

ETNOLOGIA BRASILEIRA  
(FULNIÓ — OS ÚLTIMOS TAPUIAS)

*“No momento, não sei de outro estudo que possa ter, para a etnografia brasileira, maior interesse”.*

*CARLOS ESTEVÃO DE OLIVEIRA*



## NOTA PRELIMINAR

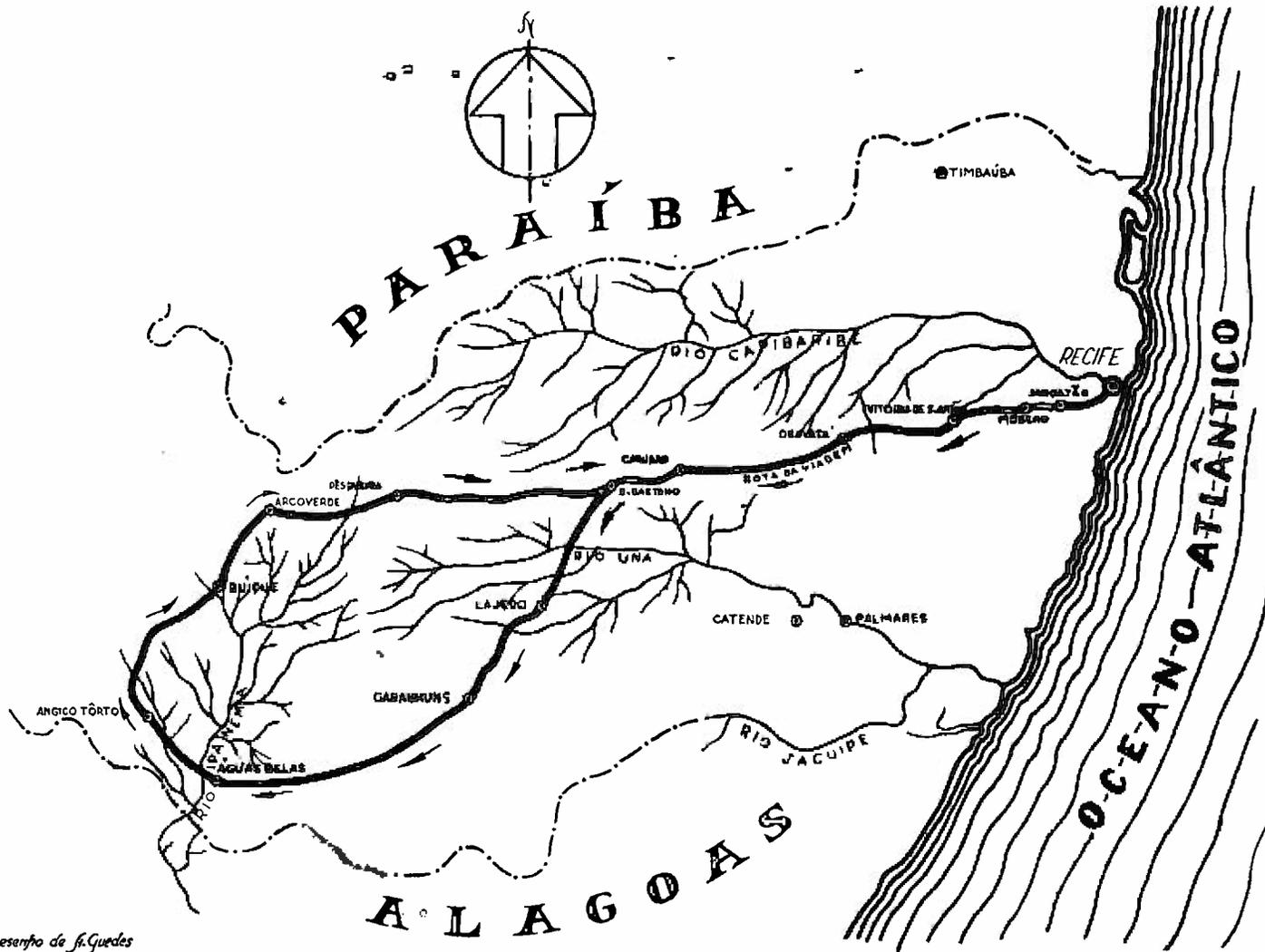
Há cerca de quinze anos, em missão do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, visitei as populações primitivas do Brejo dos Padres, no município de Tacaratu (em Pernambuco), conhecidas pelo nome de Pancaru ou Pancararu. Os Pancararu são, em geral, incluídos no grupo dos Cariri, — embora, como procurei demonstrar, num ensaio publicado em 1938, êsses caboclos estejam também próximos dos Gê (1) ou de qualquer outro grupo dos chamados, outrora, geralmente de Tapuia.

A visita aos Pancararu despertou-me a idéia de estudar os demais remanescentes indígenas dos sertões de Pernambuco, a principiar pelos Fulniô de Águas Belas. Mas, tal idéia só pôde começar a ser posta em prática alguns anos depois, isto é, quando, em setembro de 1953, realizei uma excursão àquela cidade, justamente na época em que os Fulniô se achavam em pleno “retiro religioso”. Nesse primeiro encontro, acompanharam-me os professores Tadeu Rocha e Manuel Correia de Andrade, assim como numerosos alunos do Curso de Geografia e História da Faculdade de Filosofia de Pernambuco. Ainda tomaram parte na excursão Abelardo da Hora, Marius Lauritzen Bern e outros membros da Sociedade de Arte Moderna do Recife.

