis sair. Tentaram arrancar o fumo com a mão; mas ele ficou nos dedos e não saiu. Suas mulheres deram-lhes remedio, e assim o fumo saiu. O sol ralhou então com as filhas querendo matá-las. Dizem que o fumo pertence ao sol.

O sol disse então ás filhas que os maridos deviam ir buscar peixes. O sol disse: Estou com fome. Alobederí e seu irmão foram ao rio, mas todo o rio estava cheio de piranhas. Os irmãos ficaram com medo e perguntaram: Como podemos pesca-las? Veiu um passari-

nho, agarrou com a sua mão as piranhas, deitou-as aos irmãos e disse: Agora levai-as para a casa do sol — (a casa do sol é como a minha, explicou Dyuasá). Dizem que a piranha é o peixe do sol.

Disse ainda uma vez o sol ás filhas: Agora vossos maridos tem de trazer-me *ovodí* (alimesca, uma resina para ungir o corpo). Alobederí e seu irmão foram ao mato. Quando chegaram lá, havia fogo ao redor da árvore do *ovodí*. Como podemos retirar a resina? Chamaram o passarinho e pediram-lhe que trouxesse agua. O passarinho trouxe agua e sempre mais agua e apagou o fogo. Então os irmãos puderam retirar a resina e leva-la para a casa do sol. Disseram ás mulheres: Eis aqui a resina, dai-a a vosso pai. Dizem que o *ovodí* pertence ao sol.

Alobederí não sabia copular e perguntou ao irmão: Como vamos fazer isto? Estava com medo e pensou: Talvez a mulher tenha piranha na barriga. O irmão disse: Vamos perguntar ao macaco! O macaco macho ensinou-lhes o coito, oferecendo-lhes o anus. (Ensinou-lhes tão bem como, na sua qualidade de macho, podia substituir a u'a mulher). O macaco foi quem primeiro soube fornicar. Depois de algum tempo, Alobederí agarrou-o no cabelo que cae sobre a testa, e gritou: Basta! Por isso, hoje o macaco têm a testa livre e os cabelos não lhe caem sobre ella como acontece com os Karajá.

Alobederí e seu irmão, depois de voltar do macaco, dormiram com as filhas do sol. Feito isto, abandonou-

ram-nas, porque o coito não foi bom. Disseram: Agora viramos piroasca. — (Quando perguntei a Dyuasá o que é “pirosca”, explicou-me: Piroasca é pirarucú; mas deve-se dizer piroasca, toda a gente decente diz assim, porque a outra palavra é feia: em karajá, este peixe é chamado pelos homens de *bidolé* e, pelas mulheres, de *bedoleké*). Alobederí e seu irmão cahiram num lago e pulavam como piroasca, tornando-se piroasca. No lago havia muitos jaburús. Alobederí disse ao irmão: Não queremos ser mortos pelos jaburús. Os jaburús atiraram flechas nos piroscas, mas mataram só um, o irmão de Alobederí. Alobederí foi-se. Dizem que Alobederí é duro como pedra, por isso jaburú não o pôde matar. O irmão era mole. O jaburú comeu-o. Dizem que ambos os irmãos eram lindos e altos.

Então Alobederí chegou a outra casa, a casa de Iruréruré, de um velho Karajá. Alobederí disse: Ha aqui, como dizem, duas araras, duas bonitas araras. Iruréruré foi pescar, voltou, e foi outra vez para apanhar ao anzol tartarugas, e regressou de novo. Durante todo este tempo Alobederí ficou sentado na casa, só olhando. Então Iruréruré foi buscar mel. Alobederí agarrou uma arara e saiu correndo. A mulher de Iruréruré chamou por seu marido: Venha; Alobederí levou a arara consigo. Iruréruré correu atrás do Alobederí, alcançou-o e disse: Vou matar-te. Alobederí lhe deu um remédio de plantas, para poder levar consigo a arara. Então Iruréruré voltou para casa.

\* \* \*

Se bem que Dyuasá declarasse que as aventuras de Alobederí e de seu irmão tinham sucedido depois do tempo no qual Rārāresá deu o sol aos Karajá, indubitavelmente o papel do sol como homem velho que, na sua qualidade de sogro malicioso, impõe provas funestas aos dois irmãos, pertence a um outro grupo de mitos, do qual o do Rārāresá em que o sol aparece como enfeite da cabeça do urubú-rei. O fato de Dyuasá não poder dizer nada sobre o conceito hodierno do sol a este respeito, como já mencionamos acima, significa unicamente que, para o índio, não existia diferença entre o que os mitos do passado contam, e o que a realidade presente lhe oferece à vista.

Segundo um conceito dos Chamacoco no Chaco (Bal-dus, *Indianerstudien*, p. 77), o sol é tido como um homem grande e muito velho, mas solteiro e sem filhos, e identificado com Deus. É verdade que nisto existe certa analogia com o mito do Rārāresá, no qual o urubú-rei que, embora não seja o sol, possue-o. Rārāresá é igualado também ao deus dos cristãos.

Como Rārāresá, o sol, num mito dos Mbyá (Müller: "Beiträge etc.", p. 447), aparece como bemfeitor cultural, fabricando para os homens a canôa, o maracá e todas as outras cousas. Fez isto, porque os homens o atormentaram querendo matá-lo.

A primeira parte das "aventuras de dois irmãos", na qual Alobederí e seu irmão casam-se com as filhas do sol,

sendo obrigados pelo sogro a expor-se a tres provas, tem importancia especial para a mitologia comparada. É uma das versões do mito espalhado na América, que na literatura se tornou conhecido sob o titulo "A visita no céu", e por cujo prototipo foi considerado o mito antigo japonês de Ohonamushi e Susa no Wo (Paul Ehrenreich: "Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt" Zeitschrift für Ethnologie, 37, Supplement, Berlin 1905, pp. 77, 78, 80, 81). Tambem R. Lehmann-Nitsche ("Mitología sudamericana XVI, El viejo Tatrapai de los araucanos", segunda parte, Revista del Museo de La Plata, 32, Buenos Aires 1930, p. 307), estudando a versão dos araucanos que citaremos adiante, assevera que o tema do velho máu e das tres provas que impõe aos herois tem correlação com analogos euroasiaticos por intermedio das versões da região da costa pacifica de América do Norte, as quais, igualmente, citarei adiante.

Como sogro aparece, em algumas versões, o sol, em outras, o urubú-rei. Essa igualdade é tambem ainda especialmente compreensivel, se se considerar que o urubú-rei, nas regiões em que êle aparece, por seu tamanho, seu aspecto, sua reserva, sua solidão e a altura do seu vôo figura realmente como o mais augusto de todos os habitantes alados do céu, assim como entre os astros só o sol pode parecer aos homens como o mais poderoso.

Quando, acima, comentando o mito do Rārāresá, tratámos da prisão do urubú-rei, já citámos o começo do

míto da visita no céu que Koch-Grünberg (*o. c.*, pp. 81-91) ouviu dos Taulipáng. A seguir ficamos sabendo que a filha do urubú-rei, depois de transformar-se, em casa de Maitxaúle, em mulher, e fazer todos os trabalhos do sexo, fabricou caxirí e pôs essa bebida numa cabaça. Retransformou-se então num urubú, porque têve vergonha ainda da presença do homem. Maitxaúle voltou com peixes e caça, com um veado. Entrou na casa; e estava com muita sede. Achou a casa aberta, mas o urubú estava lá dentro. Pôs o veado e os peixes no chão. Depois saiu da casa e encontrou rastos de gente. (Eram os rastos da mulher que tinha ido buscar lenha.) Seguiu os rastos e notou que alguém tinha quebrado lenha no mato. Ficou desconfiado e seguiu os rastos que conduziram para tras, e assim chegou novamente a casa. Encontrou também rastos que iam para o porto onde a moça tinha ido buscar água. Seguiu-os e chegou ao porto. Todos os rastos que achou guiavam para casa. Veiu a casa e achou a cabaça com caxirí. Achou uma cúia e tomou caxirí. Depois deitou-se e pensou. Pensou nos rastos de gente. Talvez fôsse gente que quizesse atacá-lo. Encontrou na casa também água e lenha. Não faltava nada. Então cortou o veado, fez um moquem, moqueou o veado e deu á filha do urubú-rei um pedaço para comer. O homem assou também todos os peixes e dormiu.

Antes de amanhecer, a filha do urubú-rei transformou-se outra vez em gente e foi buscar água. Trouxe água, deixando aberta a casa. O homem tinha fechado a casa. Esteve dormindo. Ela acendeu fogo, pôs *tamorita*

(prato indio bem apimentado com caça cozida ou peixes), metendo dentro um pedaço de veado assado. Cozinhou o prato, deixando-o depois perto do fogo. Quando, de manhã, Maitxaúle acordou, a comida estava pronta. Havia tambem beijús. Ficou desconfiado, achando o pote ao fogo, e disse: Aqui ha gente! — A moça, de novo, tinha-se transformado em urubú. Não quis mostrar-se. Então êle saiu com arco e flechas, fechou a casa, afastou-se um pouco e voltou. Quis ver quem fazia tudo isso. Escondeu-se perto da casa. De propósito tinha deixado em casa sua vara de pescar. Ficou escondido e á espera. A moça abriu então a casa e saiu. Era moça muito linda, com muitos fios de perolas no peito, nos braços e nas pernas. Vestia linda tanga de perolas. A moça dirigiu-se para o porto. Maitxaúle entrou na casa, tomou a vara de pescar e escondeu-se atraz da entrada. A moça que voltava para casa, não sabia de nada e pensava que o homem estivesse longe. Pôs a agua no chão e deitou-se na rêde. Então Maitxaúle saiu por detraz da entrada com a vara de pescar na mão. Agora tenho mulher! disse. — A moça era muito linda e cheia de perolas nos braços e nas pernas. Com vergonha envolveu-se na rêde. Êle disse: Não tenha vergonha! e deitou-se junto com ela.

Então disse a-ela: Não te tenho dito para te transformares em mulher para viver comigo? Agora não tenho mãe. Não tenho mais ninguem. Estou completamente sózinho. Agora não vás embora! Fica aqui como minha mulher! Temos roças. Não fiz as roças, mas tomei posse delas. Meus parentes fugiram todos com medo da

guerra com os Kuyálakog. Estou completamente sózinho. Agora os meus parentes não vêm mais. Quando falta comida, vou caçar e pescar, veado, anta ou peixes. Estou aqui para que tu não sofras fome. Fica aqui em casa e prepara beijús para nós! Vou caçar. Não vás embora!

Foi caçar e pescar, deixando-a em casa. Matou um veado e dois porcos e trouxe tudo para casa; primeiramente o veado. Quando chegou, ela estava justamente fazendo beijú. Saiu outra vez, para ir buscar os porcos. Trouxe um porco para casa e saiu novamente, para buscar outro. Trouxe também o outro. Ela tinha feito beijú e estava para fazer a massa de caxirí. Êle cortou o veado e os dois porcos, deitando os pedaços no moquém. Então disse: Podes comer isto, como quizeres, cru ou cozido! — Então comeu com ela, e ela acostumou-se logo a êle. Gostou dêle por trazer para casa muita caça. E, de noite, dormiu com ela.

Depois ficaram algum tempo nesta casa. Então ela disse: Agora quero ver a minha familia. Tem paciencia! — Maitxaúle não quis deixar. Disse-lhe, que si ela fosse embora, êle se enforcaria. Então ela disse: Não! Não vou embora. Vou de pressa para visitar minha familia. Fica aqui á minha espera! Não vás embora daqui! Não te posso levar comigo, sem que meu pai te veja. Vou buscar *kumí* (planta mágica que têm também papel importante nas transformações) e roupa para que possas voar com nós voamos. Vou dizer a meu pai que me casei contigo. Não chores, quando me vires voar para o céu! — Êle sahiu com ela da casa e disse-lhe: Não vás em-

bora! Fica comigo! Deixa teu pai! — Ela acalmou-o dizendo: Não te abandonarei. Sómente quero dizer a meu pai que tem agora um genro. — Maitxaúle não quis deixar. Então ela disse: Bom! Corta-me o cabelo! — O homem cortou-lhe o cabelo. Então ela disse: Corta um pedaço de bambú, põe o cabelo dentro, sopra fumaça de tabaco sobre ele e tapa-o com cera de abelha! Se não estiver de volta amanhã, tapa-o com breo! Então tenho de morrer lá. (Assim se faz ainda hoje. É um feitiço para matar a outrem de longe).

Despedindo-se, acrescentou: Se não estiver de volta amanhã pela manhã bem cedo, volto de tarde. — Ela saltitou varias vezes, transformou-se em urubú, e voou em circulos para cima e sempre mais para cima. Êle olhou-a, até ela tornar-se muito pequena e desaparecer. Depois voltou para casa, deitou-se na rêde e pensou muito. Nesta noite não dormiu, mas pensou sempre.

Amanheceu. Quando ela saíra, lhe havia dito: Amanhã bem cedo fica diante da casa á minha espera! Se não voltar, espera-me até á noite! — Êle fez um charuto, depois saiu da casa e sentou-se. Quando acabou de fumar, entrou na casa e foi dormir. Sonhou. No sonho ela lhe disse: Já estou voltando com dois cunhados (irmãos dela). — Êle acordou de repente, saiu da casa e sentou-se. Estava excitado pelo sonho. Olhou para cima. Então viu tres urubús, como tinha sonhado, dois brancos e um preto. (A femea do urubú-rei é quasi tão preta como o urubú comum). Ficou alegre, quando os percebeu. Voando em circulos, desceram até ficar muito perto, sobre ele. Ela

lhe disse: Aqui estão meus irmãos. Não te envergonhes de mim! Eu tampouco não me envergonho de ti. Da mesma maneira podes tratar com estes.

Os cunhados tomaram afeição a êle. Então ela disse: Fiquemos aqui dois dias e depois vamos para o céu. — Então os cunhados lhe pediram que matasse um veado para que êles o comessem. Êle matou um veado e trouxe-o para casa. Os cunhados cortaram o veado, cozinharani-o e comeram-o. Ficou um resto que moquearam no moquém.

Assim demoraram-se dois dias em casa do cunhado. Este lhes mostrou a sua roça e o seu milho. Quando viéram, trouxeram-lhe a roupa emplumada dos urubú-reis. A mulher pediu ao marido que a vestisse. Êle vestiu a roupa, transformando-se assim em urubú. A mulher mastigou *kumí*, assoprando no marido com isso. Disse: Agora vamos embora! Não tenhas medo! Vou atrás de ti. — Os cunhados já estavam voando em circulo acima dele, esperando-o. Ela disse-lhe: Agora bate as asas! Se bates as asas, verás a escada amarrada lá. — Batendo as asas, êle tornou-se leve. Viu a escada e subiu nela atrás dos cunhados. A mulher, voou atrás dele, para apanhá-lo caso de ele cair. Ele subiu até ficar perto do céu. Estando perto do céu, viu a entrada do urubú-rei. A mulher estava imediatamente atrás dele, para apanhá-lo, caso caísse. Chegaram à entrada do céu. Os cunhados e a mulher adiantaram-se. Êle ficou atrás. Eles disseram: Vamos chamar o nosso pai para que êle te veja.

Viéram á casa de Kasána-podole, “pai do urubú-rei”, dizendo-lhe que lá estava um homem. (O urubú-rei têm duas cabeças. A cabeça direita chama-se mēgimē, a esquerda etetó). O velho ficou alegre e sahiu com os filhos para ver o marido da filha. Encontrou Maitxaúle e disse-lhe: Vamos entrar em çasa! — e levou-o comsigo. Recebeu-o muito bem. Havia muita gente lá. (Quando os urubús chegam ao céu, tiram a roupa e então são gente.)

Passaram alguns dias. Então a mulher disse-lhe: Se estás com fome, vai á casa dos Ka’sarekaí (periquitos)! Há lá caxirí de milho. Não necessitas beber o que bebemos aqui. Vai á casa do Oro’wé (papagaio)! Lá encontras caxirí de milho. Vai á casa dos Kézesé (periquitos amarelos)! Têm tambem caxirí de milho. (Todos os papagaios, periquitos e araras têm caxirí de milho. No céu, eļes todos são gente.) —

Ele foi para a casa dos papagaios, tomando lá caxirí de milho e passando bôa vida com os papagaios, araras e periquitos. Um dia, o urubú-rei disse á sua filha: Diz a teu marido que êle seque o lago Kapepiákupe dentro de dois dias! Era um lago muito grande. Quando Maitxaúle voltou da casa dos periquitos, disse-lhe sua mulher: Meu pai ordenou que seques o lago Kapepiákupe dentro de dois dias. — O urubú-rei mataria e comeria Maitxaúle, se este não fizesse o trabalho. Maitxaúle respondeu á sua mulher: Não sei como hei de secar êsse lago. — Então tapou a afluencia do lago e começou tirar a agua, de modo que esta corresse para o rio. Encontrou-se com Pílumog, a libélula, que lhe perguntou: O que estás fa-

zendo, cunhado? — Êle respondeu: Kasána-podole mandou-me secar este lago. Impôs-me esta prova. Quer comer-me. — Então Pílumog disse: Não te comerá. Nós te ajudamos. Secamos o lago. Maitxaúle encontrou-se ainda com o passaro Uoímeg. Este perguntou-lhe: Que estás fazendo aí, cunhado? — Pílumog respondeu: Este homem aqui está encarregado por Kasána-podole. — Uoímeg perguntou: Para fazer o que? — Pílumog respondeu: Têm de secar este lago. — Uoímeg disse: Bom! Podeis desviar a agua por um dique. Podeis ajuda-lo. — Então Pílumog disse: Ajudamo-lo. Tiramos a agua. — Pílumog disse a Uoímeg: Vai para o caminho e avisa-me quando vier gente! — Uoímeg respondeu: Bom! Vou para o caminho para vigiar. Quando vier gente, grito: uoímeg-uoímeg. Então escondi-vos! — Êle foi para o caminho.

Os Pílumog — eram muitos — começaram a tirar agua. Mandaram que Maitxaúle se sentasse, dizendo-lhe: Quando Uoímeg cantar, toma a cabaça e tira agua. — Os Pílumog tiraram a agua com toda a pressa. Uoímeg espreitou no caminho. Os Pílumog tiraram tanta agua que o lago já começara a secar. Foi então que Uoímeg cantou no caminho. Todos os Pílumog esconderam-se, e Maitxaúle tomou a cabaça. Então sua mulher veio e disse: Meu pai manda-me perguntar si acabaste. — Êle respondeu: Ainda não acabei. — Então ela disse: Si não acabares até amanhã, meu pai vem cá. — Êle respondeu: Não sei se acabarei hoje. — Todos os Pílumog se tinham escondido. A mulher foi embora. Então os Pílumog

tornaram a aparecer, e êle sentou-se. De novo os Pílumog começaram a fírar agua. Tiraram muita agua e o lago cada vez ficava mais seco. Só um pequeno pedaço ainda faltava. Veiu a mulher outra vez. Todos os Pílumog esconderam-se de novo, e Maitxaúle tomou a cabaça. Meu pai me manda perguntar se acabaste. Está com fome. — Ela disse: Quero esperar aqui. — Êle, porém, disse: Não! Vai embora! Fico sózinho aqui. Dentro de pouco estarei lá. — Quando ela se afastou, reapareceram os Pílumog. Tiraram toda a agua, e o lago secou-se. Então saíram á luz todos os animais que estavam no lago: grandes serpentes d'agua, jacarés, peixes, tartarugas e outros. Então Pílumog disse: Pronto, cunhado! Agora podes dize-lo a teu sogro! Nós vamos embora. Vai chamar teu sogro!

Maitxaúle foi embora com Uóimeg. Entrou na casa. Uóimeg ficou fóra, perto da casa. Maitxaúle disse a seu sogro: O lago está pronto. — O velho ficou muito alegre. Maitxaúle disse: 'Lá ha muitos peixes, serpentes d'agua, jacarés. — Kasána-podole mandou um dos seus filhos para ver si isso não era mentira do seu genro. O filho do urubú-rei foi ver e achou muitos peixes, jacarés e cobras. Voltou e disse: Não era mentira, meu pai. O lago está seco. Lá ha muitos peixes, serpentes d'agua, jacarés, tartarugas e outros animais. — O velho disse então: Amanhã vamos convidar toda a outra gente para apanhar os peixes! —

Na manhã seguinte veiu muita gente para apanhar os peixes. Foram para lá. O velho ficou em casa e disse-

lhes: Não percais nada! Apanhai tudo que está no lago! — Apanharam muitos animais, trazendo cestos cheios para casa. O velho alegrou-se com tantos peixes. Mandou cortar folhas. Trouxeram folhas estendendo-as no chão, abriram-se todos os peixes e deitaram-nos nas folhas. Cobriram-nos de folhas (como se costuma com o caxirí). Comeram muitos.

Então, o que fez Kasána-podole? Mandou seu genro construir uma casa em cima de um rochedo. Se não fizesse este trabalho, mata-lo-ia e o comeria. Deu essas ordens com a intenção de matá-lo. Maitxaúle foi embora. Kasána-podole tinha-lhe dado uma estaca de cavar. Maitxaúle foi ao rochedo, empurrou a estaca contra êle, mas não conseguiu fazer buraco algum. Então encontrou-se com o vérm-me Motó. Este perguntou-lhe: O que estás fazendo aí, cunhado? — Maitxaúle respondeu: Kasána-podole me encarregou de construir casa para êle aqui no rochedo. — Motó disse: Bom! Vou penetrar aqui no rochedo. Quando eu penetrar, coloca imediatamente os pilares no buraco. — Logo muitos Motó começaram a penetrar aqui e ali no rochedo. Os pilares estavam lá e já preparados. O velho tinha mandado cortá-los. Maitxaúle colocou todos os pilares, depois as travessas e, por fim, o vigamento. Acabado este, encontrou-se com o passaro Kasáu, que lhe perguntou: O que estás fazendo aí, cunhado? — Êle respondeu: Kasána-podole me mandou construir uma casa para êle aqui neste rochedo. Estou construindo-a. — Então Kasáu disse: Bom, cunhado! Quero ajudar-te. Senta-te para cá! Não me sigas com os olhos! Vou trepar para cima.

— Kasáu trepou para cima. Maitxaúle ficou sentado em baixo, não o seguindo com os olhos. Kasáu cobriu a casa num instante. Depois desceu. Disse a Maitxaúle: Pronto! Agora podes olhar. -- Maitxaúle olhou para cima. Toda a casa estava coberta. Tudo estava fechado. Kasáu mandou-o sair da casa dizendo: Senta-te para cá e não olhes para a casa! — Maitxaúle saiu e sentou-se com a vista desviada. Kasáu cobriu todas as paredes, deixando uma entrada em frente e outra atrás. Depois mandou-o virar-se, dizendo: Pronto! A casa está acabada, cunhado! — Maitxaúle viu coberta a casa inteira com paredes e entradas. Então Kasáu disse: Agora podes ir a teu sogro e dizer-lhe que a casa está acabada. Vou embora. Não contes que fui eu que construí a casa! — Kasáu foi embora. Também Motó foi embora. Maitxaúle foi para a casa de seu sogro, dizendo-lhe que a casa estava acabada. O velho ficou alegre e foi ver a casa. Achou-a bonita e voltou para casa.

Depois disse a seu genro: Faz-me agora um banco de pedra com duas cabeças, como a minha cabeça! — Maitxaúle pensou. Depois foi embora. O velho queria ter um banco para sua nova casa. Perto da casa havia um rochedo redondo. Maitxaúle bateu nele. Partiu um pedaço, mas não serviu para nada. Então Maitxaúle encontrou-se com Maídjape, os cupins brancos. Estes lhe perguntaram: O que estás fazendo aí, cunhado? — Respondeu: Aqui estou fazendo um banco para Kasána-podole. Mandou fazê-lo com duas cabeças, como a cabeça dele. — Então os cupins mandaram-lhe armar a sua rêde

em casa, dizendo-lhe: Não olhes para nós! Todos nós queremos ajudar-te. Vamos fazer um banco, mas um banco que anda como gente. — Maitxaúle entrou na casa, armou a rêde e deitou-se. Os cupins ficaram fóra, fazendo o banco. Era de manhã quando se encontraram. Fizeram o banco num instante. Ao meião-dia já tinham acabado. Chamaram: Pronto, cunhado! O banco está acabado! — Êle saiu e os cupins disseram-lhe: Não te assustes, cunhado! Vamos mandar o banco andar para casa. E disseram ao banco: Vai para casa! — O banco tinha duas cabeças como Kasána-podole. O banco andou como o jabutí. Maitxaúle assustou-se. Os cupins disseram-lhe: Não te assustę! Êle não come ninguem. — O banco entrou na casa. Então os cupins disseram a Maitxaúle: Não tenhas medo! Se disseres ao banco: Vai para lá! Muda teu lugar, banco!, êle vai. Se disseres: Fica aqui, meu banco!, então êle fica parado. — Mandaram-lhe dizer ao banco que andasse. Êle mandou o banco andar: Quero que saías, meu banco! Para a frente da entrada! — O banco saiu e parou em frente da entrada da casa. Então os cupins disseram: Agora podes dizer a teu sogro que o banco está acabado. Mas não lhe contes nada de nós! Nós vamos embora. — Os cupins foram embora.