(1) (1), ps. 63 *sq.*

Logo após o mês de setembro, recomecei minhas visitas à aldeia dos Fulniô, empreendendo, desde então, um verdadeiro estudo-de-campo. Em uma delas, tomou parte o professor Geraldo Lapenda, a quem, por motivo de sua cultura e vocação lingüística, encarreguei de organizar a gramática e vocabulário *yãthê*; durante perto de dois meses, proporcionei ao professor Geraldo Lapenda o contacto quase diário, em conjunto, ou separadamente, de três caboclos de Águas Belas, — Lourenço Correia, Manuel Coutinho e Manuel Ribeiro. De outra das excursões participou o dr. Aristeu Arruda. O serviço fotográfico coube a William Hutchinson e a Fernando Monteiro (na maior parte ao primeiro); duas fotografias, entretanto, me foram cedidas pelo dr. Darcy Ribeiro e duas outras pelo professor Waldemar Valente (baptidas por Luís Gueiros). Os desenhos são de Ladjane Bandeira e de Almerindo Guedes. Incumbiram-se do serviço datilográfico a sra. Graziela Bruscky e minha filha Heloísa Hutchinson; a srta. Luísa Braga encarregou-se da tarefa de organizar o vocabulário português-*yãthê*, com base no *yãthê*-português, feito pelo prof. Geraldo Lapenda.

Não devo esquecer a valiosa colaboração prestada pelos srs. Gerson Maranhão e Audálio Tenório, fazendeiros e agricultores de Águas Belas. E, igualmente, o auxílio do dr. Raimundo Dantas Carneiro e demais funcionários da IV.<sup>a</sup> Inspeção Regional de Proteção aos Índios, os quais me facilitaram a consulta aos documentos e arquivos dessa repartição. Registo, ainda, os obséquios, que me prestaram os profs. Jordão Emerenciano, diretor do Arquivo Público Estadual de Pernambuco; o sr. Alfredo Barbosa de Aguiar, do Arquivo do Departamento



CARTA 1. — Roteiro da primeira excursão realizada pelo autor a Aguas Belas, em companhia de professores e alunos da Faculdade de Filosofia de Pernambuco (Universidade do Recife) (1933).



de Obras e Fiscalização dos Serviços Públicos (Pernambuco); a sra. Eunice Robalinho Cavalcanti, da Biblioteca da Faculdade de Direito do Recife; o sr. Francisco Caeté, da Biblioteca Pública do Estado (Pernambuco); o sr. Januário de Almeida, do Arquivo da VIII.<sup>a</sup> Delegacia Regional do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio; a sra. Heloísa Alberto Tôrres, diretora do Museu Nacional (Rio de Janeiro); o dr. Darcy Ribeiro, diretor do Museu do Índio (inclusive outros funcionários do mesmo instituto, entre os quais destaco a sra. Élia Rodrigues Bentes); e o dr. Eugênio Gomes, diretor da Biblioteca Nacional (Rio de Janeiro). Foram-me, também, muito úteis as informações prestadas, pessoalmente, por Max Henri Boudin, por Cildo Meireles e pelo padre Alfredo Dâmaso.

Finalmente, quero consignar minha gratidão ao dr. Anísio Teixeira, diretor do Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos, sem cujo auxílio não teria sido possível a publicação do presente ensaio.

\* \* \*

O itinerário percorrido, na primeira excursão, foi o seguinte (Carta 1).

a) ida — Recife, Jaboatão, Moreno, Vitória de Santo Antão, Gravatá, Bezerros, Caruaru, São Caitano, Lajedo, Garanhuns, Bom Conselho, Águas Belas e Fazenda Angico Tôrto;

b) volta — Fazenda Angico Tôrto, Buíque, Arcoverde, Pesqueira, São Caitano, Gravatá, Vitória de Santo Antão, Moreno, Jaboatão e Recife.

O total do percurso vencido atingiu a soma de mais de setecentos quilômetros (2). Nas viagens subseqüentes usei aviões do Aéreo Clube de Pernambuco.

\* \* \*

A proporção que Garanhuns vai ficando para trás, observa-se que o município de Águas Belas está situado em um anfiteatro, cujas altitudes vão declinando para os lados das fronteiras com o Estado de Alagoas. É o sertão-baixo, contínuo ao agreste, caracterizado pelo seu clima equatorial semi-árido e pela vegetação rala da catinga; a transição percebe-se quando o viajante, atravessando as matas de Bom Conselho, ingressa na bacia do Ipanema. Ou melhor, a região de Águas Belas, — embora assentando em altitude média de 390 metros, com alguns pontos atingindo o duplo dessa elevação — acha-se encravada na planície sanfranciscana. Corta-a, de norte a sul, o rio Ipanema, que drena, para o São Francisco, numerosas ribeiras, entre as quais, a da Tapera. São os montes assim como calombos, ou resíduos, que, por terem resistido à erosão, contrastam com a “superfície geral peneplanizada” e, sustentam, fazendo o papel de oásis, o verde da vegetação — uma transição entre o agreste e o sertão, na frase do professor Manuel Correia de Andrade. Isso, pelo menos, quanto à parte central do município, lugar que se pôde observar mais de perto. Na realidade, o Ipanema divide o município de Águas Belas em duas regiões: as terras a oriente alcançam ainda as raías do agreste, constituindo o restante a “catín-

---

(2) Algumas dessas observações são extraídas da monografia do professor Manuel Correia de Andrade, ps., 16 sq.; também recorri aos dados fornecidos pelo Departamento Estadual de Estatística (Pernambuco) e pelos artigos do professor Tadeu Rocha, (1). Consultei ainda, entre outros, Vasconcelos Sobrinho, ps. 73-74 e 89-90.

ga arbustiva densa”, descrita por Walter Alberto Egler (3) (de cobertura vegetal contínua ou quase contínua, na qual se destacam os tipos arbóreos, os emaranhados de galhos geralmente espinhentos e os grupos formados pelas malváceas, cactáceas e bromeliáceas). Em suma, o município de Águas Belas, incluído na zona chamada do Buíque, é, na frase de Vasconcelos Sobrinho, menos sertão do que agreste, pois participa mais dos elementos do último. A região do Buíque está situada “em pleno maciço cretáceo” e, em vista do clima, da altitude e do “imenso lençol d’água subterrâneo”, adquire feição própria, que a distingue das demais terras limítrofes: somente por estar encravada na zona sertaneja é ela considerada como parte desta. A vegetação, por exemplo, embora rica de espécies catingueiras, agrupa-se em formações densas, semelhantes às das matas úmidas, conservando-se o verde, em pleno verão, nas fôlhas ou caules do pereiro, da baraúna e do aveloz (4). Também fazem parte da flora as plantas típicas dos terrenos silicosos. Particularmente quanto à vegetação dos solos adjacentes à cidade de Águas Belas, observou o professor Manuel Correia de Andrade três andares arbustivos: o primeiro, mais baixo, formado por plantas de pouca altura e representado, nos lugares pedregosos, pelos xiquexiques e outras plantas cactáceas; o segundo, compreendendo os vegetais pobres de folhagem, mas dotados de densos ramos e espinhos, entre os quais figuram, a jurema, a catingueira e o marmeleiro; o terceiro, enfim, constituído pelos grupos esparsos de árvores de mais avançado porte, do tipo da baraúna, do imbuseiro, da aroeira, do angico, da imburana. A baraúna e a aroeira fornecem madeiras resistentes, que são

---

(3) Ps. 584-586.

(4) Daí os versos “Tôda fôlha murcha e cai, / Só o pau pereiro não”.

aproveitadas, em geral, na fabricação dos dormentes; o imbuseiro dá um fruto apreciado pelos sertanejos e com o qual se preparam alimentos tradicionais na região. Nota-se, ainda, que o mandacaru, encontrado com mais frequência e maior quantidade que o facheiro, atinge, às vezes, formas arbóreas. Como se vê, a classificação, com outras palavras, de Walter Alberto Egler. No que diz respeito ao clima, nota-se que as chuvas do período invernososo embebem-se inteiramente no solo, que, como uma esponja, “guarda-as nas suas profundas camadas”. A temperatura, conforme pude observar, sofre contrastes acentuados: em dezembro, por exemplo, lá para o meio-dia, ultrapassava os 34° ou 35°, para cair, às altas horas da noite, a 22°, ou mesmo a mais baixo limite (5).

A cidade de Águas Belas dista 273 quilômetros, em linha reta, do Recife, tendo, por coordenadas geográficas, a lat. S. 9°07'03,1” e a long. WGr. 37°07'06” (6). A área do município é de 2.413 km<sup>2</sup>, com uma população aproximadamente de 54.000 habitantes (7). O aglomerado urbano da sua sede, superior a 2.800 habitantes, espalha-se na baixada ao pé da serra do Comunati, que se inclina suavemente para o leito da Ribeira; a densidade demográfica do município, superior a 22 por km<sup>2</sup>, é maior do que a de algumas outras da mesma região. Não obstante, a impressão que nos deixa Águas Belas é a de uma cidade morta, ou que vai morrendo lentamente. Esse fenômeno — o do desfalecimento ou regressão dos núcleos urbanos — é peculiar a muitas outras cidades do Nordeste brasileiro. O projeto Silva Coutinho (1874), referente ao prolongamento da “Estrada-de-

---

(5) Em 1925, Dagoberto de Castro e Silva (p. 20280) dava notícias das seguintes temperaturas: máxima, 33°; mínima, 18°.

(6) *Coordenadas*, p. 11.

(7) Dados relativos a 1950. *Anuário Estatístico de Pernambuco*, ps. 3 e 23, com as correções pub. no *Anuário Estatístico Brasileiro*, p. 41.

Ferro do Recife ao São Francisco”, estabelecia um roteiro a terminar em Boa Vista (8), passando por Águas Belas. O projeto foi apenas executado em parte (até Garanhuns). Essa teria sido uma das causas da decadência da cidade (9).

Como os demais aglomerados sertanejos, Águas Belas possui uma rua central, larga e ajardinada, onde se encontram as principais residências, as igrejas e as casas comerciais; as ruas transversais não são pavimentadas e, em um largo, à margem da Ribeira, vê-se um templo protestante. As construções antigas atestam a idade, relativamente longa, do pequeno aglomerado, fundado no século XVIII.

O rio Ipanema, que passa a cinco quilômetros a oeste da cidade, é o único afluente do São Francisco com cabeceira no lado oriental da serra do Mimoso. Os riachos observados no município de Águas Belas estavam secos, guardando somente alguns poços de água nos lugares menos rasos do leito. O mais da bacia hidrográfica era constituído pela areia solta; notava-se, todavia, tanto pelo comprimento dos poços, como pela vegetação circunvizinha, que a zona de Águas Belas não é tão árida quanto muitas outras da mesma região. Na própria Fazenda Angico Tôrto existe um açude, com meia légua de extensão, que represa as águas do riacho Passagem. É açude que custa secar, mesmo por ocasião das grandes estiagens.

Os principais produtos agrícolas de Águas Belas, comparativamente aos demais municípios do sertão-baixo, são o algodão em caroço, a banana, a batata-doce, o café beneficiado, a cana-de-açúcar, o côco-da-praia, a fava, o

(8) Depois Coripós e atualmente Santa Maria da Boa Vista.

(9) Backheuser (p. 226) já chamou a atenção para o mesmo fenômeno, verificado na baixada fluminense. Igual observação em Mário Lacerda de Melo, p. 132.

feijão, o fumo em fôlha, a laranja, a mamona, o milho e a raiz de mandioca. Na produção da banana supera os demais municípios do sertão-baixo, colocando-se, do mesmo modo, em situação vantajosa quanto à batata-doce, à cana-de-açúcar, à cebola, ao côco-da-praia, ao feijão e ao milho (exceção do da Pedra). Em situação igualmente vantajosa está êsse município quanto à criação de bovinos (abaixo apenas do de Buíque), ovelhas, cabras, cavalos e muares.

É ainda Águas Belas o município que mais abate bovinos para o consumo (com exceção de Sertânia), embora a criação do gado seja, no momento, uma atividade de certo modo secundária.