Êle foi para a casa do sogro. Kasána-podole deu-lhe caxirí para tomar. Êste caxirí consistia em todos os animais apodrecidos do lago, peixes, jacarés, cobras, tudo cheio de vermes. Isto é o *payuá* (caxirí de mandioca embriagante) do urubú-rei. Maitxaúle não tomou nada

disso, deu tudo a sua mulher. Esta tomou o *payuá*. Ele tomou caxirí de milho em casa dos periquitos, papagaios e araras. Tomou também caxirí de mandioca em casa dos patos. Estes tinham plantações de mandioca. Secretamente Maitxaúle escondeu na boca um grão de milho e levou-o consigo, quando voltou para a terra. Naquele tempo, a gente na terra ainda não tinha milho (contradição com indicações anteriores).

No dia no qual Maitxaúle avisou o sogro que o banco estava acabado, disse-lhe: Não te assustes com o banco! — Kasána-podole disse a Maitxaúle: Vem comigo! — Convidou também os seus filhos para irem com êle e verem o banco. Foram para a casa nova. Quando o banco ficou acabado, Maitxaúle pôz as vespas em cima dele, dizendo-lhes: Se Kasána-podole se sentar no banco, picai-o! — Maitxaúle convidou o sogro para sentar-se no banco, dizendo-lhe: Não te assustes! — Então disse ao banco: Vai para casa! — Kasána-podole, quando se sentou no banco, foi picado pelas vespas, e o banco foi embora com êle. Então o velho assustou-se tanto que se levantou pulando e fugiu, muito picado pelas vespas. Bateu a cabeça contra uma arvore e caiu ao chão. Também todos os seus filhos fugiram. O velho, completamente perturbado, revolveu-se no chão, não podendo mais andar. Então Maitxaúle mandou o banco ir perto do velho. (Esse era o único meio para salvar-se do sogro). Quando o banco chegou, o velho empurrou-o para trás. Mas o banco o seguiu sempre. Maitxaúle mandou o banco sempre correr atrás do velho. Disse ao banco: Se o velho

vai para casa, segue-o e para na entrada! -- Quando o banco corria, uma das cabeças dizia sempre: *ené uyéndgi!* ("animal [fantasma], minha filha!"). Respondia a outra cabeça que era menor: *ené uyéndgi!* — Falou com voz fina.

O velho correu como louco para casa. O banco sempre o seguia. O velho entrou na casa, fechando a porta por trás de si. O banco ficou parado na entrada.

Maitxaúle pensou então como pôderia voltar para a terra. Encontrou-se com o passaro Murumurutá, o rouxinol. Este perguntou-lhe: O que estás fazendo aí, cunhado? — Maitxaúle respondeu: Penso em como poderei voltar para baixo. — Então Murumurutá disse: Espera, vou buscar *kumí!* — Foi buscar *kumí*. Maitxaúle ficou. Dentro de pouco, Murumurutá voltou com *kumí*. Disse a Maitxaúle: Abaixa-te! Quero soprar-te com *kumí*. — Mastigou *kumí* e soprou-o contra Maitxaúle. Este tornou-se muito leve. Então Murumurutá mandou que Maitxaúle vestisse a roupa dele. Maitxaúle vestiu-a. Disse então o passaro: Agora bate as asas! — Então Maitxaúle voou. Viéram até a entrada do céu. O passaro disse: Agora abaixa-te — Maitxaúle abaixou-se e voou pela entrada do céu, e voaram para baixo. Murumurutá sabia onde estavam os parentes de Maitxaúle. Levou Maitxaúle para a casa dos seus parentes. Perto da casa havia um correjo onde estava o porto. O passaro deixou-o no porto, dizendo-lhe: Agora vai para a casa dos teus parentes! — E o Murumurutá foi-se embora.

Maitxaúle foi á casa dos seus parentes. Estes reconheceram-no e lhe perguntaram: Donde vens? Onde fostes? — Respondeu: Fui ao céu á casa do urubú-rei. — Contou que apanhara uma filha do urubú-rei e foi levado por ela para o céu. Kasána-podole o quis comer. Por isso veio embora. Murumurutá o tinha trazido.

Ficou assim, em casa de seus parentes. Tinham nova roça. Então plantaram o grão de milho que tinha trazido. Deste grão nasceu milho com duas espigas. Então os parentes quizeram comer o milho. Maitxaúle, porém, disse: Não! Deixai-o como semente para plantar muito! — O milho tornou-se seco. Então fizeram outra roça e queimaram-na. Lá plantaram milho. Os outros parentes ficaram sabendo que êle tinha milho. Viéram pedir o milho dele. Mas êle não lhes deu uma espiga, mas sómente um grão. Vendeu-lhes esse grão por uma rêde, e disse-lhes: Eu trouxe do céu só um grão e paguei-o lá (!). Aqui em baixo nunca teríeis encontrado milho. Tive de busca-lo no céu.

Então o milho se espalhou. Plantamos muito milho e este ficou inteiramente para nós. É o milho que temos hoje.

Maitxaúle pôs também as vespas ao lado dos Kasáu, dos japins. (Fê-lo por gratidão). Desde esse tempo, os japins estão sempre em união com as vespas. Os japins fazem ninhos perto da casa das vespas. São amigos até hoje. (De facto, acham-se quasi sempre os ninhos destes passaros com um grande ninho de vespas na mesma arvore.) Isto é o fim da historia.

A respeito deste mito dos Taulipâng, Koch-Grünberg (*o. c.*, pp. 278-287) observã a cita õ seguinte: O mito da visita ao céu e das provas pelas quaes o herõĩ tem de passar, encontra-se especialmente entre os Arowak da Guayana em versões diferentes. Encontramos os mesmos motivos ora aqui ora ali em outro contexto. O herõĩ é um grande médico-feiticeiro de nome Macanaholo, Maconaura, Makanauro, que pode levantar-se por cima da terra, andar por cima das arvores, criar asas e transformar-se em qualquer animal (P. C. van Coll: *o. c.* 3, 1908, p. 482).

Segundo van Coll (*o. c.*, pp. 482 e seg.), os Arowak em Surinam contam que um dia Macanaholo quiz ter mulher. Transformou-se em veado, e fez a propria carne apodrecer e exalar mau cheiro. Assim atraĩu uma multidãõ de urubús e, por fim, tambem a rainha dos urubús. Ela sentou-se muito perto de Macanaholo, e êle casou-se com ela. Passaram juntos em perfeita harmonia muitos anos. Um dia ela pediu para visitar a mãe. Macanaholo concordou com isso e disse: Vou acompanhar-te.

Subiram e Macanaholo encontrou a mãe dos urubús-reis chamada Acathu na rêde. Ela alegrou-se ao ver a filha em companhia de tal homem. Contam de Acathu que ainda ninguem lhe havia visto a cara. Ela sempre estava na rêde. Acathu quiz experimentar a arte do seu genro e mandou-o fazer um pequeno banco da forma da cabeça dela. Macanaholo pediu ajuda das formigas vermelhas, e estas penetraram na rêde, afugentando Acathu com as picadas. Macanaholo tinha-se escondido e viu que sua sogra não tinha unicamente uma cabeça, mas pelo

menos uma duzia de cabeças. Imediatamente começou o trabalho, fabricando um pequeno banco que tinha perfeitamente as feições de Acathu.

Depois, ela mandou-o pescar. Como êle sabia a arte de transformar os peixes, trouxe-os pequenos e embrulhados em folhas. Ela jogou os peixes longe de si e gritou: Como ousas oferecer-me peixes tão pequenos! — Mas, logo que os tinha jogado fóra, os peixes se transformaram, tornando-se muito grandes.

Ela mandou-o ainda buscar um cesto de agua. As formigas o ajudaram. Taparam o cesto, e o cesto conservou a agua.

Então Acathu ficou com medo dele e resolveu matá-lo. Mandou fazer um lindo jardim para êle, dizendo a seus outros filhos: Quando êle dormir no jardim, devemos matá-lo imediatamente!

Mas entre os urubús-reis havia um traidor. Este contou a Macanaholo todo o plano. Então Macanaholo resolveu salvar-se por meio da sua arte mágica. O jardim estava cercado pelos urubús-reis. Ouviram nele Macanaholo tocar alegremente a flauta, e apesar disto êle lhes escapara quando entraram. No muro do jardim havia uma pequena abertura pela qual pôde meter a flauta. Meteu-a por esta abertura de modo que tres buracos ficaram fóra do jardim. Então transformou-se numa pequena mosca, introduziu-se num dos buracos que ainda ficava no jardim, e saiu do muro por um outro buraco da flauta. Depois disto voltou para a terra.

Segundo o mito dos Arowak na Guayana Ingleza apontado por Roth (*o. c.*, pp. 343 e seg.), cujo começo citei acima quando, comentando o mito do Rãrãresá, tratei da prisão do urubú-rei, um dia Makanauro foi encarregado de fazer provas por sua mulher, porque ela queria saber si êle era realmente um grande médico-feiticeiro. Mandou-o buscar agua num cesto. Êle tentou em vão, até que as formigas o ajudaram calafetando o cesto. Depois teve de roçar um pedaço do mato. No começo não o conseguiu, porque os urubús, de noite, plantavam de novo as arvores que êle havia cortado durante o dia. Pediu então auxilio das saúvas, que fizeram desaparecer a madeira, os ramos e as folhas. Como terceira prova, a mulher mandou-o fazer um banco que devia ter em ambos os lados exatadamente as feições de sua sogra. Mas êle nunca tinha visto a cara dela, porque ela sempre a escondia com a mão, quando êle a olhava. Escondeu-se êle no telhado e jogou-lhe de lá uma escolopendra no colo. Assim ela teve de olhar para cima e êle pôde copiar exatadamente as suas feições. A mulher ficou contente com êle, pois satisfizera todos os desejos. Muitas vezes trouxe-lhe peixes num embrulho pequeno. Quando ela abriu o embrulho, saíram dele peixes tão grandes que encheram toda a casa.

Por fim a mulher ficou com saudade do pai e persuadiu o marido que a acompanhasse com o seu filho para o paiz dos urubús acima das nuvens. Lá, o homem teve que se submeter outras provas. Os urubús tiveram ciúmes dele e atentaram-lhe contra a vida. Como médico-feiticeiro descobriu-lhes os intentos e voltou com a mu-

lher e filho para a terra. Pediu socorro a todas as aves. Os urubús puzeram fogo em toda a parte para queimar o mundo inteiro, mas Makanauro fez cair chuva que apagou o fogo. A sua mulher aborreceu-se com isso, e ele abandonou-a e foi embora. Mais tarde, ela mandou o seu filho matar o pai.

C. van Coll (*o. c.*, 2, 1907, pp. 682 e seg.) comunica dos Arowak da Guayana Inglesa uma variante deste mito, na qual, excepcionalmente, os urubús-reis não têm papel. O missionario supõe ser o mito misturado com elementos arowak e karaíb. Eis aqui a variante: Um dia, Maconaura achou rôta e saqueada a sua rêde de pescar. Deixou como guarda primeiramente o picapao, depois o japú. Quando este, irritadamente, gritou "pon-pon", Maconaura correu para o rio e lá viu um jacaré. Matou-o com uma flechada no meio da testa. Logo depois, o japú chamou-o outra vez, e Maconaura achou na margem uma jovem índia que chorava. Levou-a consigo para a casa da sua mãe e, mais tarde, casou-se com ela. Viveram por alguns mezes em socego e felicidade. Depois a moça manifestou o desejo de tornar a ver a mãe. Maconaura resolveu acompanhá-la. Fêz uma canôa grande, e partiram. A mãe recebeu-os amavelmente, mas os pai ficou com raiva por causa do casamento feito sem sua licença. Mandou o genro fabricar dentro de uma única noite um banco baixo com uma cabeça de onça de um lado e com o seu próprio retrato de outro. Maconaura fabricou o banco, menos a cabeça do sogro, cuja face nunca tinha visto, porque ela estava escondida por tras de uma cabaça com dois buracos

para os olhos. Por meio das formigas afugentou-o da rede na qual estava dormindo, viu então a cara descoberta e pôde acabar o banco.

Depois o sogro mandou-o construir numa única noite uma cabana cujo telhado devia ser coberto das mais lindas penas. Os beijaflores e outros passarinhos de magnífica plumagem ajudaram-o, e antes de nascer o sol a cabana já estava acabada.

Logo depois, Maconaura voltou por pouco tempo á casa de sua mãe, deixando a mulher em casa dos pais dela. Quando regressou à casa do sogro, levantou-se este furiosamente e matou-o com uma flechada no meio da testa.

Um passaro avisou a mãe da morte de Maconaura. Ela foi buscar o cadaver, enterrou-o com grande cerimonia e convidou os moços da tribo para a vingança. O sogro e todo o seu povo foram exterminados, menos a mulher de Maconaura. Esta, por sua vez, matou depois, por vingança, a mãe de Maconaura, dizendo-lhe que o jacaré morto por elle era o seu irmão, e que seu pai, cuja cabeça tambem era de jacaré, só vingou o filho.

Outro mito desta familia foi relatado por Brett (*o. c.*, p. 29). Eis o resumo: Um jovem arowak casa-se com uma moça dos urubús-reis. Segundo o costume índio, vai com ela para a terra do pai da moça. No céu é bem recebido pelo povo dos urubús-reis, mas quando, depois de algum tempo, manifesta o intento de visitar os seus proprios parentes, os urubús ficam com raiva e colocam-o

em cima de uma alta palmeira yauary cujo tronco está coberto de espinhos agudos. Fica lá até que algumas aranhas se compadeçam dele e fazem um fio pelo qual êle desce. Por muitos anos tenta voltar para a sua mulher, mas os urubús não querem saber mais dele. Por fim, as outras aves levam-no para o céu, ajudando-o na luta contra os urubús-reis. Estes são afugentados para suas próprias casas e queimados. Depois as outras aves brigam entre si por causa da presa.

Um mito dos Warrau (Roth, *o. c.*, pp. 130, 131) contém traços analogos: Yar, o sol, pai dos heróis gémeos, tem de fazer para seu sogro diferentes provas de habilidade, antes de este dar-lhe a filha. Yar tem de trazer-lhe carne moqueada e bebida, e, além disso, agua para banhar-se, que deve carregar num cesto. Um espirito da selva ajuda-o, fazendo que o cesto conserve a agua. Depois o velho mandou-o atirar peixes, dizendo-lhe que acharia uma canôa na agua e, pertencente a esta, um banco sob as raizes de certa arvore, e uma flecha na sombra de outra arvore. A canôa está em baixo da agua e é muito pesada. Êle consegue, apesar disto, tirá-la para cima. Sob as raizes da árvore encontra um jacaré. Agarra-o pela nuca, e o jacaré transforma-se num banco que cabe na canôa. A sombra de outra árvore acha uma cobra grande. Agarra-a pelo pescoço, e ela se transforma numa flecha para pescaria. Então o velho entra na canôa com êle, mandando-o atirar uma determinada especie de peixes; exige porém que êle atire para o ar e não olhe para a agua. Yar têm tanta habilidade que a flecha atravessa o peixe

matando-o. O peixe é tão grande que a canôa quasi vai a pique, quando o puxam para dentro. Então o velho fica satisfeito com o valor de Yar e dá-lhe a filha.

Dos outros mitos sulamericanos que interessam a este respeito, um dos Tembé (Nimuendajú: "Sagen der Tembé-Indianer", pp. 295 e seg.) é especialmente digno de nota. Ei-lo: Os urubús-reis costumavam vir a um lago. Lá tiravam a roupa de penas, viravam moças e banhavam-se. Havia um homem que já começava a envelhecer e não tinha mulher. Quando viu as moças banharem-se no lago, pensou em como podia fazer de uma delas a sua companheira. Armou uma tocáia na margem do lago, e aí entrou e esperou. As moças-urubús viéram e despiram-se da sua roupa de penas. Uma delas deixou a roupa na proximidade da tocáia. O homem pulou fóra e apanhou a roupa de penas. As outras moças-urubús correram depressa para a suas penas, vestiram-as e voaram. Só a moça cuja roupa o homem tinha apanhado, ficou e pediu: Agora dá-me tambem as minhas penas! Minhas companheiras já foram embora. Quero tambem voar. — Não, respondeu o homem, não recebes mais tua roupa de penas. — Então olharam um para o outro e gostaram um do outro. O homem levou a moça-urubú consigo para a cabana e guardou a roupa de penas num cesto. Deu-lhe outra roupa e casou-se com ela. Acostumaram-se um ao outro e tiveram um filho, que cresceu.

Um dia, a mulher propôs a seu marido visitar o pai dela. O velho urubú-rei morava além do céu. Como posso ir para lá! — disse o homem, — não tenho asas. —

A mulher prometeu arranjá-los. Trouxe folhas de janiparána, atando-as nos braços do marido e do filho. Depois, com sua camisa de penas abanou os dois, e os braços transformaram-se em asas, as folhas, em penas. Agora vamos experimentar o vôo! disse ela. — O filho experimentou primeiro. Voou e pousou em cima de uma árvore. Depois experimentou o pai, mas caiu logo no chão. Vou ajudar-te para que possas ir comigo, disse-lhe a mulher. — Voou por baixo dele e o ajudou. Assim subiram. O filho voou imediatamente para a porta do céu e sentou-se lá. Depois de algum tempo chegaram os seus pais, mas o homem estava muitíssimo cansado. Entraram no céu. Lá tudo é como aqui em baixo. Os urubús moram lá; mas tiram sua roupa de penas e têm figura de gente; parecem cristãos.

Assim proseguiu a família o seu caminho no céu e chegou á casa do sól, Kwarahy. Este parecia homem, com tembetá e uma brilhante corôa de penas na cabeça. Não se podia chegar perto dele, porque era quente demais. Saudaram-no, e êle perguntou: Aonde ides? — Vamos visitar meu pai, respondeu a mulher. — Depois chegaram á casa da lua, Zahy, que tinha a cabeça completamente calva. Depois chegaram á habitação do vento, Ywytú, que não estava em casa. Entraram e esperaram. De repente começou uma violenta tempestade. La vêm Ywytú! disse a mulher. Ywytú entrou. Era um homem barbudo e tinha o seu enfeite da cabeça na mão erguida. Quando entrou, pôs o enfeite na cabeça, e imediatamente

a tempestade se acalmou. Saudaram-no, e êle perguntou aonde queriam ir. Para a casa de meu pai, respondeu a mulher.

Por fim chegaram á casa do velho urubú-rei. Então a mulher deixou atras o marido para, primeiro, avisar o pai da sua chegada e ver si este o queria receber. Por isso só entrou com o filho na casa do velho e saudou-o. O velho perguntou pelo pai do menino, e a mulher contou-lhe a história de seu casamento. Então o velho urubú-rei mandou chamar o marido dela, recebeu-o e deu à familia uma casa. Mas havia-se encolerizado muito por causa do genro e forjou um pretexto para matá-lo.

Na manhã seguinte mandou a filha transmitir ao marido a ordem de fazer uma canôa grande que devia estar acabada no mesmo dia. O homem, que não sabia nada da construção de canôas, ficou triste, foi ao mato e pensou, em vão, em como fazer êsse trabalho. Por fim, cortou uma arvore e começou devagar a talhá-la: *toc-toc-toc*. Então o picapao Pekú veio e sentou-se ao lado dele. Era o chefe de todos os picapaos, e perguntou-lhe: O que estás fazendo aí? — O homem contou-lhe a sua situação aflitiva, e o chefe dos picapaos respondeu: *Uré txapópa*, vamos ajudar-te! Deixa-me reunir a minha gente! — Então voou e voltou com uma multidão de picapaos. Mandou o falcão Kankã vigiar na copa de uma árvore, para que o velho não os surpreendesse. Os picapaos começaram zelosamente a fabricação da canôa. Tinham quasi acabado, quando o Kankã deu alarme: *Kya-kyá-kyá!* Em um instante, os picapaos foram em-

bora. Veio o velho e sentou-se ao lado do genro perguntando como andava o trabalho. Está quasi acabado, respondeu este. — Depois de algum tempo, o velho levantou-se e foi embora. Imediatamente voltou o chefe dos picapaos e perguntou: Já foi embora? — Sim. — Então chamou a sua gente, e quando anoiteceu, a canôa estava acabada. Então foram-se todos. O homem contou á mulher que a canôa estava acabada, e no dia seguinte lançaram-na à agua.

Certo dia, o velho estava com fome. Ordenou ao genro que parasse o rio naquele dia mesmo, que tirasse a agua e apanhasse “trahiras”. Por “trahiras”, porém, entendia jacarés. O homem foi e parou o rio, mas pensou em vão como poder naquele dia mesmo tirar tanta agua. Por fim tomou um pedaço ôco de cortiça e começou o trabalho. Então veio Tatina, o chefe de todas as libelulas, e perguntou-lhe o que estava fazendo lá. O homem contou o que seu sogro tinha mandado fazer, e Tatina prometeu ajudá-lo com a sua gente. Chamou uma multidão de libelulas de todas as cores. Estas sentaram-se uma ao lado da outra na barreira e começaram com as pernas a jogar fóra a agua. Trabalharam tão depressa que dentro de pouco o leito do rio estava seco. Dessa vez não necessitaram do Kankã como guarda, porque o velho urubú-rei, certo de que sua ordem seria cumprida, não veio. Tatina mandou o homem matar as trahiras, e havia tantas que enchiam todos os cestos que tinha trazido. Levou os peixes para casa, mandando dizer ao sogro que tinha feito o trabalho.

O velho, supondo que o homem lhe tivesse trazido jacarés, mandou-o levar a presa para o mato, para que lá ela apodrecesse e ficasse com vermes que eram o seu prato predilecto. Então mandou fazer tapioca e quando, depois de alguns dias, pensou que já havia bastante vermes, encheu com ela uma cuia e foi ao mato para comer. Achou o montão de peixes, e não jacarés como tinha pensado, e voltou com raiva, injuriando a filha por não ter dado exatamente a ordem ao seu marido.

A mulher aconselhou ao marido parar novamente o rio e, agora, apanhar jacarés, para acalmar o velho. O homem ficou triste e foi ao rio pensando: Quem sabe si Tatína me ajudará também desta vez! — Mas quando tinha parado o rio, Tatína trouxe novamente seu povo, que fêz o trabalho em pouco tempo. Então na agua pouco profunda o homem matou uma quantidade de jacarés, atou-os e levou-os para casa. A mulher avisou seu pai que a presa tinha chegado, e este mandou outra vez levar as “trahiras” para o mato. Quando os jacarés ficaram com vermes, o velho tomou a cúia com tapioca, foi ao mato e comeu lá durante tres dias.

Então pensou em outro pretexto para matar o genro. Mas sua filha já se tinha acostumada ao marido e tève dó dele. O velho marcou um grande pedaço do mato e mandou dizer ao homem que devia, naquele dia mesmo, cortar êsse pedaço, senão êle o mandaria matar. O homem, entristecido, afiou o machado e foi trabalhar. Depois de ter cortado as primeiras arvores, sentou-se e pensou em sua situação. Então Pekú, o chefe dos picapaos,

veiu voando outra vez, saudando-o: Bom dia, compadre! — O homem lamentou-se e Pekú prometeu ajudá-lo de novo com a sua gente. Trouxe toda sua numerosa parentela, e depois de ter posto o Kankã como guarda, os picapaos começaram a trabalhar diligentemente. Enquanto uns limpavam o mato baixo, cortavam os outros os troncos grossos. Já tinham quasi acabado, quando o Kankã deu o seu signal, avisando da chegada do velho. Depressa os picapaos voaram, escondendo-se por atras das arvores, enquanto o velho chegava e ficava muito alegre com o trabalho feito. Agora não te matarei mais, prometeu ao genro e foi embora. Então os picapaos reapareceram, e quando anoiteceu, o trabalho estava acabado. Depois todos foram para casa.

Quando a roça estava seca, o velho urubú-rei mandou atear fogo. Ele mesmo acompanhou o trabalho sob o pretêxto de mostrar ao genro como o devia fazer. Primeiro pôs fogo na orla e mandou o homem ir ao fundo da roça para ver se lá ardia bem. Mas quando o homem olhou para tras, as chamas ao redor já lhe tinham cortado toda saída. Percebeu então que o velho urubú-rei queria mata-lo dêsse modo e que teria de morrer. Sentou-se e chorou. Então uma aranha saiu do seu buraco, no chão, perguntando-lhe porque chorava. Ele contou-lhe a malicia do sogro, e a aranha convidou-o para entrar na sua cova. Transformou o homem em aranha, e ambos desceram para a cova, na qual comeram e esperaram até acabar-se o fogo. Isso durou um dia e uma noite inteira.