Nos últimos anos, intensificou-se muito a cultura do feijão (10), que é plantado nos meses de maio, junho e julho, de acôrdo com as chuvas (11). Preferem-se os lugares baixos, onde há maior umidade e maior espessura do solo, devido aos detritos trazidos, pelas enxurradas, das encostas; a colheita tem lugar em agosto e em setembro, dando margem a que, em uma fase bem prolongada do ano, os trabalhadores se ocupem da limpeza das roças e de serviços outros nas fazendas. Vários são os tipos de feijão cultivados — o preto, o mulatinho, o chumbinho e o rosinha (êste em menor quantidade). Guarda-se o produto em silos de metal, cada um dêles capaz de receber 3.600 quilogramas. Em escala menor, ao pé das serras, o milho e a mandioca disputam ao feijão as áreas agrícolas; nos suaves declives,

---

(10) *Comunati* é corruptela de *comand-tin*, feijão branco, diz Theodoro Sampaio, (1), p. 213. Trata-se, pois, de uma palavra de origem típica. A explicação de Boudin (p. 73), que foi buscar a origem na língua *yâthê*, parece-me forçada.

(11) As chuvas chamadas do caju vêm em setembro; as tamboeiras em outubro. As trovoadas de dezembro e de janeiro vestem os paus de verde, para as festas do Natal e do Ano Bom.

onde o solo é menos delgado e são freqüentes as formações de gnaïsse, cultivava-se o famoso mocó, que, uma vez plantado, fornece ao consumidor várias safras sucessivas.

Nessa região, é a formiga taioca um dos grandes inimigos do lavrador.

\* \* \*

A reserva dos Fulniô, no vale do Ipanema, conta seguramente dois séculos, ou talvez mais, de existência, pois, nos meados do século XVIII, já eram os índios designados pelo seu nome popular de Carnijó. É tradição que, a igual época, ou posteriormente, João Rodrigues Cardoso, morador de Santo Antão da Mata, fundou uma povoação ao pé da serra do Comunati, perto da lagoa ali existente, — a povoação da Lagoa, que, com o desaparecimento desta, tomou o nome do rio principal e, por fim, o de Águas Belas. O local que serviu de núcleo à expansão urbana teria sido nas imediações da capela da Santa Cruz, à rua dos Cardosos. João Rodrigues Cardoso manteve boas relações com os nativos, obtendo destes a doação dos terrenos para o levantamento da capela de Nossa Senhora da Conceição (12). A aldeia indígena era independente da povoação, cujos habitantes pagavam fôro, ao pároco, dos terrenos dessa “cessão ilegal” (diz um velho documento oficial).

Na realidade, a doação feita pelos Carnijó ou Fulniô é de 28 de fevereiro de 1832 (13) e foi julgada

---

(12) Afirmam outros, entretanto, que a povoação foi fundada por Lourenço Bezeira Cavalcanti, possivelmente em 1825. Cf. M. Melo, (3), p. 187.

(13) E não de 18, como diz, em parecer, o dr. João Pais de Carvalho Barros, p. 9. Talvez um erro tipográfico. Li uma cópia do termo no Arquivo do Departamento de Obras e Fiscalização dos Serviços Públicos (Estado de Pernambuco) e o original existia, ainda em 1925, na diocese de Garanhuns, onde, entretanto, não o consegui localizar.