Quando o urubú-rei chegou em casa, perguntou à filha, se o seu marido já tinha voltado. Ai, certamente já morreu! respondeu a mulher que bem sabia o que seu pai tinha feito. — No dia seguinte, o velho urubú-rei encheu de tapioca a sua grande cúia e foi para o lugar do incendio, para comer o cadaver do genro. Sua filha, chorando, seguiu-o com o menino. O velho procurou por todos os lados para encontrar o cadaver. Chegando ao meio do lugar do incendio, viu o procurado, são e salvo, de pé ao lado de um cepo. Então o urubú-rei lançou fúriosamente a sua cúia com a tapioca ao chão e voltou para casa. A mulher aconselhou ao marido que abandonasse a casa do sogro, porque senão este ainda o mataria.

Foram para casa, prepararam a bagagem e fizeram farinha de mandioca para a matula. O velho urubú-rei estava com uma raiva medonha, e quando foram ido embora, mandou os seus guerreiros, os urubús, atras deles. A mulher já tinha previsto isso e por precaução levara consigo uma faca grande. Quando os urubús se arremessaram contra seu marido, para apanhá-lo, ela, valentemente, atacou-os com essa arma, cortou as cabeças de alguns e as asas de outros, repelindo os restantes.

Assim a familia veio outra vez á porta do céu e preparou-se para descer. O filho voou imediatamente à terra. O homem, porém, medrosamente pensou que cairia logo que tentasse o vôo. A mulher consolou-o e, voando por baixo dele, apoiou-o de tal modo que não caiu. Completamente exausto e sem fôlego chegou o homem à

terra. Têve de sentar-se e encostar-se imediatamente, tão fatigado estava.

Analogias com o mito da "Visita ao céu" encontram-se ainda num mito dos araucanos (Rodolfo Lenz: *Estudios Araucanos*, Santiago de Chile, 1895, 1897, pp. 225-234; R. Lehmann-Nitsche: "Mitología sudamericana XIV, El viejo Tatrapai de los araucanos", *Revista del Musco de La Plata* 32, Buenos Aires 1930). O velho Latrapái tinha duas filhas. Tinha também dois sobrinhos, que eram os irmãos Cónquel e Pedíu. Estes queriam casar-se com as moças. O velho exige dos pretendentes como paga que se submetam a tres provas, impossiveis de realizar sem ajuda mágica. Êle sabe dessa impossibilidade e espera que os jovens morram, porque ignora que eles contam com esse auxílio. Quando chegam à casa dele, oferecelhe assentos cheios de espinhos. Depois manda-os cortar altas arvores, dando-lhes para esse fim machados inuteis que se rompem ao primeiro golpe. Pillan, o trovão, fornece-lhes machados melhores, com os quais abatem a cada golpe uma arvore grande. Por fim, o velho mandou-os apanhar os seus touros bravos e depois os seus avestruzes e guanacos. Também isto é bem feito, e os dois irmãos matam finalmente o Latrapái.

João Barbosa Rodrigues (*o. c.*, pp. 250, 251) comunica o seguinte mito dos Mundurukú: No principio este mundo estava na escuridão. Da escuridão saíram dois homens, um chamado Caruçacahiby e outro, que era seu filho, chamado Rairu. Rairu tropeçou em uma pedra furada como uma panela e ralhou com a pedra. Caru, seu

pai, mandou o filho Rairu carregar a pedra com que tinha ralhado. Rairu cumpriu a ordem do pai, carregou na cabeça a pedra que em cima dele começou a crescer. Pesando já muito, êle disse ao pai: — Esta pedra já pesa muito. — Mais crescia então a pedra e já Rairu não podia andar. A pedra continuou a crescer. Cresceu tanto a pedra em forma de panela que formou o céu. Apareceu então depois o sol no céu. Rairu ajoelhou-se vendo seu pai ser o creador do céu. Caru era inimigo do filho porque sabia mais do que êle. Um dia Caru flechou a folha de um tucuman e mandou o filho subir no tucumanzeiro para tirar a flecha, para ver se o matava. O filho chegou ao tucumanzeiro, os espinhos viraram-se todos para baixo a ficar bonito: e subiu e tirou da folha a flecha do pai. N'outro dia mandou o filho adiante para o roçado e contam que cortou todas as arvores para matar o filho. Derrubou então as arvores em cima do filho, caíram todos os páos em cima, mas êle não morreu e ficou incólume. Caru arredou-se daí, pensando que o filho tinha morrido. No outro dia voltou Caru e achou o filho perfeitamente bom. Quando Caru ia queimar a roça mandou o filho para o meio, para que morresse queimado. Caru cercou o filho de fogo. Quando Rairu, depois, viu a fogueira cerca-lo, entrou pela terra e quando a roça acabou de se queimar, appareceu sem nada lhe ter feito o fogo. Caru zangou-se muito vendo que o filho não morria. No outro dia Caru voltou e foi para o mato. Chegou. Quando no mato, fez de folhas secas uma figura de tatú e enterrou, deixando o rabo de fóra,

no qual esfregou resina. Chamou o filho e lhe disse: -- Vamos caçar? -- Vamos! -- Andou virando pelo mato e chamou o filho: -- Aqui está um tatú, vem puchar! -- A figura daquele tatú ia cavando: já estava um buraco no chão. Rairu depois deixou o rabo do tatú, mas não pôde tirar a mão, porque a resina a pegava. Contam, então, que a figura do tatú o levou pelo buraco pela terra dentro e sumiu-se. Passava seu pai outro dia por aquele buraco quando viu seu filho sair dele. O pai pegou num páo e bateu no filho. O filho lhe disse: -- Não me batas, porque no buraco da terra eu achei muita gente, mais que boa, e eles vem trabalhar para nós. O pai deixou-o e não o bateu mais. Arredondou uma coucinha e atirou no chão que então cresceu transformada em algodão. O algodoeiro cresceu logo, floresceu, dando depois algodão. Caru apanhou o algodão e fêz uma corda, amarrou Rairu e o meteu no buraco do tatú. Contam que pela corda, e do buraco subiu muita gente feia, depois também subiu muita gente bonita, dizem que, então a corda arrebentou e o resto da gente bonita caiu no buraco. Rairu subiu com a gente bonita. Contam que Caru quando viu aquele bando de gente mandou fazer uma couxa verde, uma vermelha, uma preta, uma amarela para assignalar aquela gente com as suas mulheres, para quando aquela gente crescesse ser Mundurukú, Mura, Arara, Pamaná, Uinamary, Manatenery, Catauchy e assim todos. Demorando muito a pintar toda aquela gente, ficaram uns com sono e outros mais do que dormindo. Aos preguiçosos Caru disse: -- Vocês são muito preguiçosos, agora

vocês serão passarinhos, morcegos, porcos e borboletas. — Aos outros que não eram preguiçosos e que eram bonitos lhes disse: — Vocês serão o principio de outro tempo; n'outro tempo os filhos de vocês serão valentes. — Depois Caru sumiu-se pela terra a dentro. Então denominaram aquele buraco Caru-Cupy.

Na América Central encontramos traços semelhantes nas provas impostas, segundo a tradição dos Quiché-Maya, aos irmãos Hun ahpu e Xbalanque no reino Xibalba que estes faziam em parte com o auxilio de animais (Noah Elieser Pohorilles: *Das Popol Wuh, die mythische Geschichte des Kice (Quiché)-Volkes von Guatemala*, Leipzig, 1913, pp. 27, 28, 48 e seg.; Wolfgang Schultz: *Einleitung in das Popol Wuh*, Leipzig, 1913, pp. 87-89, 91).

Tambem nos mitos de algumas tribus da Califórnia se encontram outras analogias. Especialmente digna de nota é a correspondencia detalhada dos mitos sulamericanos desta especie com os mitos das tribus meridionais do litoral noroeste-americano reunidos sob o titulo "A visita ao céu" por Franz Boas (*o. c.*). Ao mesmo autor (Boas: "Sagen aus Britisch-Columbien", *Zeitschrift für Ethnologie* 23, Berlin, 1891, pp. 569 e seg.) devemos a comunicação de um mito do curso inferior do Fraser River, no qual o heroi, antes de casar-se com uma filha do sol, é encarregado pelo sogro das seguintes provas: Primeiramente tem de entrar por uma porta guardada por dois lobos famintos, depois sentar-se num assento cheio de agulhas. Mais tarde, tambem a lua lhe impõe provas: cor-

tar um cedro e entrar na fenda para buscar o martelo que a lua deixou cair dentro dele; quando o herói entra, a lua retira as cunhas para destroçá-lo entre as metades do tronco. Pescar trutas, apanhar ursos vermelhos.

Num mito parente dos índios Comox na Colombia Britânica (Boas, *o. c.*, *ibidem* 24, Berlin, 1892, pp. 35 e 36), no qual, porém, aparecem dois heróis em vez de um, estes se casam depois da segunda prova, mas não sem antes haver inutilizado a vulva dentada das duas filhas do velho ruim. Este último motivo se revela em o nosso mito karajá, quando Alobederí pensa medrosamente: "Talvez a mulher tenha piranha na barriga". É muito divulgado no noroeste norte-americano e até o outro lado do estreito de Bering entre os Chukchee, Koryak e Ainu; nessas regiões, já se conhecem vinte-e-duas versões, como mostrou Franz Boas ("Tsimshian Mythology", Annual Report of the Bureau of American Ethnology, XXXI, 1909-1910, Washington, 1916, p. 809). O mesmo autor observou a este respeito (Boas, *o. c.*, pp. 809, 810): In connection with the tests, we find very often the idea that the girl whom the young man marries kills all her husbands. In the most characteristic versions her vagina is set with teeth, which are then broken out by means of a wedge or stone; or, in place of the teeth, a rattlesnake head is found. This form is characteristic of the Thompson versions, and recalls the East European stories where a pike's mouth is introduced in its place. The Ainu tale mentioned above is analogous to the first-mentioned form of the incident. — Na America do Sul, a existencia mais

austral deste motivo foi encontrada entre os Toba do Chaco por R. Lehmann-Nitsche ("Mitología sudamericana VI, La astronomía de los Tobas", Revista del Museo de La Plata 27, Buenos Aires, 1923, pp. 280, 281, 285).

Como em nossa versão karajá, também nas versões dos araucanos, Quiché-Maya e Comox aparece um par de heróis, enquanto nas outras versões citadas se trata de um único herói. Já Ehrenreich (*Die Mythen* etc., pp. 44, 45), falando do herói civilizador, observara que em muitas zonas mitológicas aparece, ao invés de um herói único, um par de heróis; assim na Índia os Açvinau, na Grécia os Dioscuros e seus semelhantes entre os eslavos, germanos e celtas. Maior importância ainda do que na zona ariana têm os mitos correspondentes aos dois irmãos ou gêmeos na Polinesia e na América. A mitologia norte-americana apresenta uma série destes pares. Na mexicana, os mitos análogos têm sido substituídos, em parte, pelas figuras de Quetzalcoatl e Tezcatlipoca, mas na zona maya volta a aparecer o mesmo tipo dos dois irmãos, e até em duas edições distintas. Na América do Sul, entre os povos de cultura andina, o mito dos irmãos gêmeos se desenvolveu pouco por causa do culto solar que absorveu os outros; mas foi verificado entre os Yunca (os irmãos Pachacamac e Wichama) e os Guamachuco (Apo-Catequil e Piguerao). Na mitologia das outras tribus sulamericanas aparecem: entre os Tupinambá, os irmãos Tamendonare e Arikute; entre os Guarayú, os dois filhos de Abaangui; entre os Bakairí, os irmãos Keri e Kame; etc. Por fim, entre os araucanos de Chile,

os irmãos Cónquel e Pedíu. Por conseguinte, a parêlha dos irmãos é, pela abundancia dos casos, como Ehrenreich demonstrou, um elemento bem típico da mitologia sulamericana. Ha pouco, foi especialmente estudado por Martin Gusinde ("Das Bruderpaar in der südamerikanischen Mythologie", Proceedings of the Twenty-third International Congress of Americanists, 1928, New York 1930).

R. Lehmann - Nitsche ("Mitología sudamericana XIV", *l. c.*, p. 54), tratando do mito araucano de Cónquel e Pedíu, acrescenta o seguinte: Vemos que a influencia do 2 como número dos heróis atores é tão grande, que num mito de origem eurasiática — como tal consideramos o do velho Tatrapai — o herói, originariamente um só, é duplicado, em dois irmãos, sem que o desenvolvimento do tema condiga com êsse número. O velho pai, por exemplo, certamente tem duas filhas, uma para cada um dos pretendentes, mas já as provas a realizar para ganhá-las são façanhas que correspondem melhor a um do que a dois atores, a saber: o assento espinhoso, originariamente terá sido ideado para uma só pessoa, e Pillan, o deus do trovão, se terá contentado com um único machado proprio que pode emprestar, logicamente, a um único favorecido...

Tambem as provas que no mito dos Karajá o sol impõe aos dois irmãos, poderiam ser exigidas igualmente de uma única pessoa. Além disso deve-se considerar que em a narração o irmão de Alobederí não tem nome, e que Dyusá na primeira parte do mito ás vezes fala sómente

de Alobederí, o que, porém, mais tarde corrige para a forma que citei acima. Na aventura que os dois irmãos tiveram com os jaburús, a duplicação é justificada, porque se quer representar uma diferença (duro e mole). Seguramente, esta aventura pertence à família de mitos diversa da dos acontecimentos causados pela relação com o sol e as suas filhas e, provavelmente, motivou a duplicação do herói nesta primeira parte do nosso conto.

Como complemento da mitologia karajá quero ajuntar duas lendas comunicadas por Paul Ehrenreich (*o. c.*, pp. 41-43) das quais a primeira representa, aparentemente, uma forma primitiva de um mito das amazonas, e a segunda é, indubitavelmente, uma peça principal do tesouro de lendas destes índios, pois também Fritz Krause (*o. c.*, pp. 347-350) dá duas versões dela.

### O JACARÉ E AS MULHERES GUERREIRAS

As mulheres duma aldeia costumavam, em certa época, ir a uma lagoa onde havia um grande jacaré. Lá haviam feito casa, lá tinham vasilhas para cosinhar, panelas etc. Levavam consigo adornos de penas e lindas cintas, e almiscar para ungir o corpo. Uma das mulheres adornou-se com todos êsses enfeites, ungiu a pele de almiscar, e ficou sentada na beira da lagôa, enquanto as outras recolhiam frutas no matô, pescavam ou preparavam a comida.

A mulher enfeitada, logo que todas se afastaram, gritou: “Jacaré, vem, traz peixes, matrincham, curimata, papa-terra, avoadeira!”

O jacaré respondeu: “Irei”.

E trouxe peixes. Deitou a cabeça na coxa da mulher, deixando-se espiolhar por ela, e adormeceu. Enquanto as outras mulheres preparavam a comida e, depois de acabada a festa, voltaram para casa trazendo aos homens só as cascas vazias das frutas, a mulher enfeitada ficou com o jacaré e só seguiu mais tarde.

Por fim os homens estranharam que as mulheres sempre voltassem só com cascas vazias e resolveram procurar a causa disso. Um mandou o filho acompanhar a mãe. Esta só consentiu depois de muito recusar, e ele contou depois aos homens o que tinha visto.

Dois dias mais tarde, foram eles mesmos á lagoa, enquanto as mulheres ficaram na aldeia. Também êles se ungiram de almiscar, chamando o jacaré. Este veio como sempre, trazendo peixes, e deitou-se para dormir. Foi então morto pelos homens a cacete, e jogado no mato.

Depois os homens foram caçar, matando ainda outros jacarés, garças, patos e urubús e voltaram com a caça. Escarneceram das mulheres dizendo: “Fomos enganados por vos, agora podeis comer carne de urubú”.

No dia seguinte, as mulheres foram para a lagôa. Mas o jacaré não apareceu. Finalmente, seu cadaver foi achado no mato. Cheias de raiva as mulheres correram

para casa, fabricando arcos e flechas, desafiando os homens para o combate.

Os homens não tomaram a cousa a serio, colocando as flechas no arco em direção inversa, para não causar dano às mulheres. Mas estas atiravam com a ponta matando os homens; poucos escaparam. As mulheres desceram então o rio, e não mais se teve noticias delas.

Enquanto o jacaré viveu, todos os jacarés falavam. Desde aquele tempo, nenhum fala mais.

### AS FLECHAS MÁGICAS

Num mato moravam dois grandes bugios que comiam as pessoas que apanhavam. Dois irmãos apresentaram-se para matá-los. Viram sentado no caminho um sapo. Aonde ides? perguntou este. — Vamos matar os bugios. — O sapo (que era fema) disse: Se quizerdes casar comigo, eu vos direi como deveis comportar-vos; caso contrário encontrareis morte certa.

Rindo os irmãos, recusaram a oferta e continuaram a marcha. Logo alcançaram a árvore na qual estavam sentados os bugios armados de flechas de arremesso. Ao redor branqueavam as ossadas da gente que havia sido vítima deles.

Tambem os dois rapazes levavam as tais flechas e começaram imediatamente o combate. Os bugios, porém, inclinavam habilmente o corpo, e as flechas passavam por cima deles sem lhes fazer dano algum.

. A seguir, foram os bugios que atacaram. Um dos irmãos caiu, atingido no olho direito, e pouco depois foi o outro ferido no olho esquerdo. Os bugios apoderaram-se da presa.

Um terceiro irmão tinha ficado em casa; estava doente, o corpo cheio de feridas e úlceras; só a avó tivera bastante compaixão para cuidar dele.

Um dia ele foi caçar passaros. Uma das suas flechas caiu diante dum buraco de cobra. A cobra saiu e perguntou: O que estas fazendo aqui? Como podes caçar estando tão doente?

Sim, respondeu gemendo, estou doente e infeliz, tudo me abandonou, meus irmãos morreram, só minha avó tem compaixão de mim e cuida de mim.

Então a cobra falou: Vou dar-te um remédio; mas não digas a ninguém quem te salvou.

Assim êle ungiu todo o corpo com pomada preta. Quando chegou em casa, a velha perguntou-lhe como tinha ficado tão preto.

Passei pelas arvores carbonizadas, foi a sua desculpa.

No dia seguinte, pela segunda vez deixou-se ungir pela cobra e contou à avó a mesma coisa.

No terceiro dia sentiu-se bem e resolveu de partir para vingar os irmãos.

A cobra deu-lhe uma flecha, dizendo: Com esta arma matarás os bugios que comeram os teus irmãos. No caminho encontrarás um sapo que te convidará para fa-

zer-lhe o gosto. Finge fazê-lo passando-lhe o teu membro entre o pé e os dedos do pé.

Encontrou o sapo, fez como lhe havia sido dito. O sapo deixou-se enganar por êle, aconselhando-o, em recompensa que deixasse os bugios atirar primeiro e apontasse, depois, aos olhos deles.

Assim ele chegou á arvore dos monstros vendo em baixo dela as ossadas dos irmãos. Os bugios convidaram-no a atirar primeiro. Mas êle esperou tranquilamente até que os adversarios atiraram, e feriu então primeiramente um e depois o outro no olho. Os bugios caíram, mas ficaram pendurados com os rabos nos galhos. Seguindo o conselho do sapo, o rapaz mandou que um lagarto os puzesse para baixo, e êste o conseguiu.

Então o rapaz voltou à cobra para comunicar-lhe o êxito da sua aventura.

A cobra deu-lhe um feixe de flechas que possuíam o poder de acertar na caça em que eram atiradas. As flechas podiam fornecer tambem frutas do mato, mel, etc. Para cada especie de caça havia uma flecha especial; a cada flecha pertencia ainda um feitiço especial encerrado numa cuia, com o qual se podia enfraquecer o efeito das flechas que regressavam violentamente demais, fazendo-as parar de novo.

Assim o rapaz obtinha facilmente todas as especies de caça e de peixes. Logo depois casou-se, fez uma casa e uma roça. Instruira a mulher para que não deixasse usar as flechas por ninguem, durante a sua ausencia, senão

toda a gente morreria. Apesar disto, um dia seu cunhado soube persuadir a mulher a soltar as flechas. No começo, tudo foi bem. A flecha de porcos e a flecha de peixes faziam a sua obra e eram paradas pelo feitiço. Mas quando regressou a flecha de mel, apareceu de repente uma grande cabeça espectral com larga güela armada de dentes. Cheio de medo o cunhado fugiu sem pensar no remedio magico. O espectro cahiu sobre o povo, matando todos que achou. Alarmado pelo barulho, o homem voltou da roça; conseguiu finalmente exorcizar o monstro. Mas a metade da aldeia já estava morta. Mais uma vez êle foi á cobra para contar-lhe as suas penas.

— Bem o mereceste, respondeu ela, mas que se pode fazer! Vamos caçar amanhã, matar o pirarucú. Se uma das minhas filhas te topa, debes dizer-me.

No dia seguinte, a cobra com toda a familia foi encontrar-se na lagoa com os Karajá que tinham rêdes de pescar. Estes pescavam enquanto o homem percorria o mato com a cobra. Entretanto, uma das filhas o tinha tocado, mas ele não dizia nada.

Então a cobra transformou-se em pirarucú persuadindo o homem a fazer o mesmo. Ambos caíram na rede dos pescadores. A cobra escapou por um buraco, o homem foi tirado á terra pelos outros Karajá. Um homem tentou mata-lo a cacetadas, mas ele o agarrou puxando-o para baixo da agua, de maneira que o homem largou o cacete.

Quando a cobra viu que êle, sem auxilio dela, tinha de perecer, ajudou-o a sair da rede e desenfeitiçou-o. Esse era o castigo, disse ela, porque não me contaste nada quando a minha filha te tocou.

## TERENO

A mitologia dos Tereno foi-me relatada pelo velho chefe Nalikí (v. p. 71 e seg.). Os textos originaes na lingua destes índios apparecerão em breve na revista "Anthropos". Ao mito "Como os Tereno saíram da terra", já citado nas paginas 194 e 195, Naliki deu o seguinte comentário:

Antes de haver índios, já todos os animais viviam na terra. Os índios viviam quasi como bichos debaixo da terra. Os Vanone saíram da terra antes dos índios. Os Vanone eram uma tribu grande, eram gente numerosa, pequena e como bicho; falavam como passarinhos, faziam só "hó hó hó"; não diziam outra coisa. Mas podiam entender-se com os índios. Chamaram os índios, para subir. Os Vanone ensinavam a falar a todas as tribus e davam a cada tribu a lingua dela. Depois voltavam para dentro da terra. Provavelmente, ainda estão lá, porque aquí não apparecem mais. Diferentes animais traziam sementes e ensinavam a plantar. O fogo, isto é, os páozinhos para produzir o fogo, os Tereno receberam-nos dos Vanone.

Além disso, Nalikí contou-me o seguinte mito:

## DA VIDA DOS ANTEPASSADOS

Eu vou contar uma história como era antigamente com os nossos antepassados. Naquele tempo existia Tutiye que era uma pessoa sem cabeça. Ninguém podia defender-se contra êle. Quando chegou, matou muita gente. Contam que houve uma virgem que matou Tutiye. Ela ficou postada no caminho de Tutiye e fez uma armadilha. Contam que chegou o bicho (Tutiye) e aí morreu. Então foi saindo a gente do mato. A virgem tinha feito a armadilha. Tchoke, um passarinho, chegou como espia de Tutiye. Tutiye aproximou-se. Tchoke contou-lhe da armadilha. Tutiye parou. Tchoke disse-lhe então que podia ir adiante porque o que falou da armadilha não era verdade. Tutiye foi adiante e caiu no buraco. E a virgem chamou a gente, quando morreu Tutiye. A gente chegou e festejou a morte de Tutiye.

Contam também que os Moolé tinham o machado Ihámoyá. Os Moolé eram uma especie de gente, porém mais propriamente bicho do que homem. Não sabiam falar, e eram velhos e pequenos. Não havia muitos. Andavam sempre dois a dois. Havia também o Pitanoó. Este era como os Moolé, mas andava sempre sózinho, e havia um único Pitanoó. Êle estava cortando nuvens com um machado, porque queria derrubá-las. Os Moolé chegaram e trocaram com êle o Ihámoyá pelo machado bom de Pitanoó que, então, bateu com o Ihámoyá nas nuvens. Mas o machado Ihámoyá era tão mole que se

tornava menor a cada golpe, tornando ao mesmo tempo, maior a nuvem. Si os Moolé não tivessem trocado o Ihámoyá pelo machado bom do Pitanoé, as nuvens teriam caído na terra por causa de Pitanoé.

Veu Pitanoé e deu aos antepassados um embrulho, no qual não havia outra coisa senão uma arara; deu esta para eles. Veiu Pitanoé e deu aos antepassados um embrulho, no qual não havia outra coisa senão mosquito-polvora. Estes saíram e se espalharam. Os antepassados então soltaram a arara e esta foi embora e se espalhou.