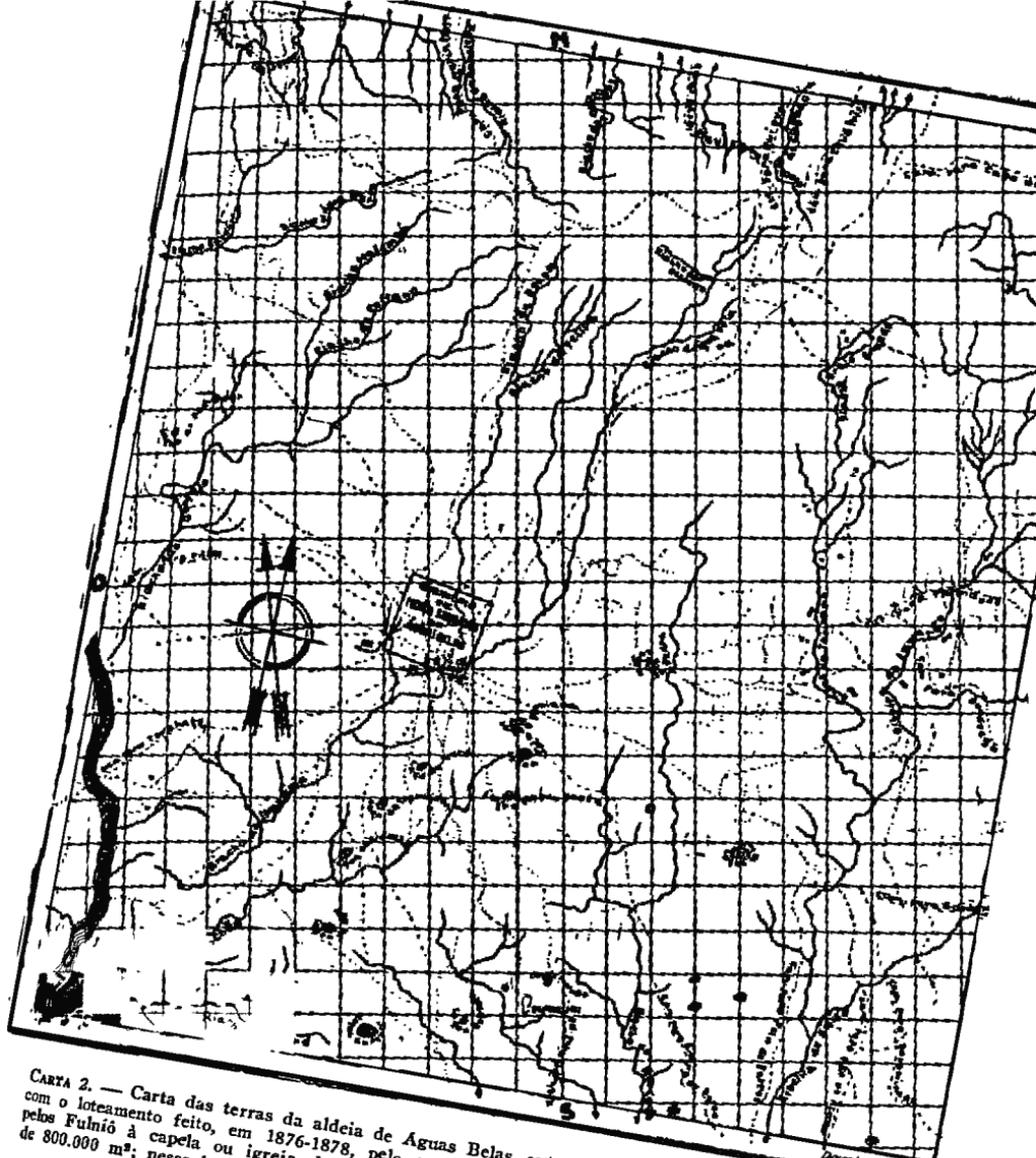
válida a 15 de março do mesmo ano, por sentença do Ouvidor Geral, Corregedor e Provedor da Comarca de Garanhuns, ficando os moradores, exceção dos índios, obrigados, dessa data em diante, ao pagamento, em benefício da igreja, do “fôro de 20 réis por cada palmo” do terreno cedido. Leis e avisos posteriores (14) procuraram regularizar as terras devolutas e, em 1860, foi o Governo Imperial autorizado a aforar ou a vender as que se achassem abandonadas (15). Quinze anos depois, isto é, em 1875, eram considerados extintos vários aldeamentos, entre êles o do Ipanema ou Águas Belas, dispondo a nova lei que os respectivos terrenos pertenceriam às Províncias (16). Logo em seguida, incumbiu-se o engenheiro Luís José da Silva de demarcar os terrenos dos aldeamentos extintos, — o de Ipanema ou Águas Belas, o do Brejo dos Padres, o do Riacho do Mato e o de Santa Maria. A demarcação, no caso de Águas Belas, respeitou a doação feita à capela de Nossa Senhora da Conceição, com uma superfície de 795.664 m<sup>2</sup> (Carta 2). Dos lotes demarcados, 113 foram logo distribuídos, não se procedendo, entretanto, à legitimação da posse dos respectivos ocupantes, conforme preceituava a citada lei n.º 1.318; cada lote media 302.500 m<sup>2</sup>. Mas, à proporção que crescia a cidade, os “brancos” iam apropriando-se das melhores terras dos índios, quer por aforamentos, quer por outros meios menos lícitos. E criou-se, em consequência, um secular litígio, com dissensões que culminaram, muitas vezes, em violências inauditas, o qual fomentou a animosidade entre os Fulniô e os alienígenas, ainda hoje, em parte, latente e flagrante aos

---

(14) Lei n. 601 de 18 de setembro de 1850, regulamentada pelo dec. n. 1.318 de 30 de janeiro de 1854; aviso n. 172 de 21 de outubro de 1850.

(15) Lei n. 1.114 de 27 de setembro de 1860.

(16) Lei n. 1.672 de 30 de outubro de 1875.



CARTA 2. — Carta das terras da aldeia de Aguas Belas, outrossim chamada de aldeia do Ipanema, com o loteamento feito, em 1876-1878, pelo engenheiro Luis José da Silva. O patrimônio doado pelos Fulniô à capela ou igreja de Nossa Senhora da Conceição tinha uma superfície de cêrca de 800.000 m<sup>2</sup>; nesse local nasceu e desenvolveu-se a cidade de Aguas Belas. Os lotes, entregues aos indios, mediam, cada um dêles, 302.500 m<sup>2</sup>.

Desenho de A. Castro

olhos do observador menos atento. Houve tempo em que se caçava índio como se caça um bicho do mato (17); duas vezes, a aldeia dos bugres foi devastada pelo incêndio (18). O menos que o caboclo sofria era a expulsão ou emigração forçada das suas terras. Dizem os antigos que, em certo momento, acossados de tôdas as bandas, rumaram os Fulniô para Santana do Ipanema, onde erigiram nova taba no bairro de Camuxinga.

Com o advento do novo regime, passaram a pertencer aos Estados as "terras devolutas situadas nos seus respectivos territórios" (art. 64 da Constituição de 1891). Esse dispositivo constitucional incentivou ainda mais o desejo de apropriação dos bens indígenas, tanto assim que, em 1904, a uma reclamação de dois representantes dos Fulniô, determinou o governador Sigismundo Gonçalves o respeito à situação jurídica dos silvícolas, residentes nas terras do antigo aldeamento: não havia razão (argumentava o governador) para destituir os atuais habitantes em benefício de outros. Apesar disso, logo depois, isto é, em 1908, as terras do aldeamento eram arrendadas a Nicolau Cavalcanti de Siqueira, pelo prazo de seis anos, após o qual voltariam os imóveis ao domínio do Estado. Quando isso se deu (1914), foram os lotes restituídos aos Fulniô, ficando, nessa ocasião, esclarecido que só haveria devolução das terras ao domínio do Estado se os seus ocupantes as houvessem abandonado. Em 1924, o Serviço de Proteção aos Índios montava um Pôsto em Águas Belas (19).

---

(17) O jornalista Dias da Silva, quando visitou, há poucos tempos, a maloca dos Fulniô, ouviu de um velho a afirmativa de que, outrora, se matava índio como se mata "cachorro doente". Cf. o artigo do referido jornalista, publicado na ed. de 11 de novembro de 1948 do *Diário da Noite* (Recife).

(18) Castro e Silva, p. 20281.