Aí houve alfarroba. Viéram os antepassados e plantaram. Assim tinham para comer por causa de Pitanoé que lhes tinha dado a semente para plantar. Toda gente então pôde viver.

Aí os antepassados chamaram muitos tios. Estes viéram para saber o que os antepassados desejavam. Os antepassados lhes disseram o que os sobrinhos queriam para comer. Então os tios foram caçar e trouxeram o desejado. Entre os tios houve um arruinado que não trouxe nada. Este lançou dentro da grande cabaça que cada caçador leva na caça, o esterco de um animal, quando o sól entrou.

No comentário de Nalíki ao mito da origem dos Tereno já vimos que os Vanone e diferentes animais deram a estes índios uma quantidade de elementos culturais. No mito da vida dos antepassados, também Pitanoé aparece como doador de um dos mais importantes alimentos, da alfarroba.

Figuras míticas como Pitanoé, que fazem travessuras de toda espécie trazendo também, no entanto, benefícios aos homens, são conhecidas entre diversas tribus sulamericanas.

Os Chiripá (Baldus, "Ligeiras notas sobre duas tribus tupís" etc., *l. c.*, pp. 754, 755) contam de Perú, o primeiro homem, que enganou todo o mundo com suas patuscadas e nunca se deixou enganar. Mas mostrou-se aos homens também como bemfeitor, ajudando o sapo no roubo do fogo, como já referimos acima.

Na mitologia dos Taulipáng e Arekuná (Koch-Grünberg, *o. c.*, pp. 5, 6), o intrigante e velhaco Makunaíma é supremo herói da tribu. Transforma homens e animais em pedras, fazendo isto na maior parte dos casos por mera inclinação à travessura. É também criador. Fêz toda a caça e os peixes. Como já citámos nas comparações com o mito do incendio universal, Makunaíma faz novos homens depois da grande catástrofe. Numerosos são os pequenos contos que demonstram o carácter malicioso e perverso d'êle. Basta citar o seguinte (Koch-Grünberg, *o. c.*, p. 6): Caminhando pela montanha, Makunaíma fez, por feitiço, feridas no próprio corpo, deitando-as depois no caminho, onde as transformou em pedras que hoje ainda ferem a gente que anda por lá. — Outro mito dos Arekuná trata das picardias feitas pelo menino Makunaíma a seu "irmão maior" cujo nome não é indicado. Makunaíma violenta a mulher do irmão e depois transpõe por feitiço a casa com todas as plantações para o cume de um alto monte. O irmão

que fica na terra, quasi morre de fome, até que, por fim, Makunaíma se compadece, mas caçoa dele por sua magreza. Então Makunaíma continúa impunemente as relações com a cunhada.

Num outro mito contam como Makunaíma fez de uma folha a raia, para causar dano a seu irmão Gigué, com o qual se desaveiu por causa da mulher deste. Este último fáto, provavelmente, refere-se ao mito anterior, às relações ilícitas de Makunaíma com a mulher do irmão mais velho. Para vingar-se, Gigué faz de um pedaço de cipó a cobra venenosa.

Traços aparentados a Makunaíma encontramos no Nãxivé dos Karajá. Como aquele, também este é criador, distinguindo-se por esta qualidade, do Pitanoé e do Perú, que conhecemos só como doadores de elementos culturais (a alfarroba e o fogo). Mas tem em comum com todos os três a inclinação para fazer mal aos homens, e assemelha-se ainda especialmente a Makunaíma pela criação da raia espinhosa. Os outros doadores de elementos culturais, que mencionámos no decurso deste trabalho, como o urubú-rei dos Karajá e o papagaio dos Kaskihá, pertencem a familia de mitos diversa da destes quatro malvados.

## A MUDANÇA DE CULTURA ENTRE ÍNDIOS NO BRASIL

Entendemos por “mudança de cultura” a alteração na harmonica expressão global de todo o sentir, pensar e querer, poder, agir e reagir de uma unidade social, expressão que nasce de uma combinação de fatores hereditários, físicos e psíquicos, com fatores coletivos morais, e que, unida ao equipamento civilizador, como, por exemplo, instrumentos, armas, etc., dá à unidade social a capacidade e a independência necessária à luta material e espiritual pela vida.

A alteração pode efectuar-se de duas maneiras: pela assimilação recíproca do novo à cultura existente e desta ao novo, de modo que a cultura em questão seja conservada na sua singularidade local e temporal, isto é, como unidade no espaço e no tempo; ou pelo acolhimento unilateral do novo, que então perturba a cultura até destruí-la, de modo que o novo, por fim, tome o lugar da cultura em questão.

Esses dois efeitos na mudança de cultura, isto é, a mudança dentro de uma cultura, que queremos chamar de “mudança parcial de cultura”, e a mudança de uma cultura para outra, que pretendemos chamar de “mudança

total de cultura”, existiram desde que existem culturas, isto é, desde que os homens formam unidades sociais, desde os primórdios do genero humano, portanto.

Queremos limitar-nos aqui a examinar a mudança de cultura entre algumas tribus de índios do Brasil, apenas no que diz respeito à influencia européia. Naturalmente as influencias das culturas de índios entre si perduram ainda hoje.

Antes de dirigir a nossa atenção para as causas da mudança de cultura, queremos discorrer rapidamente sobre os diferentes dominios da cultura material e espiritual, para poder examinar, considerando os factos, as formas de reacção nestes dominios.

## A MUDANÇA NA CULTURA MATERIAL

A *aldeia* dos *Kaingang* de Palmas, conhecida sob o nome de “Toldo das Lontras”, foi erigida pela Comissão de Protecção aos Indios. É, além do “Toldo do Chapecó”, o maior centro de povoação desta horda de *Kaingang*, cujo territorio se estende da cidadezinha de Palmas em direcção de sul-sudoeste até a região de Xanxeré, isto é, da fronteira do Estado do Paraná até além do rio Chapecosinho no Estado de Santa Catharina. A grande tribu dos *Kaingang* occupava o oeste do planalto de São Paulo, Paraná, Santa Catharina e Rio Grande do Sul. Algumas hordas no Paraná são independentes até hoje. Ha cerca de cem anos, os *Kaingang*

de Palmas entraram em relação permanente com os brancos.

O "Toldo das Lontras" consiste em simples casinhas de taboas, agrupadas ao redor de uma praça retangular. Num dos lados de menor extensão da praça, ergue-se uma cabana maior, a igreja. A aldeia em cousa alguma se distingue das povoações dêsse típo dos moradores brasileiros dos arredores.

Entre os *Bororo* orientais, fiquei conhecendo três aldeias: Sangradouro, Meruri e Tori-paru. O território desses índios está na planalto de Mato Grosso Central, entre o rio São Lourenço, o rio Araguaya e o rio das Mortes. Já na segunda metade do século passado, parte deles estava em relação continua com os brancos. Há cerca de trinta anos, um bom numero vive sob a guarda dos missionarios salesianos. A maioria das aldeias, porém, é ainda independente, e só ocasionalmente visitada por um ou outro representante da nossa civilização.

Sangradouro é inteiramente obra dos salesianos, que edificaram, junto ao seu estabelecimento, uma fileira de pequenas casas de tijolo, para os índios.

Na missão Meruri, porém, a aldeia bororo conservou, em parte, a forma tradicional. É verdade que já não se vêem, como outrora, as cabanas cobertas de palha dispostas em circulo ao redor da casa dos homens: formam agora tres lados de um retângulo, cujo quarto lado é representado por um pequeno arroio que separa a aldeia das habitações dos padres. Também a casa de homens não é mais um edificio completamente fechado, de inte-

rior vedado aos olhares das mulheres e que supera em tamanho a todas as outras cabanas: parece miseravel telheiro, que poderá dar abrigo a uns poucos de homens por algumas horas. Não está colocada no meio da praça, e sim perto do quarto lado, que não tem casas, e não longe de uma grande cruz de madeira. É simbolico que, desta maneira, a cruz dos missionarios domine a morada profanada dos costumes e crenças indigenas.

Tori-paru é aldeia independente. Seis grandes cabanas retangulares e cobertas de palha estão ao redor da casa dos homens, distinta daquelas por ser ainda mais espaçosa e por ter ambas as suas entradas bem fechadas por meio de tiras de palha pendentes.

Parece que durante o contacto de mais de dois séculos, inconstantemente é certo, que os *Karajá* vêm tendo com os brancos, ficaram sem influencia no seu plano tanto os estabelecimentos erigidos por estes índios no tempo da seca nas margens do rio Araguaya, como as aldeias situadas em maior altura e por eles habitadas no tempo da chuva.

A única aldeia dos *Tapirapé* existente em 1935, no *hinterland* septentrional do afluente homônimo do Araguaya, não mostra rastros da nossa civilização. Esta tribo tupí já teve, indubitavelmente, ligeiro contacto com os brancos nos dois ultimos seculos. Em 1911, suas povoações foram novamente descobertas pelo cearense snr. Alfredo de Oliveira, chefe de uma expedição de seringueiros. Por causa de sua difficil acessibilidade, desde aquele ano raras vezes foram visitadas por brancos.

As *cabanas* do “Toldo das Lontras” já não foram construídas pelos *Kaingang* sob direcção da Comissão de Protecção aos Índios, mas por operários brasileiros. E como, exteriormente, são iguais ás cabanas comuns de toda a região e habitadas pelos brancos, pretos e mulatos, estão sujeitas também interiormente à influencia da nossa civilização. Numa delas, durante a minha estada, pendiam grinaldas multicores de papel — o adorno para uma festa à moda brasileira. Em todas havia catres de cana de taquara. (Antigamente dormia-se num montão de folhas no chão). Ao fogo estavam potes de ferro. Uma mulher estava sentada à maquina de costura! Os unicos objectos de valor etnografico eram alguns cestinhos de tiras de taquara. Mas que essa gente não sabe ainda usar perfeitamente os edificios recém-adquiridos, mostravam-no as ruínas carbonizadas de uma cabana que tinha sido incendiada pelo fogo mantido continuamente no seu interior.

Enquanto, antigamente, entre os *Bororo*, cada clan habitava sua propria cabana, de maneira que a cabana hospedava varias familias, sendo ampliada, si fôsse preciso, por anexos, os salesianos construíram pequenas casas que, em geral, só têm lugar para o marido, a mulher e os filhos. Unicamente em Meruri ha ainda algumas cabanas, das quais cada uma aloja varias familias. Tori-paru, porém, compõe-se inteiramente dessas cabanas maiores. Antigamente, o telhado de plano retangular assentava sobre o solo; hoje, porém, assenta sobre esteios, de maneira que resultam paredes laterais, como nas casas dos ser-

tanejos. Antigamente dormia-se no chão sobre uma esteira ou um couro de onça. Hoje, não sómente os índios nas missões, mas até os de Tori-paru dormem em catres. Além disso, em todas as tres povoações, o interior da cabana é ainda bem indio. É verdade que potes de ferro e latas de conservas teem aí um papel principal, mas ha por toda parte objectos etnográficos que documentam extensamente a cultura propria dos Bororo.

Como o telhado sobre esteios dos Bororo, tambem existe um tipo de cabana dos *Karajá* que se mostra talvez influenciado pelo sistema de construção dos sertanejos brasileiros. Nos outros tipos de cabana destes índios de rio que diferem um pouco entre si, o telhado e a parede formam unidade pois consistem em varas que vão em ligeira curvatura do espigão até o solo. No primeiro tipo, porém, o telhado e a parede são duas partes diferentes, pois os caibros assentam com o cabo inferior sobre esteios. Desta maneira temos em vez da chamada forma de colmeia (*Bienenkorbform*) um telhado (*Giebeldach*) assentado sobre paredes verticais. Os dois lados abertos da cabana são fechados, em geral por construções redondas (*Rundbauten*) mais ou menos salientes e guarnecidas de aberturas de entrada. De resto, os *Karajá*, na vida nas praias do Araguaya, conservaram como habitação além das cabanas tambem os guarda-ventos (*Windschirme*), esteiras enodadas de fibras de burití, que são colocadas como paredes e tectos, para defender não só do vento como também dos raios do sol, da chuva e do orvalho, e que servem tambem, de dia, como assento e, de noite,

como cobertor. Naturalmente acha-se nas cabanas e nos acampamentos de esteiras destes índios também algum vaso provindo da nossa civilização, o que não suplanta a cerâmica própria e as cabaças.

As cabanas dos *Tapirapé* têm a forma de colmeia típica de muitos Tupí, tal como já se vê numa figura do livro de Hans Staden do ano de 1557. Também no interior das cabanas, nenhuma influencia européia-brasileira se acusa.

*O ganhar a vida*, entre os *Kaingang* de Palmas, até a crise económica mundial, que começou a fazer-se sentir no ano de 1929, se fez, na maior parte dos casos, por meio da colheita de mate silvestre. Atualmente, este chá não é mais exportado do território deles. Causa alguma pode caracterisar melhor a dependencia destes índios com relação à nossa civilização do que a palavra "crise" que ouvimos de sua bocca como designação da causa de suas miserias económicas. Também como outros trabalhos, feitos para os brancos, restam apenas os chapéus de palha e os cestinhos, que são raras vezes pedidos e sempre mal pagos. E se os negociantes de Palmas compram milho dos *Kaingang*, só o fazem sob a condição de dar a metade do preço em cachaça. Do governo não vem mais subvenção alguma. Não é de admirar, por isso, ouvir dos índios estas queixas: "Si ninguem nos ajuda, temos de voltar à nossa vida antiga". Mesmo essa sabida já lhes é, porém, impossível. É verdade que os *Kaingang* de Palmas, por instigação da Comissão de Protecção aos Índios, plantam hoje, além do milho, cultivado por eles há muito, o

feijão e criam alguns animais domésticos. Fóra disso colectam, como antigamente, o mel do mato e frutos silvestres, caçam com arco e flecha e pescam com covos de cesto de forma tradicional. Não morrerão de fome, mas ás vezes passarão fome. Estão descontentes e lamentam, como todos os indios, que, desde que foram acomodados ao nosso sistema economico, havendo sido por ele corrompidos, já não possam mais, por isso, adaptar-se ao seu velho processo economico.

Tambem os *Bororo* das missões entraram na economia mundial, tendo até a boa sorte de gozar, por isso, de uma renda segura enquanto ficarem sob a proteção dos padres, isto é, enquanto trabalharem para as missões, no campo, nas oficinas ou nas construções. Cada trabalhador, homem ou mulher, recebe ao meio dia e à noite uma refeição á moda brasileira e um vale de 1\$000. Este jornal de 2\$000 e comida é tambem usado na região para os jornaleiros brasileiros. Os vales podem ser trocados com os padres por diferentes mercadorias de valor correspondente. Além disso, estes *Bororo* naturalmente ainda vão caçar, pescar e colectar nos arredores, e o genio andejo hereditário leva todos os anos a maior parte deles a uma expedição extensa, na qual passam cerca de tres meses.

Para os habitantes de *Tori-paru*, a caça, a pesca e a colheita de frutos silvestres etc. representam ainda as mais importantes fontes do sustento. Como os seus companheiros de tribu nas missões, êles caçam só com arco e flecha e pescam segundo as varias formas tradicionais.

O uso de pontas de flecha de ferro e de anzóis não se espalhou, apesar de ser fácil consegui-los dos brancos. Por outro lado, hoje só se empregam, para cortar, instrumentos de ferro.

Mas que já se tenha realizado, no tempo em que os Bororo ainda tinham de fazer machados de pedra, uma notável mudança de cultura a respeito desses machados, e seguramente provocada por influencia européa, é o que fica provado de maneira evidente por dois desses instrumentos que pude adquirir em 1934, um machado antigo e outro, mais novo. O ultimo é, indubitavelmente, imitação do machado europeu de metal, e seu material é mais facil de conseguir e lavar que o do antigo, sendo, porém, muito menos proprio para o fim a que se destina: um chefe dos Tereno a quem mostrei ambos os machados, deu, de pronto, preferencia ao antigo.

Tambem o cultivo de plantas, como sejam mandioca, feijão, arroz e mamão, já tem papel decisivo em Toriparu. Essa agricultura provem da influencia dos brasileiros; e, provavelmente, e não pouco, da dos salesianos, em cujos estabelecimentos alguns habitantes da aldeia têm sido educados. Muitos Bororo afirmam que sua tribu planta o milho desde que há memoria, asserção de que outros discordam.

Ocasionalmente, os homens de Toriparu empregam-se como trabalhadores nas fazendas vizinhas.

Os *Karajá* vivem no tempo da seca como caçadores, apanhadores e coletores no rio e nas suas margens. Re-

colhem ovos da tartaruga e do avestruz e bem assim o mel e as frutas do mato. A caça de animais terrestres e aves tem papel muito inferior á pesca. Para pescar, empregam, além dos metodos tradicionais, anzóis de ferro, especialmente para apanhar os dois tipos principais dos *Serrasalmonineos*: o pacú e a piranha. Também as tartarugas são apanhadas em baixo da agua e nas praias não só simplesmente com as mãos, como também por meio de anzóis, servindo como isca pedacinhos de cana de assucar. Os arpões para a caça do pirarucú têm pontas de ferro. As pontas das flechas, porém, são ainda de madeira, taquara, osso ou espinho de raia.

O tempo da chuva dificulta a pesca e a caça. Então os Karajá ficam na dependência principalmente de suas plantações e, muitas vezes, sofrem fome por não serem, em geral, bons agricultores. Alguns deles ganham a vida trabalhando para os brancos como remadores, pescadores e construtores de canoas. São grandes comerciantes. Não só vendem aos brasileiros tudo que é possível dos seus produtos e de sua caça; homens do grupo meridional que moravam na margem occidental da Ilha do Bananal, adquiriam de mim também espelhos e outros artigos de troca em quantidades maiores, para negociar com isto entre os chamados Xavajé, que representam a parte oriental desse grupo. Também com os Tapirapé, os Karajá tinham antigamente comercio átivo, vendendo-lhes os objectos adquiridos dos brancos em troca de tembetá de pedra, massa de urucú e filhotes de arara-piranga. Machados de pedra não se encontram mais entre elles;

além de facões e machados de ferro, vê-se mesmo entre eles, se bem que raramente, uma carabina, que é o equivalente de uma canoa grande ou de um filhote da arara-piranga.

Os *Tapirapé* são, antes de tudo, agricultores, tendo muitas vezes abundancia de viveres, como, na América do Sul, a maior parte das tribus de agricultores independentes e distantes da nossa civilização. É verdade que, já ha muito tempo, foram abastecidos de instrumentos de ferro pelos Karajá, e que mesmo os mais velhos não se lembravam de ter visto um machado de pedra. Foi-me assegurado, por outro lado, que, outrora, os gigantes da selva eram dêrrubados descobrindo-se-lhes as raizes e depois separando-as do tronco por meio do fogo. Restos carbonizados nos lugares da erradicação de tais árvores, como se encontram nas roças antigas e ha muito abandonadas, demonstram a probabilidade de tal asserção.

Tambem a pesca tem a maior importancia para os *Tapirapé*; e, por estarem suas povoações sempre longe do rio, mesmo os menores peixinhos, de charcos e regos miseraveis, não são desprezados. Pescar a linha é cousa desconhecida. A caça de animais terrestres e aves é, geralmente, praticada por alguns especialistas, não fornecendo, todavia, contribuição importante para a alimentação geral. O material da ponta da flecha é osso ou espinho de raia. Colhem-se mel, as larvas de certas vespas, ovos de tartaruga e alimento vegetal silvestre.

Os *viveres* dos *Kaingang* de Palmas, na maior parte, são introduzidos pelos brancos e, quanto não produzidos,

hoje, pelos proprios índios, adquiridos na cidadezinha. A caça e a colecta fornecem apenas o suplemento ocasional da alimentação. O sal, o fumo e a cachaça eram desconhecidos outrora: agora são comprados nas vendas de Palmas.

Tambem os *Bororo* das missões e de Tori-paru receberam dos brancos a maior parte dos seus viveres átuais. Um índio, em Sangradouro, queixou-se a mim de não estar bastante salgada a comida da cozinha da missão. Antigamente o sal era desconhecido. O fumo e o alcool são muito apetecidos, mas os salesianos não os fornecem. Adultos e crianças ainda não perderam o hábito apaixonado da geofagia: as paredes de barro dos edificios da missão em Meruri precisam ser renovadas três vezes por ano.

Os *Karajá* só tomaram dos brancos poucas das plantas que cultivam. Todos os seus viveres animais são tradicionais; geralmente desprezam a carne dos nossos animais domesticos, como o boi e o porco. Pedem aos brancos, de preferênciam, sal e rapadura. O artigo de troca mais estimado, porém, é o pesado fumo goyano, apesar dos *Karajá* já plantarem fumo.

Das muitas plantas cultivadas pelos *Tapirapé*, os brancos, provavelmente, introduziram na América do Sul as bananas menores pertencentes á *subspecies sapientium* da *Musa paradisiaca*, como por exemplo a "banana roxa" (*varietas rubra*) e a "banana de oiro" (*varietas regia*). Pela nossa alimentação os *Tapirapé* não mostraram repugnancia alguma: ao contrario, pediram-na com curiosi-

dade infantil. Arroz e feijão, o prato nacional brasileiro, foi muito estimado por todos; e o chefe da tribo enguliu também, corajosamente, uma salchicha de Frankfurt (*Frankfurter Würstchen*), a pesar de seu aspecto suspeito. Comeram um casal de porcos domésticos que lhes foi trazido para criação; e, ás vezes, comem também galinha. Gostavam muito de tomar o nosso café, chá preto e mate. Não conheciam bebidas alcoolicas, e não ficaram conhecendo por nosso intermédio. Eram muito desejosos de sal e rapadura. Aceitavam com prazer o fumo goyano, apesar de cultivarem eles mesmos uma especie desse fumo, se bem que mais fraca.

Da *industria* dos *Kaingang* de Palmas, só a fabricação de cestos é digna de nota. O fabrico de chapéos de palha, naturalmente, deriva da influencia dos brancos. Não vi olaria. O fiar e tecer parecem, também, desconhecidos. Perdeu-se a arte do trabalho em madeira. Ha muito tempo já se esqueceu o trabalho em osso e pedra. Não se fabricam mais enfeites. Vestem-se á européa; e as mulheres separam o cabelo pela risca no meio da cabeça enovelando-o na nuca, enquanto os homens, ás vezes, usam-no comprido e solto, não arrancando mais, porém, os pelos da barba, como o faziam antigamente. A pintura do rosto ainda aparece, mas só por ocasião das festas dos mortos, designando os quatro diferentes grupos sociais. Pode-se considerar, talvez, os ornamentos em certos cestos como as unicas manifestações da arte tradicional destes índios..

A industria propria dos *Bororo* nas missões e em Tori-paru, naturalmente, foi diminuida pelo contacto com a nossa civilização. Hoje não se acham mais todos os numerosos adornos que serviam de distintivos dos clans. Em 1934, pude ainda adquirir em Meruri o ultimo cacete em forma de gladio (*Schwertkeule*). A ceramica é suplantada pelos potes de ferro e latas de conserva. Mas, a pesar dessas limitações, é de admirar como estes Bororo conservam ainda a manufatura de muitos objetos tradicionais, no que empregam o maior cuidado e habilidade. Sua arte de entrelaçar cestos foi ainda enriquecida por novas formas, devidos aos missionarios. O enodar de redes é praticado como antes. Continuam tambem a fabricar para os braços, as estreitas fitas, finamente tecidas. É verdade que o material para essas fitas não consiste mais em fibras de tucúm, e sim em linha importada. Nas missões, há, ao lado do antigo fuso de mão dos Bororo, o fuso com roda e pedal. Vêem-se lá tambem teares europeos. Na fabricação solida e artistica de arcos e flechas, os Bororo orientais superam ainda hoje a todos os outros índios no Brasil. Hoje, como dantes, trabalham, para enfeites, e instrumentos os caroços de certas frutas, ossos, unhas e dentes de animais e conchas de caracol. Brincos semilunares são fabricados, hoje, do metal de cartuchos; alguns afirmam que, antigamente, foi ouro que se empregou para esse fim. Em presença dos padres, os índios se vestem à europea; mas os homens usam ainda, de baixo da calça, o estojo peniano de palha da palmeira aguassú, e as mulheres de baixo do vestido

em forma de camisola, seu antigo traje de cortiça. Na casa de homens em Tori-paru, ninguém usou senão o estojo peniano. Os rapazes nas escolas das missões têm o cabelo cortado e com risca como os brasileiros. Os outros preferem ter a cabeleira à moda tradicional da tribo e gostam também de pintar-se. Vêm-se ainda freqüentemente adornos de penas nas cabeças, mesmo nas de antigos alunos dos salesianos. Meu interprete em Tori-paru, Roberto Ipureu (v. estampa 24), que tinha até freqüentado colegio de grau superior na capital, Cuyabá, era exemplo disto. Não sómente os adultos, mas também muitas crianças pequenas têm os lóbulos das orelhas perfurados e, sendo de sexo masculino, também o labio inferior. É verdade que a perfuração do septo nasal é, agora, rara. Do que ficou dito conclue-se que, entre estes índios, a produção artistica manifestada na fabricação de enfeites, continua sem diminuição.