(19) Com o nome de General Dantas Barreto, um dos primeiros governantes a reconhecer o direito dos Carnijó à posse das terras do antigo aldeamento.

Mas, a contenda não terminara e, decorridos menos de quinze anos, 154 posseiros das terras do aldeamento renovaram a velha reclamação, negando, até, a própria existência dos índios. Nessa nova fase da contenda tomaram parte Mário Melo, Antônio Estigarríbia e Rafael Xavier. Escolhido o Governador, no tempo o dr. Estácio Coimbra, para árbitro do litígio, resolveu-se, afinal, o seguinte:

a) fica ressalvado o patrimônio de Nossa Senhora da Conceição de Águas Belas, doado pelos índios em 1832;

b) os atuais posseiros, que ocupem, com moradia e culturas efetivas, terras sôbre as quais não incida nenhuma reclamação, poderão adquirir as ditas terras mediante determinadas condições;

c) os lotes ocupados pelos índios serão devidamente registados, pagando os seus ocupantes o proporcional arrendamento;

d) os lotes, cujos retentores tenham nêles culturas de qualquer natureza, serão arrendados aos mesmos, sendo os demais, não cultivados, entregues ao Serviço de Proteção aos Índios;

e) as fontes ou olhos-d'água, usados para o abastecimento da cidade, serão considerados reservas de utilidade pública;

f) se houver necessidade de aumentar a área urbana, em face do desenvolvimento da cidade, serão concedidos a esta novos terrenos, harmonizados os interesses dos índios prejudicados pela nova demarcação (20).

Descrevendo, a êsse tempo, as terras dos índios de Águas Belas, o engenheiro Walter von Tiling salientava que a planície, onde viviam os Carnijó, era regada pelo

---

(20) Ato n. 637, de 28 de julho de 1928.

Ribeirão Grande (Ribeirão de Baixo), pelo Morcego, pelo Boqueirão, pelo Riacho do Alto do Couro, pelo Riacho da Lagoinha e pelo Riacho do Perú. O Ribeirão Grande era o único a ter, em todo o seu curso, água doce subterrânea. Água corrente existia sempre, de modo geral, ao pé da serra do Comunati e, sobretudo, nos vales do Boqueirão e do Morcego (onde existiam lugares adequados para a construção de barragens).

Na defesa do patrimônio material e espiritual dos índios, sobressaíram duas grandes figuras de apóstolos: a da senhorita Maria Luísa Jacobina e a do padre Alfredo Dâmaso. Os índios chamavam à primeira de "branca nobre"; foi entre os Fulniô, aos quais defendeu, muitas vezes, com risco da própria vida, que Maria Luísa Jacobina passou alguns dos mais felizes anos da sua vida, (21) segundo ela mesma o confessa. Quando a visitei recentemente, no Rio de Janeiro, ainda não havia perdido, a "branca nobre", o entusiasmo e a paixão pelos seus tutelados. O padre Alfredo Dâmaso é um missionário de temperamento um tanto árdego e insopitável, que, mesmo hoje, não obstante a idade, vibra com um calor quase de adolescente. Fundou êsse sacerdote, com recursos pessoais, uma escola, onde ao seu tempo eram educados cêrca de setenta columins. Educação em que se evitava destruir, por meios coercitivos ou exteriores, as crenças e práticas religiosas herdadas de seus maiores. Nossa Senhora era, para os índios, a *Ya-salyá*, isto é, a mãe sagrada. Nesse particular, o padre Dâmaso não usava, em sua catequese, o critério simplista da maioria dos jesuítas (22), que procuravam incutir na

---

(21) Maria Luísa Jacobina estêve entre os índios de *Águas Delas* perto de seis anos (1927-1929 e 1938-1940).

(22) Digo maioria, porque Nóbrega (ps. 141 e 142), por exemplo, faz exceção à regra, pois, em carta ao padre-mestre Simão Rodrigues de Azevedo, consultava se fôra conveniente pregar aos índios a

mente dos Tupi a idéia de um deus poderoso e, à igual modo, vingativo ou intransigente (23). Ou aplicar aos índios castigos corporais, que, não raramente, desencadeavam em tragédias — o caso, por exemplo, da missão de Itapicuru, no Maranhão, onde os Uriati, por motivo da pena infligida a uma cunhã, cercaram a redução, pondo em fuga os defensores civis ali acantonados, que abandonaram os padres, — para que pagassem êstes os “estrondos da palmatória com os golpes mortais dos paus de jucá” (24). O padre Alfredo Dâmaso queria evitar, como aconteceu a muitos missionários, ao tempo da catequese colonial, a repulsa natural dos silvícolas ao novo credo religioso, que denominavam de “patranha dos padres”, reservando-se alguns dêles para batizar-se desde quando “Cristo se encarnasse de novo, e então numa donzela índia, como já o fizera em branca”.

Com o amparo do Serviço de Proteção aos Índios (25), que, como já disse, instalou em Águas Belas o Pôsto General Dantas Barreto, a aldeia dos Fulniô passou por uma grande reforma. Notou o Serviço de Proteção aos Índios que uma boa parte das terras pertencentes aos caboclos eram verdadeiras catingas, sujeitas a sêcas, com baixadas que se prestavam melhor ao cria-

---

sua maneira, “em certo tom, andando, passeando e batendô nos peitos”, ou se não seria mais razoável batizar os meninos nus, pois nus viviam os índios “há tantos mil anos”. É ainda de Nóbrega a informação de que os escravos do Colégio da Bahia tinham tomado “fêmeas” — porque às mulheres cabia o fabrico da farinha e “todo o principal do serviço”, uma vez que “os machos sômente roçam e pescam e caçam” (p. 139).