Entre os *Karajá*, a relação com os brancos influenciou a industria tradicional de tal maneira que instrumentos de ferro tomaram o lugar dos instrumentos de pedra, osso etc. O mesmo succedeu com os *Tapirapé*. Os *Karajá*, quanto dispõem de roupa europea mais ou menos esfarapada, vestem-na quando se encontram com brancos. Até que gráo isso é desagradavel para eles, foi o que pude observar quando fiz demorada viagem de canoa com homens desta tribo. Nessa ocasião, logo se despiam, tornando-se verdadeiros índios do rio, que pulavam na agua assim que percebiam nela uma tartaruga. De resto, os que possuem roupa são em numero bastante limitado.

Tambem os Tapirapé consideram a nossa roupa sómente como adorno ou distintivo de dignidade. O chefe da tribo usava, de dia, um vestido comprido de mulher, que pertencia à sua esposa, enquanto esta andava nua como todos os Tapirapé. Ao anoitecer, quando esfriou, despiu o vestido, dobrou-o cuidadosamente e ficou só com o estojo peniano. O segundo chefe tinha roubado de um padre um grosso poncho de lã; e, provavelmente para não ser inferior ao primeiro, usou esta roupa pesada o dia inteiro, cobrindo-se com ela no maior calor do meio dia e tirando-a só para a noite fresca e povoada de mosquitos. Tambem o sobrinho do chefe separou-se só desde o pôr do sol até o nascer, do seu único vestuario que consistia em meu colete velho. Não observei influencia dos brancos nas manifestações artisticas de ambas as tribus.

## A MUDANÇA NA CULTURA ESPIRITUAL

A *organização social* dos *Kaingang*, que divide a tribo em “metades” exógamias e patrilineares, das quais cada uma se reparte em dois grupos de caracterização social diferente, ainda hoje é conservada tão inalterada na horda de Palmas como em todas as outras hordas de *Kaingang* independentes. Tambem a instituição do chefe hereditario existe ainda. É verdade que, a-pesar disto, o funcionário da Comissão de Proteção aos Índios obriga-os a que elejam como chefe um dentro os seus que mais agrada a êle funcionário. Dessa forma, ha no “Tol-

do das Lontras”, além do chefe hereditario, um “chefe” para o trato oficial com os brancos.

Tambem entre os *Bororo* orientais a tribu se divide em “metades” exógamas e existentes em cada aldeia, “metades” que são, porém, matrilineares e se repartem, cada uma, em sete clans. Mas, se bem que estes indios estejam em contacto permanente com os brancos ha muito menos tempo que os Kaingang de Palmas, sua organização social já desapareceu quasi completamente nas missões e, em grande parte, em Tori-paru. Como os Bororo me asseveravam expressamente, isso não foi devido à influencia dos padres, e sim à dos brasileiros. Aqui, por conseguinte, não foi uma pressão exercida pelos missionarios que agiu corrompendo, e sim a assimilação mais ou menos voluntaria dos indios a um novo ambiente social. A instituição do chefe hereditario existe ainda entre estes Bororo, se bem que, seguramente, já tivesse perdido da sua importancia por causa da terminação do estado de guerra.

Ainda hoje os *Karajá* se repartem em aldeias rigorosamente separadas umas das outras, e que praticam, em geral, matrilinearidade e endogamia. Em certas aldeias designam-se como “chefes” os individuos que receberam esta dignidade unicamente dos dominicanos de Conceição:

Os *Tapirapé* habitavam, antigamente, algumas aldeias independentes uma da outra, entre as quais se deram casamentos, se bem que a endogamia da aldeia pareça ter sido predominante. Provavelmente, tambem, a organização tem sido matrilocal e matrilinear, a não ser no

caso dos chefes governantes e no dos seus futuros sucessores. Não somente por causa dos assaltos dos Kayapó, mas também pelas febres e doenças das vias respiratorias, que apareceram epidemicamente, (causadas, sem dúvida, pelo contacto com os brancos), o numero dos Tapirapé tem diminuído tanto, ultimamente, que eles foram obrigados a reunir-se, por fim, em uma unica aldeia e a esquecer a sua organização matrimonial e familiar, a tal ponto que hoje ela não pode ser perfeitamente estudada. Por outro lado, o poder muito pronunciado do chefe é conservado tão extensamente que, graças a êle, os Tapirapé oriundos de diferentes aldeias formam, atualmente, unidade social e politica. Essa unidade é firmada ainda pelo fato de que formações sociais particulares, que existem há muito, na mesma forma, em toda a tribu (como as divisões em "grupos de comer" e em "grupos de trabalho"), aparecem, inalteradamente, compreendendo-lhe a totalidade dos membros.

A *familia* que consiste no marido, na mulher e nos filhos são adultos, entre os *Kaingang* de Palmas sofreu, naturalmente, alterações pelo contato com a nossa civilização, se bem que nos falte o material comparativo de tempos passados, para poder verificar completamente essas alterações. Os índios desta horda afirmam ter sido sempre monogamos. Hoje o são, sendo porém digno de nota que o número dos homens é, mais ou menos, igual ao das mulheres. Parece, porém, que a fidelidade conjugal de algumas mulheres tornou-se frouxa e que elas se entregam aos brancos, dando, como razão, o fato de "estes

terem penis maior". Os homens não costumam protestar contra isso; e não tem também, provavelmente, nem vontade nem possibilidade de pagar na mesma moeda. Em todo caso, a posição da mulher é mais independente hoje do que antigamente. Os homens não se envergonham mais de fazer certos trabalhos de mulher, como por exemplo, cestos, se bem que com menos habilidade; e freqüentemente carregam grandes canastras o que é trabalho feminino. Nossa civilização tem profunda influência na relação entre as gerações: faz surgir contrastes que decompõem cada vez mais a comunidade. Os velhos aderem ao antigo, os jovens "pensam em ganhar dinheiro". Disso não resulta mais uma divisão de trabalho propriamente, isto é, uma divisão de trabalho entre as gerações dentro da mesma ordem economica; mas os velhos aderem, como ás tradicionais praticas religiosas, também à tradicional maneira de entreter a vida material, enquanto os jovens tratam de imitar os brancos em tudo. Aparece mais uma complicação quando os jovens avançam em idade e vão compreendendo cada vez mais a lei do sangue: afastam-se então do mundo do indio, mas encontram dificuldade, quando não esbarram mesmo com a impossibilidade, na assimilação ao mundo do branco.

Entre os *Bororo*, nas missões e em Tori-paru, a decomposição dos clans leva a reforçar a unidade da familia. Certo, para isso contribue ainda o factor de a casa dos homens ter perdido, nas missões, a sua importancia e de construirem, os salesianos, casas, das quais cada uma pode hospedar apenas uma pequena familia.

Também, hoje, fazem esforços por serem monogamos, o que, antigamente, nem sempre era a regra. Outrora, a casa pertencia à mulher, se bem que fosse construída pelo homem, e só ela mandava dentro de casa. Agora os padres mudaram as coisas no sentido cristão, fazendo do homem o dono e chefe da casa. Antigamente, os matrimonios infelizes, dissolviam-se simplesmente; nos atuais matrimonios cristãos, por conseguinte, indissolúveis, ha pancadaria e assassinio, e, não raro, a fidelidade é quebrada por ambos os sexos. Os missionarios dizem que, anteriormente, a mulher havia sido a escrava do homem, por levar só ella as cargas pesadas, e que, hoje, elle é igual. É este um juizo superficial que compara com semelhanças europeas, sem considerar a profunda differença das bases economicas e sociais. Num povo como os Bororo, em que tem, antes de tudo, a obrigação de estar sempre pronto para a caça e para a guerra e a de proteger a familia durante as marchas, não podia o homem ser incomodado e fatigado por trabalhos dos quais as mulheres tambem podiam encarregar-se. A todas as grandes caçadas vai o homem sem a companhia da mulher, tendo então de levar sózinho a presa até perto da cabana. E o que a mulher levava, além disso, não levava na qualidade de escrava, e sim na de proprietaria; e, quanto mais pesada era a carga, tanto maior era a posse. Ella levava o alimento vegetal que tinha recolhido e sendo este obtido mais freqüentemente e com maior regularidade do que a caça e oferecendo, por isso, base mais segura ao sustento, dava á mulher, economicamente, pre-

ponderancia sobre o homem. E nas migrações a mulher levava todos os utensilios domesticos e, com isso, propriamente, assegurava sua posse perpetua, isto é, assegurava o lar da familia, da qual ela era socialmente o centro de gravidade, por isso que o homem, com o casamento, mudava para a casa da sogra e da esposa (matrilocal) e os filhos pertenciam á linha maternal (matrilinear). Por fim, seja mencionado ainda como fáto de importancia decisiva que, como me foi afirmado pelos salesianos em Meruri, entre os Bororo a mulher é capaz de levar cargas mais pesadas que o homem. Por isso, nos trabalhos da colheita nas missões, nos quais homem e mulher recebem igual pagamento por igual serviço, ela, muitas vezes, ganha mais do que êle. Se os padres falam da igualdade átual dos sexos, essa afirmação é, com efeito, justificada quanto ao pagamento, mas, sem duvida, a proporção do poder social dentro da parentela e da familia é deslocada, segundo o modelo cristão, a favor do homem.

Nos diferentes trabalhos dos quais os Bororo são encarregados pelos missionarios, torna-se evidente até que gráo as leis tradicionais da divisão do trabalho fazem, ainda hoje, parte da natureza mesma do índio. Se bem que os homens levem a canastra como uma mulher e sejam empregados para toda espécie de lavoura, preferem ocupar-se, de acôrdo com sua vocação inata de caçador, de animais e não de plantas; e servem, naturalmente, melhor para vaqueiros do que para lavradores. E quando se queria ensinar às mulheres o fiar e o tecer

que tinham sido anteriormente, sem roda nem tear, trabalho de homem, verificava-se que elas preferiam a essa arte doméstica a rude procura do alimento vegetal, o seu velho mister.

Os meninos e meninas que são educados nas missões, nos dias úteis trabalham, alternadamente, na escola e no campo. Na escola infiltram-se mecanicamente frases de rezas e histórias cristãs, repetindo os alunos inúmeras vezes, em côro, o que devem aprender, tal como se faz, segundo certos métodos de ensino, para gravar vocabulos na memória. O mesmo se dá na aula de musica, na qual um frade leigo lhes inculca uma pequena melodia, servindo-se de instrumentos de sopro. Moram no internato e podem estar nas cabanas dos pais só de onze horas até uma e meia. Apesar disso, porém, também neles idade crescente vai revelando a tendência para o tradicional; e, quando adultos, procuram voltar ao modo de vida dos antepassados se bem que já não estejam mais em condições para isso.

Nem entre os *Karajá* nem entre os *Tapirapé*, pelo que pude observar, o papel da família, a posição da mulher e a divisão de trabalho, tanto entre os sexos como entre as gerações, tem sofrido alterações consideráveis pela influencia da nossa civilização.

O curso da vida do individuo entre os *Kaingang* de Palmas, naturalmente não está mais sujeito, como numa tribo independente, a uma regularização tradicional que determina o que compete a cada uma das suas fases. Não existem mais costumes especiais antes ou durante o parto

ou pouco depois dêle, como, por exemplo, o dos pais se absterem de certas comidas e trabalhos para não fazer mal ao filho, suposto em intimo contacto com êles. Esses costumes, porém, certamente existiram outrora, como entre todos os outros povos naturais do Brasil. Foi conservado o costume de dar o pai o nome indio ao filho e de determinar a que grupo da "metade" paterna o filho pertence, quando o pinta pela primeira vez para a festa aos mortos. Não ha cerimonia de iniciação. Na morte e no enterro conservaram-se os ritos antigos, embora uma cruz de madeira e velas ardentes sejam colocadas no tumulo.

Entre os *Bororo*, antigamente, os pais jejuavam uma semana depois do nascimento do filho. Os índios das missões não têm mais êsse costume. Mas todos têm ainda hoje, além do nome cristão, um nome indio. A perfuração do labio inferior ainda está em voga, embora já se vejam meninos e moços sem essa perfuração. Buréku, o ancião chefe de Tori-paru, contou-me que nos tempos passados os rapazes das familias de chefes eram submetidos a uma prova, que êle, porém, não tinha alcançado, mas que, ao que dizem, deve ser usada ainda entre os companheiros da tribu moradores na região do rio Vermelho. Para poder correr bem, os rapazes de dez a doze anos tinham de colocar-se em círculo estreito ao redor de um fogo (*bakétere*). Quando suavam e se fatigavam, deitavam-se e eram cobertos de folhas secas de auassú (*Orbignia speciosa*, Rdr.). Então as mães tinham de achar o filho sem levantar as folhas, e se elas

indicassem, ao invés do próprio filho um outro, o filho tinha que morrer. Diziam naturalmente que não tinha sido morto, mas “morreu atoa”, porque o índio, em geral, não confessa haver matado um dos seus, a não ser que este representasse como um ruim feiticeiro, perigo para a comunidade. Segundo Buréku, este costume tinha por fim obter chefes de valor. Mas abandonaram-no porque trazia “grande sofrer”.

Os missionários afastam os costumes antigos da vida dos seus alunos. Apesar disso, não podem evitar que o índio, como já referimos, queira voltar, com o passar dos anos, e cada vez mais, à forma de vida dos pais. É característico que mesmo índios tão “civilizados” como os Kaingang de Palmas e os Bororo nas missões e em Toriparu, que já quasi completamente esqueceram os deveres tradicionais a respeito de uma vida que começa, não tenham esquecido os deveres a respeito de uma vida acabada. Hoje ainda, os habitantes de Toriparu sepultam, na forma do costume, as ossadas dos seus mortos num pantano vizinho, depois de tê-las descarnado. Em 1931, os índios de Sangradouro desenterraram do cemitério cristão o cadáver de uma de suas mulheres, para sepultá-lo à maneira da tribo, no que foram impedidos pelos padres, por já ter sido enterrado o cadáver com o ritual cristão. De resto os salesianos dão carta branca àqueles que querem sepultar os mortos à maneira antiga e que são, como dizem, em maior numero do que se pensa.

Entre os *Karajá* e os *Tapirapé*, na medida do que pude observar, alteração alguma oriunda da influencia da

nossa civilização se fez sentir na regulação tradicional da vida do indivíduo.

Naturalmente, o *caráter* duma tribu de indios é alterado decisivamente pela relação com os brancos. Pela finalização do estado de guerra e pela introdução de instrumentos de ferro, a dureza da luta pela vida é diminuída de modo que lhe transforma, não raro, em ociosidade, a índole combativa e produtiva.

A *moral*, sempre tendente ao utilitarismo, toma outras formas. Não que o furto e a mendicidade sejam desconhecidos entre os indios independentes. Mas, muitas vezes, no trato com os brancos aumenta a compreensão que os recomenda a ambos como os modos mais cómodos de aquisição. A abstinencia de prazeres sensuais, considerada antigamente como preparação e até como uma defesa para a luta, é abandonada sem hesitação. E apesar disso, ainda agora dizem os Bororo que outrora o homem e a mulher podiam vencer a onça com a força do braço e correr mais depressa que o avestruz porque jejuavam tanto durante certo tempo depois do nascimento do filho, como durante a menstruação e em outras ocasiões e se uniam para o coito só uma ou duas vezes por mez e não, como hoje, uma ou duas vezes por semana. Um Bororo, na missão Meruri, me declarou não querer morar com seus companheiros de tribu nas aldeias independentes porque estes se matariam um ao outro “à moda dos brancos”. Dizem que antigamente tais assassinatos eram raros. “A moda dos brancos” quer dizer: segundo o

exemplo dos garimpeiros que, no territorio dos Bororo, experimentam os revolveres uns sobre outros.

Não quero deixar de mencionar um caso que mostra como o trato com os civilizados influe até nos *habitos* mais simples dos índios. Entre os Tapirapé, o homem e a mulhêr costumam urinar de cócoras. Quando, uma vez, algum tempo depois da minha chegada á aldeia, entrei no mato vizinho para urinar, vi com surpresa, perto de mim, alguns moços a imitar o meu ato e a minha posição. Pareceu, porém, que logo ficaram com medo da sua propria coragem porque apenas haviam assim começado e logo dominados pelo hábito, foram se abaixando pouco a pouco. Mais tarde observei ainda, repetidas vezes, tais tentativas revolucionarias da nova geração; e não abandono a esperança de que esses meus amigos tenham conseguido a realização desejada de uma tal mudança de cultura.

Importante para o julgamento da possibilidade de assimilar os índios à nossa civilização é conhecer-lhes a *capacidade de aprender*. Os missionarios salesianos me contaram que, nas escolas, os Bororo entre 10 e 14 anos aprendiam mais penosamente que as crianças dos brancos e negros, mas que, nos anos seguintes, sua compreensão supera, pelo menos, a dos negros. Têm ouvido musical e talento para as linguas, mas não para a aritmética.

É claro que o contáto com os brancos influe tambem sobre a *lingua*. Aqueles Bororo que desde pequenos falavam português na escola da missão, pronunciam a língua materna menos guturalmente do que aqueles que ignoram

o idioma dos brancos. Também ha concessões dignas de nota. Entre os Tapirapé acostumei-me a dizer *txikantú*, quando achava alguma cousa bôa ou bonita ou quando me queria mostrar reconhecido à hospitalidade recebida — (expressões proprias para agradecer faltam em todas as linguas dos índios). Um dia, porém, o mais critico e mais zeloso dos meus professores de tapirapé me ensinou que a minha maneira de falar era errada. Declarou que eu devia dizer *auentxikantú*, quando tencionasse proferir aquilo que queria manifestar em certos casos. Demonstrei-lhe que nessas ocasiões todos os Tapirapé costumavam responder-me com a mesma palavra, a saber, com *txikantú*. Então deu-me êle a entender que os seus cor- tezes companheiros de tribo adaptaram-se a mim, pas- sando a usar, em geral, essa expressão com o sentido que eu lhe tinha dado. Mais tarde aprendi que *txi-kantú* ou *txe-kantú* significa tanto como “eu (sou) bom”, enquanto *auentxi-kantú* ou *auentxé-kantú* pode ser traduzido por “perfeitamente bom” ou “perfeitamente bem”, como demonstração de alegria. Por outro lado, também eu me adaptei aos Tapirapé. Estes tinham aprendido de alguém a palavra portugueza “marido”, compreendendo-a, porém, como designação para o sexo masculino em geral. Assim aconteceu que um menino abriu os olhos à luz já como “marido”; e que aos nomes de animais de todas as especies, desde que masculinos, essa palavra era pos- posta se se queria determinar mais exatamente. Para não causar confusão adaptei-me a esse uso espalhado em toda a aldeia. É, por certo, duvidoso que os Tapirapé

continuem a empregar a palavra *txi-kantú* também no sentido alterado.

Na investigação da *religião* dos *Kaingang* de Palmas considerei característico que sendo nesta tribo o culto aos mortos de importância predominante, não fosse possível deparar uma crença em outros espíritos e demônios. Se há essa crença, manifesta-se, em todo caso, tão pouco, que seu papel é insignificante. Não se pode supor que essa crença tenha sido desalojada pelo cristianismo, porque ambas podem existir sem conflito, uma ao lado do outro, ou misturados uma com o outro, como vemos entre outros índios catequisados. Além disso, o cristianismo dos *Kaingang* limita-se às formas externas, porque eles só querem tornar-se iguais aos vizinhos brasileiros. Como estes, os índios celebram as festas da igreja: primeiramente a reza, depois o baile com a guitarra e a cachaça.

E' digno de nota que os *Kaingang* de Palmas não tenham nem abstenções religiosas nem médicos-feiticeiros. Não acreditam em causas mágicas das doenças. Não sabemos como os seus antepassados pensaram a este respeito. Estes "viviam de ideias", no dizer do velho chefe da "Toldo das Lontras". Isso quer dizer: levavam no espírito a imagem de um mundo que explicava e permitia compreender aquilo que os sentidos percebiam, de maneira que a fantasia ficasse satisfeita. Parece que hoje em dia a fantasia não tem mais fome...

Entre os *Bororo* das missões, o cristianismo e a antiga religião da tribo existem separadamente. O trabalho espiritual dos padres leva os alunos de manhã e à noite

para a igreja. Os adultos educados nas missões só vão á missa nos domingos e dias feriados. Em Meruri, no pateo situado entre os edificios da missão não se deve dansar nem cantar á maneira india. Mas na praça limitrofe rodeada pelas cabanas dos Bororo, as festas tradicionais são celebradas. A crença no deus e no diabo dos cristãos é compativel com a dos *bope*, dos demonios. A gente assiste na igreja os sacerdotes dizerem missa, e na casa dos homens ás reuniões para solenizar o banquete dos mortos. E' verdade que já muito do antigo se perdeu. Em Meruri não ha mais os sonidores misticos e os instrumentos de sopro tão caracteristicos dos antigos Bororo.

Por outra parte, obedece-se ainda a certas abstenções religiosas. Por exemplo, o Bororo, em geral, não come veado e está convencido de que essa carne lhe faz mal, embora não faça ao branco. Porém a autoridade do *bari*, do medico-feiticeiro, e das leis nas quais se baseia o poder delé, vai desaparecendo. Até ha pouco tempo, os Bororo podiam comer o milho só daquele pedaço de uma plantação que tinha sido exorcizado por haver sido circunvagado pelo *bari*. Não podiam usar nada do trecho limitrofe enquanto este não tivesse sido tratado da mesma maneira. Hoje só uma espiga é levada ao *bari*, sendo suficiente, no dizer do meu informante, "para o milho de todo o mundo", que o médico-feiticeiro exorcise essa unica espiga. Outrora podia-se comer uma anta sómente depois do *bari* lhe haver mordido a cabeça. Hoje, começa-se imediatamente a comel-a, levando só mais tarde

a cabeça ao *bari*, e não são raras as vezes em que se esquecem disso, de sorte que a cabeça apodrece e é deitada fóra. Em tempos passados, no caso de necessidade, o *bari* podia tornar comestível até o veado por meio de exorcismos. Hoje, em caso extremo, alguns, sem auxílio do *bari*, arriscam-se a comer esta carne temida que, como dissemos, em geral se evita. Dizem que antigamente todos os *bari* comeram gente da sua tribo, tendo sido o medo grande demais para perseguil-os por causa disso. Hoje, um *bari* não teria mais coragem de mostrar um apetite de tal especie. Em 1934, os Bororo me contaram que em Yarudori, aldeia na confluencia do Rio São João com o Rio Vermelho, mora um velho *bari* de nome *Yoku-kawore* (olho verde) que come gente, velhos e moços, homens e mulheres, Bororo e brancos. De noite entra num dos companheiros de tribo, sem que este o perceba; então, o possuido do *bari* fica doente e morre, e *Yoku-kawore* come o cadaver. Aos brancos diz bom dia á maneira deles, apertando-lhes firmemente a mão; os brancos morrem em consequencia disso e são devorados por êle. Em setembro de 1936 recebi a noticia de que os habitantes de Yarudori mataram o seu *bari*.

A imagem do mundo dos Bororo nas missões representa, ao lado dos conceitos herdados cuja intensidade, em parte, é enfraquecida pelo novo modo de vida, os conceitos estranhos e recém-importados que, é verdade, essa gente respeita mais ou menos, não podendo, porém, incorporá-los ao ponto de se tornarem substanciais.

Entre os *Karajá* e *Tapirapé*, não pude verificar influencias da nossa civilização na religião, na situação do médico-feiticeiro e na concepção do mundo.

## AS CAUSAS DA MUDANÇA DE CULTURA

Entre as causas da mudança de cultura podemos distinguir as que vêm de “dentro”, isto é, da propria unidade cultural em questão, e aquelas que vêm de “fóra”, isto é, são trazidas de outra unidade cultural à unidade cultural em questão. Essas causas podem apresentar-se sob a forma de necessidades ou de individuos conductores.

Não temos de ocupar-nos, aqui, das causas que vêm de “dentro”, porque queremos limitar-nos ao estudo da mudança de cultura no que diz respeito à influencia européia.

Temos de considerar como causas que vêm de “fóra” sob a forma de necessidades, por exemplo, a finalização do estado de guerra e a introdução de instrumentos de ferro, mas também a importação de epidemias e a expulsão do territorio hereditario para outro com condições de vida diferentes. Tais causas já se apresentaram para o caso de todos os indios aqui estudados.