(23) A propósito, cf. o seguinte trecho de Jean de Léry, p. 215: “mais quand ils entendent le tonerre... qu'ils noment Toupan, ils sont grandement affrayés. Donc, nous accomodant de leur rudesse, nous prenions de là particulièrement occasion de leur dire: ‘C'est le Dieu dont nous parlons, lequel, pour montrer sa grandeur et sa puissance, fait ainsi trembler ciel et terre’. A cela, leur resolution et réponse était qu'Il ne valait donc rien, ce Dieu, puisqu'il les épouvantait de telle façon”.

(24) Figueira, p. 314.

(25) O S. P. I. foi criado em 1910, mas a instalação do Pôsto de Águas Belas é, como se viu, posterior.

tório. Por isso, foi logo instalando nelas três “fazendas” de gado, sendo cada um dos núcleos de criação provido de açudes. Fizeram-se, por outro lado, cercados de arame para currais e plantação de plantas forrageiras, assim como abrigos destinados aos animais. Em uma das fazendas havia um “pôsto de monta”, com zebus de puro sangue. Por medida preventiva contra o desaparecimento crescente da vegetação local, organizaram-se reservas florestais. Dispunha ainda o serviço federal de um caminhão, que conduzia para Garanhuns os produtos indígenas.

Ao rebentar a revolução de 1930, a direção do Serviço de Proteção aos Índios perdeu o contacto dos seus diversos órgãos. Desmoronaram-se os cercados; as plantações ou reservas foram depredadas. Tudo ficou ao abandono. E o próprio caminhão não escapou à derivada: sumiu-se de arrancada com os revoltosos e, até hoje, ninguém mais o viu.

• \* \*

O Serviço de Proteção aos Índios mantém várias Inspetorias Regionais destinadas à assistência, educação e amparo das primitivas populações do Brasil. As Inspetorias Regionais dispõem de Postos assim classificados: *a*) Postos de Assistência, Nacionalização e Educação (P.I.N.); *b*) Postos de Fronteira e Vigilância (P.I.F.); *c*) Postos de Atração (P.I.A.); *d*) Postos de Alfabetização e Tratamento (D.I.T.); *e*, finalmente, *e*) Postos de Criação (P.I.C.).

A IV.<sup>a</sup> Inspetoria Regional, com sede no Recife, tem a seu encargo os seguintes Postos, situados nos Estados de Paraíba, Pernambuco, Alagoas e Bahia:

NOME	LOCALIZAÇÃO	ÁREA	POPULAÇÃO	ALGUMAS ATIVIDADES ECONÔMICAS
P. I. N. Nísia Brasileira (Índios Potiguara) (26).	Orla marítima da Bahia da Traição, no município de Mamanguape (Paraíba).	14.400 ha. aproximadamente.	1.881	Plantio do agave; plantio e colheita do côco. Farinha de mandioca; inhame, batata-doce, banana, manga, laranja, abacaxi. Gado (equino, suíno).
P. I. N. Pancaru (Índios Pancaru ou Pancararu) (27).	Brejo dos Padres, a 6 km. de Tacaratu, no município de Petrolândia (Pernambuco).	8.100 ha.		Plantio do milho, do feijão. Plantio do agave, da mandioca, do coqueiro anão, da cana-de-açúcar.
P. I. T. Aticum [Índios Aticum (28), Umã, etc.].	Serras das Umãs ou Umães e do Arapuá, a poucos quilômetros de Carnaúbeira, município de Floresta (Pernambuco).	?	1.026	Farinha de mandioca; banana, mamona. Gado (bovino, ovino, caprino). Plantio de capim. Pinha e côco-anão.

(26) E não Tmbira, como erradamente os classifica o "Glossário", p. 23. Ainda em 1925, o sr. Dagoberto de Castro e Silva ("Relatório", *passim*) encontrou os seus descendentes espalhados por vários lugarejos e aldeias (São Francisco, Lagoa da Barra, São Miguel, Laranjeira, Santa Rita, Grupina, Estiva Velha, Jacaré, etc.). Eram, a esse tempo, pouco mais de quatrocentos indivíduos. Estavam muito mestiçados, "quarteirões, cafusos e caribocas". A aldeia de São Miguel, situada em face da Bahia da Traição, só tinha de aldeia o nome, pois se compunha de uma velha igreja abandonada (construída pelos jesuítas), do pequeno mistério e de dez palhoças. Alípio Bandeira, que os visitara um pouco antes, informa que os Potiguara estavam localizados nas vizinhanças de Lagoa de Sinimbu, ou espalhados pelas margens dos riachos Cotovêlo, Jacaré, Laranjeiras, Santa Rita, São Francisco e alguns outros mais (ps. 12 e 16).

(27) A respeito dos Pancararu há um interessante Relatório de Cildo Meireles, de 12 de outubro de 1937, com fotografias. O original encontra-se no S. P. I., Secção de Estudos (Rio). Em 1948, Tácito Pace (p. 401) encontrou as aldeias integradas por um número muito menor de índios — 1.212. Leia-se ainda Tadeu Rocha, art. cit.

(28) Informações da IV.ª Inspeção Regional de Proteção aos Índios; nada sei a respeito desses remanescentes (Aticum? Araticum?). Os Umã são restos, possivelmente, dos Umão de Frescarole (p. 110), dos *Huamoks* de Martius (I, p. 349) e dos *Humon* de Gardner (p. 218).

NOME	LOCALIZAÇÃO	ÁREA	POPULAÇÃO	ALGUMAS ATIVIDADES ECONÔMICAS
P. I. T. Padre Alfredo Dâmaso (índios Natu, Shocó, Carapotó e, talvez "Pratió" e Naconã; alguns são Cariri).	Município de Pôrto Real do Colégio (Alagoas).	50 ha.	173	Cerâmica (pratos, panelas, etc.). Banana, milho, feijão, algodão.
P. I. T. Paraguaçu e P. I. C. Caramuru (índios Patashó, Baenã, etc.)	Município de Itabuna (Bahia).	10 léguas em quadra.	25 índios puros e 513 mestiços.	Produção de cacau, café, leite de vaca. Requeijão. Pó de ouricuri. Gado (bovino, eqüino, muar).
P. I. T. Rodelas (29) (índios Tushá ou melhor Txaledô).	À margem do São Francisco, na ilha da Viúva (Bahia).	Três kms. de comprimento por 150 de largura.	241	Plantio de mandioca, cana-de-açúcar, batata-doce, bananeiras e coqueiros. Gado (bovino, ovino).
P. I. T. Cariri (30) (índios Cariri).	Mirandela, município de Ribeira do Pombal (Bahia).	?	975	?
P. I. N. General Dantas Barreto (índios Fulniô ou Carnijó).	Município de Águas Belas (Pernambuco).	Quatro léguas em quadra	1.264 (31)	Cf. o texto.