Considerando as causas que vêm de “fóra” sob a forma de individuos conductores, temos de distinguir entre a recepção do novo elemento cultural por um individuo condutor da unidade cultural em questão, e a introdução do novo elemento cultural por um individuo con-

dutor proveniente da mesma unidade cultural que o elemento trazido por êle. A predileção e os dotes pessoais têm papel decisivo em ambos os casos. O chefe principal dos Tapirapé favorece quasi tudo que vem dos brancos, e enquanto êle tiver o poder, a tribo estará, até certo ponto, disposta à assimilação. Êle foi, por exemplo, a causa de que, ha pouco, os Tapirapé cultivassem a cana de assucar e cantassem melodias cristãs. O segundo chefe é exatamente o contrario do principal e seu rival encarniçado. Odeia os estrangeiros, é conservador, não planta cana de assucar e só canta as suas canções. Já é quasi tão poderoso como o chefe principal. Quando, um dia, tiver o governo da tribo não será, provavelmente, causa de mais mudanças de cultura vindas de "fóra". Quando os Tapirapé ainda moravam em duas aldeias apresentavam, graças à diferença dos seus individuos conductores, uma aldeia xenofoba e mais rica em tradições e a outra, a do actual chefe principal, acessivel a tudo quanto vinha dos brancos e já empobrecida na cultura dos antepassados. Iguamente, as hordas ou as populações de aldeias dos Kaingang, Bororo e Karajá comportavam-se e comportam-se, segundo seus individuos conductores, de maneiras diferentes em relação aos brancos e a seus elementos culturais. Com isso, naturalmente, acontece também que um certo elemento cultural é desejado por um desses individuos e recusado por um outro, enquanto um segundo elemento cultural terá, talvez, sorte oposta.

As diferenças são, talvez, maiores ainda entre os individuos conductores procedentes da mesma unidade cul-

tural que o elemento trazido por êles, que é, nos limites traçados a este *Ensaio*, unidade cultural europea. Parece que, outrora, tanto aventureiros como missionarios influíam no *Kaingang* de Palmas. Nos ultimos anos, mulatos viviam entre êles; e um dêsses mulatos tinha papel predominante no tempo da colheita de mate. O funcionario da Comissão de Protecção aos Índios limitou o poder do chefe hereditário, mandando os habitantes do "Toldo das Lontras" elegerem chefe um dos seus que, como já ficou dito, agradasse a êsse funcionário. Também influe na cultura material, mandando construir casinhas de taboas, fornecendo instrumentos de ferro e concitando os índios a plantarem milho e feijão.

Os *Bororo* em Sangradouro e Meruri são dirigidos pelos missionarios salesianos. Estes, em contraste com os representantes da Comissão de Protecção aos Índios, procuram influir não sómente na cultura material, mas também na espiritual. Como, porém, em geral não têm bastante compreensão da vida espiritual dos índios, vem a dar-se nesta a coexistencia do novo ao lado do antigo, o que motiva declarações dos padres no sentido de que seus alumnos levam vida ambigua, sendo, às vezes, "cristãos civilizados" e, às vezes, "Bororo perfeitos". Estes apóstolos sofrem desilusões porque o fim visado por êles, com zelo e sacrificios, tem de limitar a possibilidade de sentir com os índios e, por conseguinte, como os índios. Encontrei velhos missionarios que passaram a vida inteira entre os *Bororo* e que me confessaram abertamente a sua forte aversão por êstes índios. A pezar disto, tratam os

indios com bondade cristã, dão-lhes instrucções na sua maneira branda e afavel; e só castigam um malfeitor deixando de falar com êle durante alguns dias.

Entre os habitantes de Tori-paru, certos brasileiros da vizinhança têm influencia ocasional.

Muitos religiosos e leigos occuparam-se com os *Karajá*. Mas até a segunda metade do seculo passado, foram passageiros os contactos. Só em 1871, o general Couto de Magalhães fundou um collegio perto de Leopoldina que, durante a sua existencia, de cerca de vinte anos, foi frequentado por numerosos jovens *Karajá*. Ha mais de trinta-e-cinco anos, os dominicanos catechizam no Araguaya, e ultimamente lá aportaram tambem missionarios batistas, adventistas e salesianos. Todos êles entraram em concorrência para salvar a alma do pobre *Karajá*; e o pobre *Karajá* nem sequer se perturbava com esse concurso, por êle aproveitado apenas no sentido de obter para si a maior quantidade possivel de objectos uteis. Estas missões contribuíram, antes de tudo, para fazer dos *Karajá* negociantes ainda mais refinados do que já o eram. Os dominicanos tambem investiram no cargo de chefe homens da tribo que tinham sido seus alunos, por exemplo o "capitão" Isidoro, de nome indio Iyád-damá, ao qual o bispo Dom Sebastião, de Conceição, entregou a direção da aldeia Beroromandú, situada perto de Santa Theresinha. De 1928 a 1930 existiu um posto da Comissão de Protecção aos Indios em Santa Isabel, na ilha do Bananal, cujo pessoal conseguiu incutir nos *Karajá* um tal senti-

mento de dignidade, que hoje, os viajantes do Araguaya consideram-nos como os mais perigosos da sua tribo.

Os contáto que os *Tapirapé* tinham com os brancos eram em geral muito ligeiros. A expedição dos seringueiros que descobriu novamente esta tribo em 1911, meu companheiro de viagem, o missionário inglês Rev. F. C. Kegel e eu fomos os que passamos mais tempo na aldeia. Alguns rapazes que tinham vivido passageiramente em escolas de missões, imediatamente depois da sua volta readaptaram-se aos seus, sem transmitir influencias estranhas.

### O ESPAÇO DE TEMPO DA MUDANÇA DE CULTURA

O espaço de tempo no qual uma mudança de cultura se efectua, é diferente de caso a caso. Quando, por exemplo, uma tribo recebe, de uma vez, instrumentos de ferro em número bastante a poder substituir por êles todos os seus machados de pedra, a mudança de cultura se realiza de uma só vez. Se a tribo, porém, recebe quantidade menor, a mudança de cultura se dará pouco a pouco.

Quando, em geral, o tempo gasto nu'a mudança na cultura material é mais curto que o gasto nu'a mudança na cultura espiritual, a causa é a seguinte: as necessidades influem mais fortemente na cultura material, manifestando-se, com isso, mais imediatamente a vantagem e a desvantagem. Quando, por exemplo, o índio troca um machado de pedra por um de ferro, vê imedia-

tamente a vantagem que o novo machado lhe traz, e a desvantagem que teria se continuasse a usar o antigo ao invés do novo. E as necessidades, isto é, as condições da sua luta pela vida, fazem-no tomar o machado de ferro. Sendo, porém, oferecidos ao índio nova forma social, novo canto ou nova crença religiosa, ele não compreende a razão pela qual tenha de abandonar o tradicional ou misturá-lo com o novo. E' verdade que, em geral, tal mudança rápida e radical só se refere a determinados elementos da cultura material. E, por outro lado, também ha casos nos quais a cultura espiritual se altera, ficando a material essencialmente a mesma. Verifiquei um caso desses, por exemplo, entre os Chamacoco no Chaco (v. Baldus, *Indianerstudien*, p. 85), onde tribus que, ha cinco decenios, ainda tinham formado unidade, estavam mais ou menos iguais na cultura material, tendo, porém, profundas diferenças na espiritual. E' verdade que se tratou, nesse caso, antes de tudo, de uma mudança de cultura vinda de "dentro".

Se bem que os *Kaingang* de Palmas estejam em contacto continuo com os brancos ha cerca de um século, só agora é que se aproximam, ao que parece, da ultima etapa de sua "mudança total de cultura", o que é também indicado pelas palavras do ancião chefe, segundo as quais a nova geração só pensava em ganhar dinheiro, enquanto os velhos "viviam de ideias". A mudança na cultura material efetuou-se quasi completamente; mas as partes essenciais da cultura espiritual, como a organização social, a lingua e o culto aos mortos, são ainda conservados.

Nos trinta anos nos quais os *Bororo* vivem nas missões sob a custódia dos salesianos, cresceu uma geração que se distingue profundamente da anterior — uma geração de “cristãos civilizados”. Como os padres dirigem sua influencia transformadora não sómente no que diz respeito á cultura material, mas tambem à espiritual, a mudança caminha em ambas ao mesmo tempo. Mas como, por outra parte, os ditos “cristãos civilizados” de nenhum modo perderam a vontade e a possibilidade de entregar-se inteiramente à vida tradicional de sua tribu, não se pode conjecturar como e em quanto tempo a mudança de cultura neles se completará. Referimos acima o que já se tornou diferente.

Apesar de estar em contacto com os brancos, se bem que nunca permanentemente, ha mais de duzentos anos, os *Karajá* conservavam em geral a sua antiga cultura, na medida em que não entraram alterações que resultassem da introdução de instrumentos de ferro.

Tambem entre os *Tapirapé*, só se observa, como influencia essencial da nossa civilização, o uso de instrumentos de ferro, que estes indios, antes mesmo do recente contacto com os brancos, receberam por intermédio dos *Karajá*.

## A MUDANÇA PARCIAL DE CULTURA E A MUDANÇA TOTAL DE CULTURA

Enquanto, em geral, os negros na Africa Central tendem para um novo equilibrio dentro da própria cul-

tura, se u'a mudança nesta cultura é efetuada graças ao contacto com os europeus, os índios no Brasil, a este respeito, reagem com menos volubilidade. A falta de flexibilidade, que ordinariamente mostram em relação ás influencias da nossa civilização, lembra diretamente a hypothese agora de novo alimentada pelo estudo do cultivo indio das plantas uteis, segundo a qual os índios brasileiros são sobreviventes de povos de alta cultura. Assimilação reciproca do novo à sua cultura e desta ao novo, isto é, mudança parcial de cultura, é rara, acontecendo em casos especiais, quando muito, só na cultura espiritual de certas tribus, por exemplo na mitologia. Nesta ás vezes, e de modo estranho, elementos da historia biblica são absorvidos por um mundo de ideias índias. Em geral, os bens culturais europeus, depois de sua intrusão, formam, primeiramente ao lado da antiga cultura india, causando, depois, o desaparecimento dela. Um bom exemplo dessa coexistencia cultural é representado, como vimos, pelos Bororo nas missões e tanto na cultura material como na espiritual, no caso de os homens levarem ainda de baixo das calças o estojo peniano e as mulheres de baixo do vestido o traje de entrecasca, e no caso de ao lado da crença cristã existir a dos *bope*. Além disso, a historia do Brasil ensina que a perda total da antiga cultura se deu em todas aquelas tribus de índios que ficaram em relação permanente com os brancos. E' verdade que em tais casos as culturas índias não desapareceram sem deixar vestigios, mas causaram mudança parcial na cultura trazida ao Brasil pelos europeus. Encontramos, hoje, entre

os brancos, em diversas regiões deste paiz, o uso da rê-de, numerosos instrumentos e metodos indios para a organização doméstica, a caça e a pesca, o roçar mato à moda dos indios e, da mesma maneira, o cultivo e preparo das plantas indigenas uteis, a conservação de elementos indios na *folklore*, a mistura da lingua com palavras indias e, finalmente, às vezes, até certas modalidades e qualidades do carater do indio.

Sem duvida, porém, deve-se accentuar sempre que um juizo generalizado sobre os indios brasileiros só é possível com grandes restricções, porque a muitos respeito as diferenças de tribu para tribu avultam sôbre as semelhanças. Mas não se pode negar que no seu comportamento em relação às influencias trazidas pelos brancos, um grande grupo de tribus aparentadas pela lingua e por outros bens culturais, se distingue das restantes: é o grupo dos Tupí. Estes, no começo da conquista e com poucas excepções até hoje ainda, mostraram-se dispostos a assimilar-se aos europeus; do que, porém, só decorreu o fáto de derivarem justamente destas tribus quasi todos os bens de cultura india acima mencionados, que invadiram a cultura trazida do Velho Mundo, efetuando nela u'a mudança parcial, enquanto a propria cultura destes indios sofreu mudança total, chegando a desaparecer como tal, isto é, como unidade no espaço e no tempo.

Se perguntamos agora porque ordinariamente o contato com os brancos causou nos povos primitivos sulamericanos a perda completa da cultura propria, vemos, como causa mais importante, além do facto de que o in-

dio possui menos capacidade de assimilação que o negro africano, a intrusão do europeu como individuo condutor nas comunidades culturais indias. Esta intrusão cultural é favorecida pelo efeito destrutivo que, encarado biologicamente, o homem branco exerce sobre o indio.

Os indios, em geral, não se deixaram escravizar como os negros: ou opuzeram resistencia, sendo então exterminados, ou sucumbiram ás condições alteradas da vida. Não têm a fertilidade do negro; e o pequeno numero de seus filhos diminue ainda mais ao contato com os europeus. O europeu não é capaz de aclimar-se na Africa Central, podendo já por isso, como individuo, exercer lá apenas um papel efêmero. Na América do Sul, porém, creou para si uma nova pátria, povoando cada vez mais com seus descendentes este continente. Enquanto aqui o numero dos seus cresce e o dos indios, pelas razões mencionadas, diminue, absorve o europeu os indios também pelo sangue. Na Africa Central, porém, misturas de sangue importantes entre êle e os negros nunca se realizaram.

Embora a mudança de cultura só depois de acabar possa ser determinada como parcial ou total, e embora pudéssemos observar só uma das suas fases em cada vez, entre as tribus especialmente estudadas no presente trabalho, já estamos habilitados a concluir que estas tribus perderão também completamente a sua propria cultura, si a sua relação com os brancos fôr permanente. Conclusão é essa que se tira da analogia de situação na qual estas tribus atualmente se encontram, com a situação do

correspondente estado de evolução das tribus perecidas, situação essa que conhecemos pela historia.

As causas da perda de cultura referidas acima, exercem-se tambem sobre os indios aqui tratados.

A diminuta capacidade de assimilação é ainda reforçada, por exemplo, pela conciência da propria nacionalidade, quando os Kaingang de Palmas dizem que os seus remedios só podem curar a gente de sua tribu, podendo os brancos ser curados só pelos remedios dos brancos, ou quando os Bororo não querem ser considerados como brasileiros, mas sómente como Bororo. Tambem o conto com o qual os indios explicam porque usam o arco e a flecha, e os brancos as armas de fogo, não indica sentimento de inferioridade. Esta narração, com variantes (v. A. Métraux: *La religion des Tupinambá et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris, 1928, p. 20), já estava divulgada entre os antigos Tupinambá da costa brasileira, sendo conhecida hoje ainda no Chaco entre os Chiriguano e Toba. Tem ela entre os Bororo das missões o teor seguinte: “Deus mandou o branco e o Bororo atirarem com o fusil e com o arco. O branco não era capaz de atirar com o arco, por isso recebeu o fusil. O Bororo não era capaz de atirar com o fusil, por isso recebeu o arco”. — Uma vez, quando viajei com a minha gente em canoa pelo Araguaya, não atendendo um Karajá que, da margem, nos oferecia uma tartaruga para comprar, gritou este finalmente: “Parece que vocês tem medo de Karajá?” — E entre os Tapirapé, um orfão descuidado que era o alvo das travessuras de toda

a aldeia, tinha um nome que o identificava de certa forma com os brancos.

Já vimos até que ponto o branco como individuo condutor ganhou importancia nas quatro tribus aqui estudadas.

A respeito do seu efeito destruidor no sentido biologico podemos mencionar os seguintes factos. Todos — Kaingang, Bororo, Karajá e Tapirapé — já varias vezes foram dizimados por doenças contagiosas introduzidas pelos brancos e, antigamente, desconhecidas dos indios. Além disso, outrora os Kaingang e Bororo tiveram grandes perdas nos encontros armados com os brancos. Estas duas tribus apresentam tambem sintomas de degenerescência, causados pela maneira alterada da alimentação e, além disso, entre os Kaingang, pelo uso da cachaça.

A proporção do numero de crianças para o numero de adultos é a seguinte: segundo o calculo feito em fins de março de 1933 pelo encarregado da Comissão de Protecção aos Indios, dos Kaingang de Palmas que viviam no "Toldo das Lontras" e nos seus arredores, tinham menos de 17 anos: 18 individuos masculinos e 29 femininos; e mais de 17 anos: 33 individuos masculinos e 32 femininos; o numero dos casais era 29. — Entre os Bororo em Meruri, segundo recenseamento de 18 de janeiro de 1934, a descendencia de 27 casais compunha-se de 29 individuos masculinos e 38 femininos, dos quais, porém, 10 masculinos e 8 femininos provinham de matrimonios anteriores. — Entre os Tapirapé, segundo contei em agos-

to de 1935, tinham menos de 17 anos: 31 individuos masculinos e 29 femininos; e mais de 17 anos: 38 individuos masculinos e 32 femininos; o numero dos casais era 35; as crianças, porém, eram na maior parte orfãos; surpreendente era o numero das mulheres estéreis.

Já muitas misturas de sangue se realizaram entre os Kaingang de Palmas e os brancos. Não poucas mulheres da horda têm relações sexuais com os moradores brasileiros nos arredores ou vivem vida conjugal com eles. As misturas entre os Bororo e os brasileiros já são frequentes também. Naturalmente, mais índias do que índios participam delas. Hoje, entre os Bororo, as mulheres são mais independentes, intimamente, do que os homens, e mais inclinadas a tais matrimonios mixtos. Achrom também mais facilmente um brasileiro do que os homens, uma brasileira. Mas ha casos de terem os homens mulheres brasileiras. Por exemplo, duas mulatas cujo pai era funcionario em São Lourenço, são casadas, e até pela igreja católica, com Bororo que lá se criaram juntos com elas. Ambas as familias possuem boas plantações e têm 9 filhos uma, e 6, a outra. Varias mulheres bororo casaram-se com brasileiros na igreja católica, e seus filhos são numerosos e fortes. Seja-me permitido referir aqui que, em quatro familias nas quais o pai é branco e a mãe Bororo, domina o tipo paterno nas filhas e o tipo materno nos filhos, enquanto na segunda geração, a saber, num matrimonio de tais mestiços do qual descendem 4 filhas e 3 filhos, succedeu o contrario. Na descendencia das duas mulatas casadas com Bororo, predomina nas fi-

lhas o tipo materno e nos filhos o tipo paterno. Os Karajá e os Tapirapé, quanto pude observar, não se misturaram ainda com os brancos.

Se, por fim, tentamos considerar em geral as possibilidades da mudança de cultura entre os índios no Brasil, na medida em que é efetuada pela influencia dos brancos, temos de ponderar os interesses motores que determinam a relação reciproca das duas raças.

Desde o começo da conquista os brancos se esforçaram por conseguir trabalhadores por meio da assimilação dos índios, ou assegurar para si a posse da terra por meio da exterminação de tribus inteiras. Ambas as tendencias conservaram-se com força igual até hoje, e têm seus defensores em quasi todos os círculos que se ocupam da questão dos índios. E' verdade que à exterminação opõe-se a atividade de missões cristãs e da Comissão de Protecção dos Índios criada pelo governo. Essa atividade visa e assume formas filantrópicas de assimilação. Se, além disso, ha hoje uma tendencia cujos representantes desejam o isolamento permanente e completo dos índios, faltam, por enquanto, necessidades bastante fortes para dar-lhe peso, porque ela só é patrocinada por aqueles que estão embaraçados por escrupulos sentimentais, em falar, sem disfarce, a favor da exterminação, ou, então, por alguns etnólogos que temem pela conservação do seu material de estudo, ou, por fim, por essas creaturas romanticas que querem pôr os interesses dos índios acima dos interesses de sua propria raça.

Mas nem todos os índios desejam esse isolamento. Desde o primeiro encontro com os europeus até hoje havia e ha tribus que anhelam por uma assimilação para poder gozar das comodidades da nossa civilização. Ao lado delas, é verdade, figuram, desde há muito, outras tribus que davam por satisfeito seu instinto de conservação, não pelo próprio isolamento, mas sómente pelo extermínio dos brancos.

Até agora, nossa raça foi victoriosa nessa luta por um continente. Mas não se pode negar que essa luta ainda não acabou. Atualmente, até, em certos lugares os índios estão avançando. Ha pouco, os Kayapó varriam de seu territorio, radicalmente, os brancos da margem do Araguaia, rio que ganhou, já ha muito tempo, a fama não só de caminho comercial importante, como até de paraíso recomendavel para turistas. Esses índios usam fuzis modernos e, desde ha anos, vêm incorporando à sua tribu mulheres brancas raptadas. Contra as missões salesianas no Mato Grosso Central chegam do norte índios inimigos, e Meruri, nos ultimos tempos, já varias vezes esteve ameaçado, a tal ponto que se tem pensado em abandonar esse posto avançado da nossa civilização, apesar dos importantes valores nele investidos. As fazendas dos arredores já estão, em parte, evacuadas pelos proprietarios; e o numero crescente dos assaltos torna cada vez mais insegura a secular estrada de comércio entre Cuyabá e Goyaz. — Quando, em 1933, percorri, á procura do grupo de nordeste dos Guayakí, as matas na margem direita do Alto Paraná, pude verificar que até estes, os mais

tímidos de todos os índios, tinham-se adiantado em territórios nos quais, pouco antes ainda, trabalhavam grandes empresas madeireiras, que tiveram de suspender o trabalho por causa da guerra entre o Paraguay e a Bolívia.

Tendo em vista êste mais recente estado da luta entre ambas as raças, não podemos dizer que formas as suas relações reciprocas tomarão futuramente; e menos ainda se a influencia dos brancos efetuará entre os índios brasileiros em geral u'a mudança parcial ou u'a mudança total de cultura.



## BIBLIOGRAFÍA

### KAINGANG

A literatura sobre estes indios é citada por Herbert *Baldus*:  
Sprachproben des Kaingang von Palmas, *Anthropos* XXX,  
Mödling bei Wien 1935.

### TERENO

Max *Schmidt*: Guaná, *Zeitschrift für Ethnologie* 35, Berlin 1903  
(dá bibliografia).

Os trabalhos mais recentes são:

J. *Bach*: Datos sobre los indios Terenas de Miranda, *Anales de la  
Sociedad Científica Argentina*, 82, Buenos Aires 1916.

Visconde de *Taunay*: Entre os nossos indios, São Paulo (1931).

Herbert *Baldus*: Die Erbfolge der Häuptlinge bei den Tereno,  
*Ethnologischer Anzeiger* IV, Stuttgart 1935.

Herbert *Baldus*: Tereno-Texte, a ser publicado in: *Anthropos*,  
Mödling bei Wien.

### BORORO ORIENTAIS

A obra principal sobre estes indios é de Antonio *Colbacchini*:  
I Bororos Orientali, Torino (1925).

Já em 1919, A. *Colbacchini* publicára uma monografia menor: A tribu dos Boróros, Rio de Janeiro.

Digno de nota é também Karl *von den Steinen*: *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlin 1894.

Basilio de *Magalhães* publicou a tradução do capítulo XVII deste livro sob o título: Entre os Boróros, Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, 78, parte II, Rio de Janeiro, 1916.

Ha, ainda, literatura sobre estes indios citada por Claude *Lévi-Strauss*: Contribution à l'étude de l'organisation sociale des indiens Bororo, Journal de la Société des Américanistes, 28, Paris 1936; (tradução portuguesa na Revista do Arquivo Municipal 27, São Paulo 1936).

Além disso, convém mencionar: Alfredo *Trombetti*: La lingua dei Bororos-Orarimuguktoje, Torino (s. a.); e Antonio *Tonelli*: Alcune notizie sui Báere e sugli Aroettawarare «medici-stregoni» degli indi Bororo-Orari del Matto Grosso, Atti del XXII Congresso Internaz. degli Americanisti, Roma 1926, Roma 1928; Il nome dei vivi e dei defunti (*aroc*) presso gl'Indi Orari (*Bororo Orientali*) del Matto Grosso, Festschrift für P. W. Schmidt, St. Gabriel-Mödling bei Wien (Sonderdruck s. a.).

Dos Bororo occidentais (Bororo da Campanha) tratam Julio *Koslowsky*: Algunos datos sobre los Indios Bororós, Revista del Museo de La Plata 6, La Plata 1895; e recentemente: Vincent M. *Petrullo*: Primitive peoples of Matto Grosso, The Museum Journal, Vol. XXIII, N. 2, Philadelphia, 1932.

### KARAJÁ

A primeira monografia digna de nota é de Paul *Ehrenreich*: Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens, Veröffentlichungen aus dem kgl. Museum für Völkerkunde, Bd. 2, Berlin 1891.

A obra principal sobre estes índios é a de Fritz Krause: In den Wildnissen Brasiliens, Leipzig 1911.

Desde 1922, os PP. *Dominicanos* em Conceição do Araguaia editavam a revista «Cayapós e Carajás», que passou a aparecer, desde 1933, como secção do «Mensageiro do Santo Rosário», em Uberaba.

Os trabalhos mais recentes são de Luiz Palha: Au Brésil: en pays caraja, Les Missions dominicaines, IX, Paris 1930; Un Caraja m'a dit, ibidem, XI, Paris 1932; La mystérieuse sorcellerie des Carajas, ibidem, XIV, Paris 1935; — e de Herbert Baldus: Licocós, as bonecas dos Carajás, Espelho, Rio de Janeiro 1936.

#### TAPIRAPÉ

A. Métraux: Migrations historiques des Tupi-Guarani, Journal de la Société des Américanistes, 19, Paris 1927.

Herbert Baldus: Ligeiras notas sobre os índios Tapirapés, Revista do Arquivo Municipal 16, São Paulo, 1935.

Herbert Baldus: Tapirapé, tribu tupí do Brasil Central (monografia em preparo).

#### OUTRAS OBRAS CITADAS

J. Capistrano de Abreu: rã-txa hu-ni-ku-ĩ. A lingua dos Caxinauás. Rio de Janeiro 1914.

José de Alarcón y Cañedo, Riccardo Pittini: El Chaco paraguayo e sus tribus, Turin (1924).

Richard Andree: Die Flutsagen, Braunschweig 1891.

Félix de Azara: Descripción é Historia del Paraguay y del Rio de La Plata, t. I, Madrid, 1847.

- Herbert *Baldus*: Ligeiras notas sobre os índios Guarany's do litoral paulista, Revista do Museu Paulista XVI, São Paulo, 1929.
- Herbert *Baldus*: Notas complementares sobre os índios Chamaccos, Revista do Museu Paulista XVII, São Paulo 1931.
- Herbert *Baldus*: Indianerstudien im nordöstlichen Chaco, Leipzig 1931.
- Herbert *Baldus*: Die Allmutter in der Mythologie zweier süd-amerikanischer Indianerstämme (Kágaba und Tumerehá'), Archiv für Religionswissenschaft XXIX, Leipzig 1932. (Tradução franceza pelo Dr. A. Métraux na Revista del Instituto de Etnología II, Tucumán 1932).
- Herbert *Baldus*: Beiträge zur Sprachenkunde der Samuko-Gruppe, Anthropos 27, Mödling bei Wien 1932.
- Herbert *Baldus*: Ligeiras notas sobre duas tribus tupis da margem paraguaya do Alto Paraná (Guayakí e Chiripá), Revista do Museu Paulista XX, São Paulo 1936.
- Bancroft*: Native races (citado em: Richard Andree: Die Flutsagen).
- João *Barbosa* Rodrigues: Poranduba Amazonense, Rio de Janeiro 1890.
- Franz *Boas*: Sagen aus Britisch-Columbien, Zeitschrift für Ethnologie 23, 24, Berlin 1891, 1892.
- Franz *Boas*: Indianische Sagen von der nord-pacifischen Küste Amerikas, Berlin 1895.
- Franz *Boas*: The Mind of the Primitive Man, New York 1911.
- Franz *Boas*: Tsimshian Mythology, Annual Report of the Bureau of American Ethnology XXXI (1909-1910), Washington 1916.
- Boletín* de la Sociedad geografica nacional, Madrid, março de 1935.
- W. H. *Brett*: Legends and Myths, 2. Edition, London.
- Domenico del *Campana*: Notizie intorno ai Ciriguani, Archivio per l'antropologia e la etnologia XXXII, Firenze 1902.

- Fernão Cardim: *Tratados da terra e gente do Brazil*, Rio de Janeiro 1925.
- C. van Coll: *Contes et légendes des Indiens de Surinam*, *Anthropos* II, III, 1907, 1908.
- Paul Ehrenreich: *Ueber die Botocudos der brasilianischen Provinzen Espiritu Santo und Minas Geraes*, *Zeitschrift für Ethnologie* 19, Berlin 1887.
- Paul Ehrenreich: *Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt*, *Zeitschrift für Ethnologie* 37, Supplement, Berlin 1905.
- Leo Frobenius: *Vom Kulturreich des Festlandes*, Berlin 1923.
- Hugo Gensch: *Die Erziehung eines Indianerkindes*, *Verhandlungen des XVI. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Wien 1908, Beilage, Wien, 1910.
- José Guevara: *Historia del Paraguay*, *Rio de la Plata y Tucumán*, *Anales de la Biblioteca* 5, Buenos Aires 1908.
- Martin Gusinde: *Das Bruderpaar in der südamerikanischen Mythologie*, *Proceedings of the Twenty-third International Congress of Americanists* 1928, New York 1930.
- Illustrierte Völkerkunde*, herausgegeben von Georg Buschan, I, Dritte Auflage, Stuttgart 1922.
- Theodor Koch-Grünberg: *Vom Roroima zum Orinoco*, II, *Mythen und Legenden der Taulipáng und Arekuná-Indianer*, Berlin 1916.
- Wilhelm Koppers: *Unter Feuerlandindianern*, Stuttgart 1924.
- Wilhelm Koppers: *Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker*, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* I, Wien 1930.
- Julio Koslowsky: *Tres semanas entre los indios Guatós*, *Revista del Museo de La Plata* VI, La Plata 1895.

- R. *Lehmann-Nitsche*: Mitología sudamericana VI, La astronomía de los Tobas, Revista del Museo de La Plata XXVII, Buenos Aires 1923.
- R. *Lehmann-Nitsche*: Mitología sudamericana X, La astronomía de los Tobas, Segunda parte, Revista del Museo de La Plata XXVIII, Buenos Aires 1924/25.
- R. *Lehmann-Nitsche*: Mitología sudamericana XI, La astronomía de los Vilelas, Revista del Museo de La Plata XXVIII, Buenos Aires 1924/25.
- R. *Lehmann-Nitsche*: Mitología sudamericana XVI, El viejo Tatrapai de los araucanos, Revista del Museo de La Plata XXXII, Buenos Aires 1930.
- R. *Lehmann-Nitsche*: Mitología sudamericana XVI. El viejo Tatrapai de los araucanos, Segunda parte, Revista del Museo de La Plata XXXII, Buenos Aires 1930.
- Rodolfo *Lenz*: Estudios Araucanos, Santiago de Chile 1895, 1897.
- Jean de *Lery*: Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, 1557-1559, Paris 1880.
- Chestmír *Loukotka*: Nouvelle contribution a l'étude de la vie et du langage des Kaduveo, Journal de la Société des Américanistes XXV, Paris 1933.
- Chestmír *Loukotka*: Clasificación de las lenguas sudamericanas, Praha 1935.
- Couto de *Magalhães*: O selvagem, 3.<sup>a</sup> edição, São Paulo 1935.
- Guil. Piso et Georg *Marcgrav* de Liebstadt: Historia naturalis Brasiliae, Lugdun, Batavorum et Amstelodami 1648.
- A. *Métraux*: La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani, Paris 1928.
- A. *Métraux*: Mitos y cuentos de los indios Chiriguano, Revista del Museo de La Plata XXXIII, Buenos Aires 1932.
- Franz *Müller*: Folkloristische Texte der Guaraní-Indianer, Ploemix XIII, Buenos Aires 1927.

- Franz Müller: Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay, *Anthropos* XXIX, XXX, Mödling bei Wien 1934, 1935.
- Johan Nicuhof: Gedenkweerdige Brasiliacense Zee- en Lant-Reize, Amsterdam 1682.
- Curt Nimuendajú Unkel: Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apocúva-Guaraní, *Zeitschrift für Ethnologie* 46, Berlin 1914.
- Curt Nimuendajú Unkel: Sagen der Tembé-Indianer, *Zeitschrift für Ethnologie* 47, Berlin 1915.
- Curt Nimuendajú: Bruchstücke aus Religion und Ueberlieferung der Sipáia-Indianer, *Anthropos* XVI, XVII, Mödling bei Wien 1921, 1922.
- Bernardino de Nino: Etnografía chiriguana, La Paz 1912.
- Erland Nordenskiöld: Indianerleben, Leipzig 1912.
- Erland Nordenskiöld: Indianer und Weisse in Nordostbolivien, Stuttgart 1922.
- Alcide d'Orbigny: Voyage dans l'Amérique méridionale, partie historique, t. III, partie I, Paris 1844.
- Pittini — v. Alarcón.
- Noah Elieser Pohorilles: Das Popol Wuh, die mythische Geschichte des Kice (Quiché)-Volkes von Guatemala, Leipzig 1913.
- Ernesto Quesada: Der kommende Kulturzyklus. Russisch oder amerikanisch? Slawen aus Asien oder Indianer aus Amerika?, Die Böttcherstrasse I, Bremen 1928.
- E. Roquette-Pinto: Rondonia, 3.<sup>a</sup> edição, São Paulo 1935.
- Walter E. Roth: An inquiry into the animism and folklore of the Guiana Indians, Thirtieth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington 1915.
- Wolfgang Schultz: Einleitung in das Popol Wuh, Leipzig 1913.

- Heinrich *Snethlage*: Meine Reise durch Nordostbrasilien, Journal für Ornithologie 75, Berlin 1927.
- Hans *Staden*: Warhaftig Historia vnd beschreibung eyner Landschaft der Wilden/ Nacketen/ Grimmigen Menschfresser-Leuthen in der Newenwelt America gelegen, Marburg 1557, reimpressão facsimilar, Frankfurt a.M. 1927.
- C. *Tatevin*: La langue Tapîhiya, Wien 1910.
- André *Thevet*: La Cosmographie universelle, Paris 1575.
- Richard *Thurnwald*: Analyse von «Entwicklung» und «Zyklus», Mensch en Maatschappij 9, Groningen 1933.
- I. J. von *Tschudi*: Reisen durch Südamerika, II, Leipzig, 1868.
- M. *Vaerting*: Neubegründung der Psychologie von Mann und Weib, I, Die weibliche Eigenart im Männerstaat und die männliche Eigenart im Frauenstaat, Karlsruhe i.B. 1921.
- Simão de *Vasconcellos*: Chronica da Companhia de Jesu do estado do Brasil (1663), Lisboa 1865.
- Richard N. *Wegner*: Zum Sommentor durch altes Indianerland, Darmstadt 1931.

## INDICE ALFABETICO

- Abacaxi (aldeia): 75  
aborto: 122  
abstenções: 41, 72, 81, 124-126, 145, 162, 298, 300, 303-305 (v. tambem: couvade, jejum)  
adorno: 152-156, 159, 186, 232, 290, 291 (v. tambem: enfeites, ornamentação)  
adventistas: 309  
Africa: 120, 129, 137, 144, 312, 315 (v. tambem: mito africano, negros)  
afrodisiaco: 146  
agricultura: (v. lavoura)  
Ainu (povo): 262  
albinismo: 34, 35  
aldeia: 71, 74, 75, 81, 82, 86, 115, 190, 277-279, 292  
Alemanha: 24  
amazonas: 120, 265  
Amazonas (Estado): 89, 99  
Amazonas (rio): 201  
América Central: 28, 261, 263  
América do Norte: 27, 28, 200, 225, 230, 261-263  
América do Sul: 28, 118, 120, 124, 159, 161, 206, 213, 262, 263, 286, 287, 315  
animais domesticos: 36-38, 188, 283, 287, 288, 296  
antropofagia: 305  
antropologia: 17, 18, 24  
aparência física dos homens: 28, 33, 34, 73, 106, 116, 140, 166, 170, 171, 187, 200  
aparência física das mulheres: 28, 33, 34, 140  
Araguaya (rio) 86, 102, 113, 187, 189, 206, 216, 278, 279, 281, 309, 310, 316, 320  
arara: 95, 98, 117, 160, 174, 223, 228, 236, 242, 273, 285, 286  
araucaria: 33, 36, 45, 47, 48, 51, 53, 54, 57  
arco: 24, 32, 36, 37, 109, 130, 139, 142, 159, 169, 189, 193, 283, 289, 316  
armadilha: 37, 199, 272  
armas: 24, 32, 36, 37, 148, 183, 289, 316, (v. tambem: arco, flecha)  
arvore genealogica: 46  
arvore universal: 212  
Asia: 129, 225 (v. tambem: China, India, mito euroasiatico, mito indiano, mito japonês, mito sírio-judaico)

- assimilação: 27, 42, 71, 187, 276,  
 292, 294, 301, 307, 313-316, 319,  
 320 (v. também: mudança de  
 cultura)
- banana: 87, 90, 92, 101, 107, 108,  
 114, 141, 287
- Bananal (Ilha do): 187, 190,  
 216, 285, 309
- barba: 34, 73, 288
- Barreiro (rio): 113
- batistas: 309
- bebida alcoólica: 52, 54, 57, 59,  
 60, 64, 158, 282, 287, 288, 303,  
 317
- Belém do Pará: 201
- Bering (Estreito de): 262
- Beroromandú (aldeia): 82, 83,  
 187, 309
- bigamía: 137
- Blumenau (município e cidade):  
 164
- Bolívia: 133, 213, 220, 321
- Brasil: 26, 27, 53, 98, 163, 170,  
 195, 276, 289, 298, 313, 319
- brincos de metal: 152, 153 figu-  
 ras, 154, 155, 289
- cabelo: 29, 34, 73, 159, 171, 187,  
 227, 288, 290
- caça: 32, 36, 37, 50, 81, 84, 88,  
 93, 112, 113, 135, 139, 140,  
 142, 145, 167, 169, 170, 175,  
 178, 185, 186, 191, 202, 206, 233,  
 283-287, 295, 296, 314
- Cachoeirinha (aldeia): 76
- caipiras: 33, 278, 280, 281
- Califórnia: 261
- Canadá: 22, 28
- canôa: 84, 102, 187, 191, 201, 203,  
 208, 210, 217, 229, 250, 253, 286,  
 290
- canto: 55, 56, 58, 59, 82, 101, 105,  
 109, 158, 160, 188, 202, 203, 215,  
 216, 218, 304, 307, 311
- cão: 36, 37, 93, 194, 224-226
- caráter: 26, 33, 63, 67, 71, 74,  
 148-151, 172, 188, 300, 314
- casa: 33, 81, 135, 139, 142, 168,  
 195, 239, 240, 249, 278-280, 294,  
 295, 308
- casa dos homens: 93, 95, 96, 109,  
 115, 131, 132, 135, 136, 151,  
 155, 158, 278, 279, 304
- casada: 30
- casado: 30, 38-40
- casamento: 41, 44, 70-73, 75, 76,  
 79, 83, 90, 129-131, 133, 135-  
 137, 143, 217, 219, 223-226, 237,  
 245, 248, 249, 251, 261, 262,  
 292, 295
- catre: 33
- cemitério: 47-49, 54, 56, 58, 299
- cerâmica: (v. olaria)
- cesto: 33, 37, 39, 41, 42, 44, 142,  
 224, 247, 250, 254, 280, 282,  
 288, 289, 294, 296
- Chaco: 50, 129, 132, 157, 193, 197,  
 211, 221, 222, 226, 229, 263,  
 311, 316
- Chapecó (Toldo do): 30, 31, 277
- chapéu de palha: 34, 39, 74, 188,  
 282, 288
- chefe de tribo: 33, 34, 40, 44, 46,  
 47, 49, 60, 64, 65, 70, 71, 73-86,  
 91, 96, 97, 99, 110, 162, 165,  
 195, 288, 291-293, 298, 299 307-  
 309
- Chile: 263

- China: 23
- Chukchee (povo): 262
- ciúme: 41, 73, 132, 147, 148, 181, 294
- civilização: 26, 101-104, 116, 145, 146, 163, 165, 167, 189, 278-280, 282, 286, 289, 293, 294, 300, 301, 306, 313, 320
- clan: 117, 127, 136, 138, 152-155, 280, 289, 292, 294
- clima: 34, 35, 113, 114, 116
- coito: 41, 143-146, 186, 227, 228, 300
- colheita (de mel e frutos silvestres): 36, 50, 88, 113, 134, 135, 138-140, 142, 283-287, 295, 297
- Columbia Britânica: 262
- comercio: 39, 44, 187, 188, 282, 285-287, 309
- Comissão de Proteção aos Índios: 15, 30, 33, 37, 67, 68, 115, 277, 280, 282, 291, 308, 309, 317, 319
- Comox (índios norteamericanos): 262, 263
- Conceição do Araguaya (cidade): 82, 292, 309
- Coração de Jesus: (v. Meruri)
- corrida: 109, 110
- couvade: 72, 124, 125, 298, 300
- cristianismo: 21, 23, 63-65, 149, 173, 295-298, 303-309, 312, 313, 318, 319
- culto: 33, 50, 60, 63, 263 (v. também: culto aos mortos)
- culto aos mortos: 29, 32, 33, 44, 46, 50-60, 63, 288, 298, 303, 304, 311
- cultura: 17-20, 25-28, 33, 101, 103-105, 163, 263, 276, 277, 312-314 (v. também: assimilação, cultura espiritual, cultura material, mudança de cultura)
- cultura espiritual: 18, 19, 22, 32, 50, 52, 87, 103, 277, 291-306, 308, 310-313.
- cultura material: 18, 19, 50, 87, 103, 277-291, 308, 310-313
- Cuyabá (cidade): 113, 165, 172, 290, 320
- dansa: 42, 44, 56-59, 64, 82, 93, 97, 101, 105, 109, 156-158, 203, 206, 215-218, 303, 304
- demonio: 50, 60, 160, 172, 173, 197, 220, 226, 303, 304, 313
- deus: 64, 84, 144, 190, 200, 202-205, 213, 229, 304, 316
- dilúvio: 162, 174, 176, 177, 202, 205-212, 222, 223
- direito hereditário: 43, 47, 70, 71, 73, 75-81, 84, 90, 95, 291, 292, 308
- divisão de trabalho: 36, 39, 41, 73, 95, 102, 103, 139-142, 294-297
- doença: 35, 66, 93, 293, 303, 306, 317
- dominicanos: 82, 83, 187, 292, 309
- doutrina dos círculos culturais (Kulturkreislehre): 25
- duelo: 85, 147, 148
- educação: 40, 41, 82, 106, 129, 163-165, 297-299, 301, 309 (v. também: escola matrimonial, iniciação do adolescente)
- Egipto: 132

- endogamia: 75, 292  
 enfeites: 92, 98, 117, 142, 151, 191, 197, 226, 252, 265, 288-290 (v. tambem: adorno, ornamentação)  
 enterro: 47, 48, 50, 72, 173, 174, 249, 298, 299  
 escola de historia cultural (Kulturhistorische Schule): 25  
 escola matrimonial: 133  
 Espirito Santo (Estado): 163  
 ésquimo: 225  
 estatística: 30, 31, 38, 43, 122-124, 133, 317  
 esterilidade da mulher: 65, 83, 315, 318  
 estratificação: 45, 103  
 etnografia: 18, 19, 23, 24  
 etnologia: 17-20, 24, 25, 28  
 Europa: 129, 166, 172  
 europeos: 21, 23, 26, 103, 104, 149, 163, 313-315  
 exogamia: 29, 75, 129, 133, 147, 291, 292  
  
 familia: 36, 93, 94, 102, 114, 124, 135, 136, 280, 293-297 (v. tambem: bigamia, casamento, endogamia, exogamia, familia materna, matrilinearidade, matrilinearidade, monogamia, patrilinearidade, patrilinearidade, poliandria, poligamia, poliginia)  
 familia materna: 135, 136  
 fertilidade da mulher: 315, 317, 318 (v. tambem: esterilidade da mulher)  
 fiação: 101, 103, 141, 142, 159, 193, 288, 296, 297  
  
 fidelidade conjugal: 41, 149, 166, 293, 295  
 flecha: 24, 32, 36, 37, 82, 130, 136, 142, 145, 159, 177, 189, 200, 204, 216, 217, 228, 250, 267-270, 283-286, 289, 316  
 folklore: 314  
 Frazer River: 200, 261  
 fumo: 202, 203, 215, 216, 226, 234, 287, 288  
 Furo das Pedras: 193, 205  
 Furo do Javahé: 216  
 fuso: 289  
 futuro dos indios: 39, 40, 221, 222, 282, 283, 319-321  
  
 Garças (rio das): 113  
 geofagia: 116, 287  
 Goyaz (cidade): 112, 320  
 grafologia: 172  
 Grayahú (rio): 215  
 Grecia: 263  
 grupo da praça: 88  
 grupo de comer: 86-95, 293  
 grupo de trabalho: 86, 95-111, 293  
 grupo linguístico: 211, 213, 222, 314  
 grupo social: 29, 44, 45, 104, 127, 288, 291, 298  
 guarda-vento (Windschirm): 281-282  
 Guayana: 199, 212, 224, 245, 247, 248  
  
 heroi civilizador: 161, 178, 181-185, 195, 207, 211, 225, 250, 263, 264, 274  
 idéa elementar (Elementargedanke): 24

- Iguassú (rio): 29  
 incendio universal: 208, 209, 216-223, 274  
 India: 132, 263  
 individuo condutor: 20, 306-310, 317 (v. tambem: chefe de tribu)  
 infanticídio: 119, 120  
 iniciação do adolescente: 32, 88, 97, 110, 126, 190, 298  
 instrumentos de musica ou de ruído: 47, 53-59, 64, 158, 171, 204, 246, 297, 303  
 inteligencia: 67, 74, 151, 163-167, 171, 301  
 ioló: 83, 84.  
 irmãos gémeos: (v. heroi civilizador)  
 Itanhaen (cidade): 213  
 jaburú: 204, 205, 228, 265  
 Jaurú (rio): 137  
 jejum: 125, 126, 186, 298, 300  
 jesuitas: 21, 22, 64, 133  
 Juruá (rio): 197  
 Kegel, Rev. F. C.: 15, 310  
 Koryak (povo): 262  
 Lageado (cidade): 115, 116  
 Lalima (aldeia): 76  
 lança: 32  
 lavoura: 32, 37-39, 71, 114, 115, 140-142, 284-288, 296, 304, 307, 308, 314, 318 (v. tambem: mandioca, milho, roçar)  
 Leopoldina (povoação): 309  
 lingua india: 22, 26, 30, 32, 33, 42, 47, 55, 64, 69, 71, 84, 87, 89, 90, 98, 202, 203, 228, 301-303, 311, 314  
 Lontras (rio das): 30, 33  
 Lontras (Toldo das): 30, 31, 33, 35, 36, 40, 47-49, 59, 277, 278, 280, 292, 303, 308, 317.  
 lua: 61-63, 154, 173, 190-192, 196, 197, 205, 252, 262  
 Macauba (missão): 190, 193  
 machado de pedra: 102, 104, 142, 284-286, 310  
 Magalhães, general Couto de: 309  
 «mãe comum»: 226  
 «mãe primária»: 161, 219, 223, 226  
 Mamoré (rio): 133  
 mandioca: 89, 92, 114, 115, 141, 224, 241, 242, 257, 284  
 Maranhão (Estado): 88, 211, 215  
 Mato Grosso (Estado): 35, 70, 116, 278, 320  
 matrilinearidade: 127, 135, 136, 138, 161, 292, 296  
 matrilocalidade: 43, 70, 75, 135, 137, 138, 161, 249, 292, 296  
 matrimonio: 41, 43, 135-138, 149, 150, 295, 318 (v. tambem: casamento, familia)  
 medicina: 65, 66  
 médico-feiticeiro: 66, 86, 96, 160-162, 173-175, 198, 202, 225, 245, 247, 299, 303-306  
 menstruação: 126, 140, 155, 190, 300

- Meruri (missão): 15, 113, 114, 116, 122, 133, 138, 143, 146, 149, 167-169, 171, 186, 278, 280, 287, 289, 296, 300, 304, 308, 317, 320
- «metade» (divisão de tribu): 29, 44-46, 51, 54-58, 61-63, 127, 128, 133, 147, 291, 292, 298
- metal: 152-154, 280, 281, 284-286, 289, 290, 300, 306, 308, 310-312
- milho: 36-39, 51, 53, 113, 114, 125, 141, 199, 217, 235, 236, 242, 244, 282, 284, 304, 308
- Minas Geraes (Estado): 163
- Miranda (cidade): 70, 112
- missionarios: 15, 21, 24, 64, 65, 101, 308-310 (v. tambem: adventistas, batistas, dominicanos, jesuitas, salesianos)
- mistura de sangue: 26, 27, 315, 318, 319
- mito africano: 144
- mito ésquimo: 225
- mito euroasiatico: 230, 264
- mito europeu: 22, 262, 263
- mito indiano: 263
- mito indio: 22, 60, 147, 161, 162, 174-185, 187, 189-275, 313, 316
- mito japonês: 230
- mito polinesiano: 263
- mito sírio-judaico: 144
- Mõitáũã (aldeia): 86
- monogamia, 41, 74, 136, 137, 293, 295
- moral: 143, 145, 147, 300 (v. tambem: carater, psicología)
- morte, morto: 42, 43, 47, 71, 72, 143, 158, 159, 173, 217, 249, 298, 299, (v. tambem: culto aos mortos, enterro, vida depois da morte)
- Mortes (rio das): 112, 113, 278
- mudança de cultura: 17-19, 71, 102-104, 112, 146, 149, 150, 154, 162, 185, 186, 276-321 (v. tambem: assimilação)
- mulatos: 280, 308, 318, 319
- mulher: 30, 31, 34, 36, 39-44, 52, 58, 59, 61, 62, 65, 72-79, 81, 84, 90, 93, 97, 101-103, 107, 112, 114, 116-162, 164-166, 190, 195, 197-200, 202, 203, 207, 212, 217-220, 223-228, 231, 245-253, 255, 257, 261, 262, 265-269, 272, 274, 275, 279, 280, 291, 293-301, 317-319
- Mureira (aldeia): 71, 75, 76
- nassa: 37
- negros (africanos): 21, 26, 27, 60, 280, 301, 312, 315
- nome: 40, 71, 72, 82, 127-129, 298
- numero dos individuos: 28, 30, 31, 41, 71, 86, 114-116, 293, 317
- olaria: 142, 288, 289
- orfãos: 124, 316-318
- organização social: 29, 33, 44, 52, 87-99, 118, 127, 161, 178, 291-293, 311 (v. tambem: clan familia, «metade»)
- origem do fogo: 200, 201, 212-216, 271
- origem dos homens: 49, 60, 161, 174, 178, 190, 191, 193-195, 207, 219, 271

- ornamentação: 288 (v. também: adorno, enfeites, pintura do corpo, pintura do rosto)
- Padauriry (rio): 212
- Palmas (cidade): 15, 29, 30, 33, 39, 48, 67, 277, 278, 282, 287
- Pará (Estado): 98, 211
- Paraguay (guerra do): 73-75
- Paraguay (paiz): 35, 53, 210, 213, 321
- Paraguay (rio): 112, 116
- Paraná (Estado): 29, 277
- Paraná (rio): 69, 84, 320
- parto: 40, 72, 119, 121, 122, 297, 298, 300
- Passarinho (aldeia): 76
- patrilinearidade: 29, 74, 127, 138, 161, 291
- patrilocalidade: 70, 76, 138, 161
- perfuração do labio: 32, 117, 127, 142, 152, 183, 290, 298 (v. também: tembetá)
- perfuração do lóbulo da orelha: 117, 131, 142, 152, 290
- perfuração do septo nasal: 117, 290
- Perú: 223
- pesca: 36, 37, 81, 84, 113, 142, 176, 177, 191-193, 201, 206, 228, 250, 283, 285, 286, 314
- pintura do corpo: 110, 142, 155
- pintura do rosto: 42, 44-46, 54, 62, 63, 110, 117, 142, 145, 155, 288, 290, 298
- Piranhinha (aldeia): 74
- poliandria: 138
- poligamia: 136, 137
- poliginia: 137
- Poxoreu (povoação): 114, 115
- Poxoreu (rio): 114
- preguiça: 43, 73, 101-105, 139, 167, 170, 172, 260, 261
- preguiça (*Bradypus tridactylus*): 222
- profilático: 65, 73, 121
- propriedade: 38, 39, 43, 44, 97, 136
- proteção do penis: 34, 117, 126, 131, 289, 291, 313
- psicologia: 24, 28, 39, 52, 55, 100-107, 110, 143, 148, 156, 157 (v. também: caráter, inteligência, moral, vida sexual)
- Purús (rio): 212, 222
- Quiché-Maya (índios centralamericanos): 261, 263
- rêde de dormir: 94, 232, 234, 245, 249
- rêde de pescar: 142, 176, 270, 289
- religião: 49, 60, 152, 169, 172-174, 294, 303-306, 308, 311, 313 (v. também: culto, culto aos mortos, demonio, deus, médico-feiticeiro, morte, transmigração das almas)
- Rio Grande do Sul (Estado): 29, 277
- roçar: 39, 81, 84, 97, 100, 105-107, 191, 224, 244, 247, 255, 256, 286, 314
- Rondonópolis (povoação): 115
- Roróima: 198
- russos: 27, 28
- sal: 117, 287, 288

- salesianos: 15, 113, 115, 118,  
 122, 132, 149, 165, 167, 278-  
 280, 283, 284, 287, 289, 290,  
 292, 294-297, 299, 301, 303,  
 304, 308, 309, 312, 320  
 Sangradouro (missão): 15, 113-  
 117, 138, 143, 149, 151, 154,  
 166, 167, 186, 278, 287, 308  
 Sangradouro (rio): 113  
 Santa Catharina (Estado): 29,  
 163, 164, 277  
 Santa Isabel (aldeia): 309  
 Santa Therezinha (povoação):  
 82, 187, 309  
 São João (rio): 305  
 São José: (v. Sangradouro)  
 São Lourenço (povoação): 318  
 São Lourenço (rio): 278  
 São Paulo (Estado): 29, 99, 213,  
 277  
 São Pedro: 213  
 Shakespeare: 24  
 sociologia: 20 (v. também: or-  
 ganização social)  
 sól: 61-63, 84, 173, 190-193, 195-  
 197, 200, 205, 222, 226, 227, 229,  
 230, 250, 252, 259, 261, 263-  
 265, 281  
 Solimões (rio): 212  
 solteira: 31  
 solteiro: 31, 38, 40, 133, 229  
 Surinam: 224  
 Tapiitáũã (aldeia): 86, 87, 90  
 Tapirapé (Morros do): 203  
 Tapirapé (rio): 86, 90, 188, 279  
 taquara: 33, 37, 47, 54, 59, 86,  
 145, 176, 280  
 tatuagem: 142, 190  
 tecelagem: 101, 103, 141, 142,  
 288, 296, 297  
 tembetá: 32, 82, 142, 201, 252,  
 285  
 teoria de migração: 25  
 Terra do Fogo: 23, 156  
 Thereza Christina (colônia): 137  
 Tori-paru (aldeia): 15, 80, 115,  
 116, 132, 148, 160, 278-283,  
 287, 289, 290, 292, 294, 298,  
 299, 309  
 totemismo: 89, 128, 129  
 trabalho: 40, 43, 44, 83, 95-107,  
 116, 138, 139 (v. também:  
 divisão de trabalho)  
 trabalho em madeira: 142, 288,  
 289  
 trabalho em osso: 142, 288-290  
 trabalho em pedra: 142, 288, 290  
 (v. também: machado de pedra)  
 traje: 34, 117, 131, 142, 288-291,  
 313  
 transmigração das almas: 49, 72,  
 154, 159, 160, 174  
 urubú: 84, 190-193, 195-200, 202,  
 213-215, 224, 229-232, 234-236,  
 244-257, 266  
 urucú: 145, 178, 285  
 Uruguary (rio): 29  
 Vermelho (rio): 298, 305  
 vida depois da morte: 49-51, 72,  
 143, 144, 159, 160 (v. também:  
 transmigração das almas)  
 vida sexual: 41, 73, 143, 145,  
 146, 159, 318 (v. também:  
 coito)

- viuva: 31, 71, 72, 159, 160  
viuvo: 31, 38, 71, 72, 133, 159,  
160, 188  
viveres: 139-141, 273, 286-288,  
317 (v. tambem: caça, colhei-  
ta, lavoura, mandioca, milho)  
vulva dentada: 227, 262
- Xanxeré (povoação): 30, 277  
Xingú (rio): 151  
Yarudori (aldeia): 305  
Zeitschrift für Ethnologie: 24



## INDICE DAS TRIBUS DE INDIOS SULAMERICANOS, CLASSIFICADAS EM GRUPOS LINGÜISTICOS

- Araucano:** 230, 258, 263, 264  
**Aruak (Arawak):** 32  
Arawak (Arowak): 199, 224, 245-250  
Guaná: 119  
Ipuriná: 222  
Mojo (Moxo): 133  
Terenó: 15, 60, 70-80, 112, 141-144, 187, 193-195, 271-275, 284  
**Bororo:** 15, 70, 80, 112-163, 165-186, 212, 225, 278-281, 283, 284, 287, 289, 290, 292, 294-305, 307-309, 312, 313, 316-319  
**Chimú**  
Canhari: 223  
**Gê:** 29, 32  
Aweikoma («Botocudo de Santa Catharina», «Bugre», Chokré): 31-33, 36, 37, 163, 164  
Botocudo: 163  
Canella: 88  
Chavante: 190  
Kayapó: 86, 293, 320  
Timbira: 110  
**Guaikurú:** 70, 119  
Kaduveo (Kadiuéo): 182  
Mokoví: 222  
Toba: 211, 221, 222, 263, 316  
**Guató:** 151  
**Kaingang (Coroados, Kadnyerú, Kamé, Votôro, Aniky):** 15, 29-69, 80, 127, 141, 142, 144, 193, 197, 277, 278, 280, 282, 283, 286-288, 291-294, 297-299, 303, 307, 308, 311, 316-318  
**Karaíb**  
Akawoío: 212  
Arára: 140, 260  
Arekuná: 212, 274, 275  
Bakairí: 181, 182, 195, 263  
Kuyálakog (horda dos Ingarikó): 198, 233  
Palawiyáng (Paravilhana): 198  
Taulipáng: 198, 209, 212, 220, 223, 231-245, 274

**Karajá:** 15, 81-84, 86, 87, 90, 102, 105, 107, 141, 142, 144, 151, 187-193, 196, 197, 200-206, 212, 216-219, 223, 226-230, 263-271, 275, 279, 281, 282, 284-287, 290-292, 297, 299, 300, 306, 307, 309, 310, 312, 316, 317, 319

**Diárá** (habitantes da aldeia Beroromandú): 82-84

**Xavajé** (Javahé): 190, 191, 285

### Maskoi

**Kaskihá:** 60, 84, 142, 144, 193, 194, 275

### Matako

**Choroti:** 129

### Pano

**Kaxinauá:** 197, 212

### Samuko

**Chamacoco** (Hório, Tume-rehá): 50, 60, 70, 84, 132, 142, 144, 147, 157, 193, 194, 211, 221, 226, 229, 311

**Tupí-Guaraní:** 26, 27, 64, 87, 89, 98, 180, 208-216, 219, 220, 282, 314

**Ampaneá:** 90

**Apapocúva-Guaraní:** 98, 208, 210, 214, 220

**Chané** (Aruak guaranizado): 197, 209

**Chiriguano:** 209, 215, 220, 316

**Chiripá:** 210, 213, 274

**Guajajára:** 215

**Guaraní** (do litoral paulista): 213

**Guarayú:** 213, 214, 220, 263

**Guayakí:** 15, 69, 84, 85, 142, 144, 210, 211, 222, 320, 321

**Mbyá:** 210, 229

**Mundurukú:** 140, 258-261

**Tamoyo:** 87, 207

**Tapirapé:** 15, 80, 81, 83, 86, 111, 126, 140-142, 144, 151, 155, 161, 189, 190, 193, 195, 207, 215, 219, 223, 279, 282, 285-288, 290-293, 297, 299-303, 306, 307, 310, 312, 316-319

**Tembé:** 140, 211, 215, 220, 222, 223, 251-258

**Tupinambá:** 87, 207, 208, 211, 219, 220, 263, 316

**Xipáia:** 209, 215, 220

**Vilela:** 212

**Warrau:** 250, 251

**Yurakare:** 220

**tribu desconhecida:** **Kayámo** (Kayapó?): 113, 320

## INDICE DOS AUTORES

- Abbeville, Claude d': 87
- Abreu, J. Capistrano de: 197, 212, 325
- Alarcón, José de A. y Cañedo: 211, 325
- Anchieta, José de: 22
- Andree, Richard: 223, 325
- Ankermann, Bernhard: 25
- Azara, Felix de: 119, 325
- Bach, J.: 323
- Baldus, Herbert: 84, 133, 147, 157, 161, 190, 194, 213, 221, 226, 229, 274, 311, 323, 325, 326
- Bancroft: 223, 326
- Barbosa Rodrigues, João: 140, 212, 220, 258, 326
- Bastian, Adolf: 24
- Boas, Franz: 163, 200, 261, 262, 326
- Boletín de la Sociedad geográfica nacional: 28, 326
- Borba, Telemaco: 29
- Brett, W. H.: 212, 224, 249, 326
- Campana, Domenico del: 209, 326
- Cardim, Fernão: 22, 87, 208, 327
- Cemitille, Luiz de: 55
- Charlevoix, Pedro Francisco Xavier: 22
- Colbacchini, Antonio: 112, 117, 118, 121, 122, 125-130, 132, 133, 136, 152, 154, 155, 160, 166, 171, 176, 323, 324
- Coll, C. van: 224, 245, 248, 327
- Darwin, Charles: 23
- Dominicanos, P. P.: 325
- Ehrenreich, Paul: 164, 165, 187, 193, 202, 205, 206, 217, 222, 230, 263-265, 324, 327
- Evreux, Yves d': 87
- Fernandez, Juan Patricio: 22
- Foy, Willy: 25
- Frobenius, Leo: 25, 144, 327
- Gensch, Hugo: 164, 327
- Graebner, Fritz: 25
- G̃uevara, José: 222, 327
- Gusinde, Martin: 264, 327
- Illustrierte Völkerkunde: 125, 327
- Koch-Grünberg, Theodor: 198, 209, 212, 220, 223, 231, 245, 274, 327

- Koppers, Wilhelm: 25, 156, 225, 327  
 Koslowsky, Julio: 120, 145, 151, 324, 327  
 Krause, Fritz: 81, 82; 84, 187, 191-193, 203-206, 265, 325  
 Labrador, José Sánchez: 22  
 Lehmann-Nitsche, R.: 211, 221, 230, 258, 263, 264, 328  
 Lenz, Rodolfo: 258, 328  
 Lery, Jean de: 87, 328  
 Levi-Strauss, Claude: 324  
 Loukotka, Chestmír: 32, 182, 328  
 Lozano, Pedro: 22  
 Magalhães, Basilio de: 324  
 Magalhães, Couto de: 151, 180, 328  
 Marcgrav, Georg: 208, 328  
 Martius, Carl Friedrich Phil. von: 23  
 Métraux, A.: 87, 161, 207-209, 215, 219, 316, 325, 328  
 Montoya, Antonio Ruiz de: 22, 98  
 Müller, Franz: 210, 229, 328, 329  
 Nieuhof, Johan: 208, 329  
 Nimuendajú Unkel, Curt: 88, 98, 110, 208-211, 214, 215, 220, 223, 251, 329  
 Nino, Bernardino de: 209, 215, 329  
 Nobrega, Manuel da: 22  
 Nordenskiöld, Erland: 129, 197, 209, 214, 215, 220, 329.  
 Orbigny, Alcide d': 220, 329  
 Palha, Luiz: 187, 325  
 Petruccio, Vincent M.: 157, 324  
 Pittini, Riccardo: v. Alarcón  
 Pohorilles, Noah Elieser: 261, 329  
 Quesada, Ernesto: 27, 329  
 Ratzel, Friedrich: 24, 25  
 Roquette-Pinto, E.: 140, 329  
 Roth, Walter E.: 199, 247, 250, 329  
 Rousseau, Jean Jacques: 23  
 Schmidt, Max: 323  
 Schmidt, Wilhelm: 25  
 Schultz, Wolfgang: 261, 329  
 Sæthlage, Heinrich: 215, 330  
 Soares de Souza, Gabriel: 87  
 Spengler, Oswald: 27  
 Staden, Hans: 87, 208, 282, 330  
 Steinen, Karl von den: 24, 112, 118, 119, 122, 126, 128, 131, 132, 135-137, 139, 147, 151, 152, 154-159, 182, 195, 324  
 Tatevin, C.: 98, 330  
 Taunay, Visconde de: 55, 71, 74, 323  
 Thevet, André: 87, 207, 208, 219, 330  
 Thurnwald, Richard: 20, 25, 330  
 Tonelli, Antonio: 127, 324  
 Trombetti, Alfredo: 324  
 Tschudi, I. J. von: 163, 165, 330  
 Vaerting, M.: 120, 129, 132, 330  
 Vasconcellos, Simão de: 87, 208, 330  
 Voltaire: 23  
 Waehnelde, Rodolfo: 137  
 Wegner, Richard N.: 133, 330

## INDICE DAS ESTAMPAS

(Todas as fotografias foram tiradas pelo autor)

1. Kaingang de Palmas: Kōikāng (Pedro Mendes), o chefe do «Toldo das Lontras» . . . . .
2. Kaingang de Palmas: Kōikāng com o seu neto . . . . .
3. Kaingang de Palmas: no meio uma india albina com o filho no braço; o homem é mestiço casado com uma Kaingang . . . . .
4. Kaingang de Palmas: menina albina entre dois meninos.
5. Kaingang de Palmas: a irmã grande e o irmão pequeno . . . . .
6. Kaingang de Palmas: o signal em forma de cruz talhado no tronco de um pinheiro (araucaria) em frente do cemiterio do «Toldo das Lontras» . . . . .
7. Kaingang de Palmas: cemiterio do «Toldo das Lontras (vêem-se tambem os formigueiros, as habitações das pequenas formigas, últimas encarnações dos Kaingang) . . . . .
8. Kaingang de Palmas: india na rua de Palmas . . . . .
9. Bororo orientais: casas de indios de Meruri . . . . .
10. Bororo orientais: pequena familia com o padre director em Meruri . . . . .
11. Bororo orientais: pequena familia com o padre director em Meruri\* . . . . .
12. Bororo orientais: casal voltando da caça (Meruri) . . . . .
13. Bororo orientais: Tiago Marques Aipobureu (Meruri)
14. Bororo orientais: Tiago Marques Aipobureu voltando da caça (Meruri) . . . . .

15. Bororo orientais: Facsimile da letra de Tiago Marques Aipobureu (Meruri, 1934) . . . . .
16. Bororo orientais: velho caçador (Meruri) . . . . .
17. Bororo orientais: rapazes em Meruri . . . . .
18. Bororo orientais: mãe contemplando o filho (Sangradouro) . . . . .
19. Bororo orientais: Mario Bokodori Kudde, um dos mais valentes caçadores de onças; Alaysa Aroia Chereudda, moça de 17 anos, de espirito vivo e critico, que sabe perfeitamente ler e escrever; e o filho do casal (Sangradouro) . . . . .
20. Bororo orientais: Alaysa Aroia Chereudda com o filho (Sangradouro) . . . . .
21. Bororo orientais: Mario Bokodori Kudde com o brinco de metal do clan dos Aroia no lobulo da orelha (Sangradouro) . . . . .
22. Bororo orientais: Outro ar do Mario Bokodori Kudde (Bokodori é nome do seu clan e significa «statú canastra»; Kudde significa «grito») (Sangradouro) . . . . .
23. Bororo orientais: Um sorriso do Mario Bokodori Kudde (Sangradouro) . . . . .
24. Bororo orientais: Roberto Ipureu, meu intérprete em Tori-paru, e um menino da mesma aldeia . . . . .
25. Karajá do norte: mãe e filho . . . . .
26. Karajá do norte: mãe contemplando o filho . . . . .
27. Tapirapé: dança de homens e mulheres . . . . .
28. Tapirapé: dança de máscaras . . . . .
29. Tapirapé: meninos . . . . .
30. Tapirapé: a corrida ao anoitecer depois do apatxirũ . . . . .
31. Tapirapé: mulher pilando urucú . . . . .
32. Tapirapé: dansarino de máscara . . . . .

*Este livro foi composto e impresso na  
Emp. Graf. da "Revista dos Tribunais",  
em S. Paulo, à Rua Xavier de Toledo  
n.º 72, para a Comp. Editora Nacional,  
Rua dos Gusmões, 118, em Setembro  
de 1937.*

matar tudo o que fazia de mal aos homens.

Finalmente chegou a vez do Ké-maruyoda e lhes o matou e jogaram no fogo. Enquanto que jogaram no fogo o pae lhes disse: esconda-se dentro da casa e elles foram logo esconder-se. Ouvia-se lá fora grandes ruidos que jahia do fogo batendo nos galhos e arvores.

Então o irmão <sup>mais</sup> velho disse: eu quero ver o que é, papae, mas o pae não lhe deixou e por varias vezes então o pae não disse mais nada e o filho mais velho olhou por fora e no mesmo instante que olhou fora, eis que jahia um pedaço do osso ou que sei lá, do fogo e bateu bem no olho e elle chorou de largo. E então o pae lhe disse: corre n'agua e elle correu e deitou-se n'agua e ficou com olho preto bonito, que dantes era branco. O irmão mais moço, ambicioso olhou tambem e ficou com olhos pretos, bonitos como o de seu irmão e assim é que todos dem os olhos pretos.

Assim dizem. Diz-lhe protestadamente.

Ha varias outras fabulas, porém si esta puder fazer porque, falta de tempo.

Tiago Marques



31.

Tapirapé: mulher pilando urucú



32.

Tapirapé: dançarino de máscara



1.  
Kaingang de Palmas: Kôikâng  
(Pedro Mendes), o chefe do  
"Toldo das Lontras"



2.  
Kaingang de Palmas: Kôikâng  
com o seu neto



3.  
Kaingang de Palmas: no meio  
uma índia albina com o filho  
no braço; o homem é mestiço  
casado com uma Kaingang



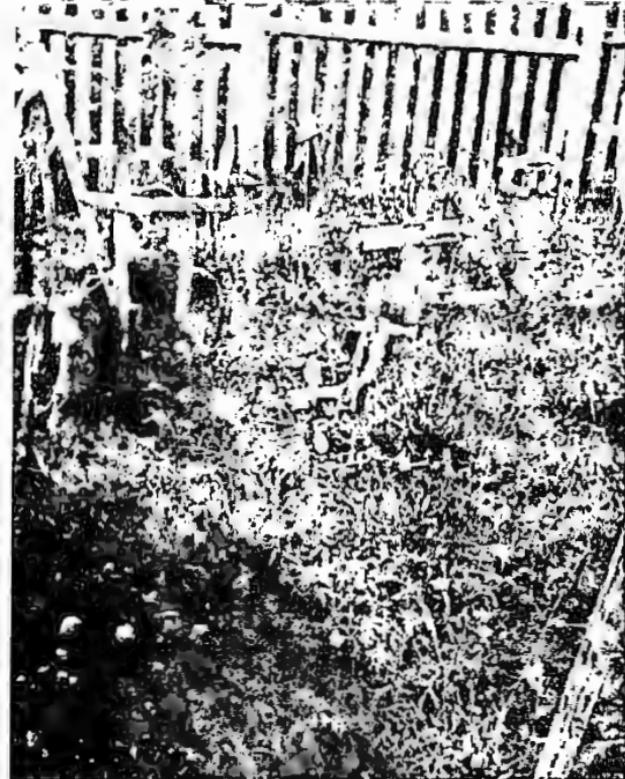
4.  
Kaingang de Palmas: menina  
albina entre dois meninos



5.  
Kaingang de Palmas: a irmã  
grande e o irmão pequeno

6.  
Kaingang de Palmas: o sinal  
em forma de cruz talhado no  
tronco de um pinheiro (arau-  
caria) em frente do cemiterio  
do "Toldo das Lontras".





7.

Kaingang de Palmas: cemitério do "Toldo das Lontras" (vêem-se também os formigueiros, as habitações das pequenas formigas, últimas encarnações dos Kaingang)

8.

Kaingang de Palmas: índia na rua de Palmas





9. Bororo orientais: casas de indios de Meruri



10.  
Bororo orientais: pequena  
familia com o Padre Diretor  
em Meruri



11.  
Bororo orientais: pequena  
família com o Padre Dire-  
tor em Meruri



12.  
Bororo orientais: casal vol-  
tando da caça (Meruri)



13.

Bororo orientais: Tiago Marques Aipobureu (Meruri)

14.

Bororo orientais: Tiago Marques Aipobureu voltando da caça (Meruri)





16.

Bororo orientais: velho caçador (Meruri)



17.

Bororo orientais: rapazes em Meruri



18.

Bororo orientais: mãe contemplando o filho (Sangradouro)

19.

Bororo orientais: Mario Bokodori Kudde, um dos mais valentes caçadores de onças: Alaysa Aroia Chereudda, moça de 17 anos, de espírito vivo e crítico, que sabe perfeitamente ler e escrever; e o filho do casal (Sangradouro)





20.  
Bororo orientais:  
Alaysa Aroia Che-  
reudda com o filho  
(Sangradouro)



21.  
Bororo orientais: Mario Bo-  
kodori Kudde com o brinco  
de metal do clan dos Aroia  
no lobulo da orelha (Sangra-  
douro)



22.

Bororo orientais: Outro ar  
do Mario Bokodori Kudde  
(Bokodori é nome do seu  
clan e significa "tatu canas-  
tra"; Kudde significa "gri-  
to" (Sangradouro))



23.

Bororo orientais: Um sorri-  
so do Mario Bokodori Kudde  
(Sangradouro)



24. Bororo orientais: Roberto Ipureu, meu intérprete em Tori-paru,  
e um menino da mesma aldeia



25.

Karajá do norte: mãe e  
filho



26.

Karajá do norte: mãe con-  
templando o filho



27. Tapirapé: dança de homens e mulheres

28. Tapirapé: dança de máscaras





29.  
Tapirapé: meninos

30. Tapirapé: a corrida ao anoitecer depois do apatxirû