(29) Tácito Pace (ps. 400 e 401) informa que, em 1948, os Tushá eram em número de 299, na realidade "um pequeno grupo miscigenizado de caboclos", vivendo de pesca e da tecelagem de fios de algodão. "Consta (acrescenta) que o aldeamento foi iniciado em 1679 por um proprietário lusitano que era também capitão dos índios", não falando mais a língua nativa. Cf. ainda Tadeu Rocha, art. cit. *Txale* ("rio grande") é o nome dado pelos Fulniô ao São Francisco; *Txaledô* significa "os do rio São Francisco". Os índios trabalham, durante o dia, na ilha da Viúva, mas dormem no Pôsto, que fica localizado no extremo da rua principal de Rodelas.

(30) A respeito dos Cariri de Mirandela, leia-se o precioso *Relatório*, constante do proc. S. C. 30.261-47, acompanhado de fotografias e uma carta. Original nos arquivos da VI.ª Inspeção Regional de Serviço de Proteção aos Índios (Recife). Não há inspetor nesse Pôsto, que está sob a administração de um "assalariado": isto é, um empregado de nomeação do chefe da IV.ª Inspeção Regional.

Os Postos P.I.N. Guido Malière e Engenheiro Mariano de Oliveira, localizados em Minas Gerais, ficaram, a partir de maio de 1953, fora da jurisdição da IV.<sup>a</sup> Inspeção Regional. No primeiro (vale do Rio Doce), vivem uns oitenta remanescentes dos Crenak; no segundo (à margem do córrego Água Boa e na Aldeia Pradinho), moram cerca de cento e sessenta descendentes dos Mashacali. Recentemente (1935), criou-se mais outro Pôsto, o P.I.T. Irineu dos Santos, em Palmeira dos Índios (Alagoas), montado na Fazenda Canto, numa área de 370 hectares (32). Na Fazenda Canto vivem perto de 80 descendentes dos Shucuru; outros, mais numerosos, estão espalhados pela serra de Ararobá ou Ororobá (33).

Outrora, os Shucuru dominavam, tendo por centro o ribeirão do mesmo nome, as comarcas de Alagoa do Monteiro e parte das de Teixeira e São João do Cariri, ao longo da bacia do Paraíba ou do seu tributário, o Taperoá, espalhando-se pela serra de Ararobá e atingindo Cimbres, onde viviam, em começos do século XIX, já mestiçados, nas vizinhanças dos Pratió ou Paratió (34); é essa, segundo parece, a extensão que lhes dá a conhecida carta de Nimuendajú (35). Cícero Cavalcanti de Albuquerque menciona vários topônimos ligados ao *habitat* tradi-

(32) Cf. S. P. I. 1953, p. 30.

(33) Outras variantes: Orubá, Arubá, Urubá. Segundo Vasconcelos Galvão [IV (S a Z), p. 187], Urubá significava a fêmea do urubu. Mário Melo [(4), p. 71] tem outra explicação para a palavra; Urubá, entretanto, parece ser corruptela de Ororobá ou Arorobá.

(34) Joffily, p. 26; Fernandes Gama, I, p. 70; Vasconcelos Galvão, I (A-O), p. 183; Coriolano de Medeiros, p. 679. Informações, mais atualizadas, em: Carlos Estevão de Oliveira, (2), ps. 173-175; Mário Melo, (5), ps. 43-45; Cícero Cavalcanti de Albuquerque, *Relatório*, cit.; e Honthal, (2), ps. 95 sq.

(35) Publicada em *Handbook of South American Indians* (I, ps. 382-383). Ainda em meados do século XVIII, foram vistos Shucuru na aldeia de Boa Vista, em Mamanguape (Capitania da Paraíba), ao lado dos Kanindé.

cional dos Shucuru — serra do Felipe, serra da Aldeia Velha, serra do Aió, serra da Pedra Furada, serra de Isabel Dias, serra da Ventania, serra da Gangorra, etc. Hohenthal, que os visitou em 1951 e 1952, faz referência a outras regiões, tais como a serra da Pedra de Ouro, a serra da Armina, a serra da Pedra do Cajéu e outras. No momento, os Shucuru vivem nos “sítios” de Canabrava, Brejinho, Caldeirão, Machado, Lagoa e alguns mais (36). Há ainda um grupo de Shucuru habitando na serra da Cafurna, vizinhanças de Palmeira dos Índios, em íntima relação com os Wakona, os quais se autodenominam de Shucuru-Cariri.

O programa da IV.<sup>a</sup> Inspetoria Regional incluía, para 1953, entre outros serviços menos relevantes, a construção de casas-de-farinha, açudes, estradas de rodagem, moendas de cana-de-açúcar, olarias, etc. Os trabalhos comuns compreendiam o reparo de cercas, a conservação de estradas, o conserto de prédios e as atividades agrárias em geral (plantio, capina, colheita).

O Pôsto General Barreto possui edifício próprio para a administração, hospital, escolas (uma industrial, a ser inaugurada), oficina de sapateiro, almoxarifado, estábulo, curral, carros de boi, animais de tração e cerca de noventa casas de tijolo para a moradia dos índios. Cultivam os Fulniô vários produtos. O gado principal é o bovino. Quase todo chefe-de-família possui o seu lote de terra. Nos lotes devolutos, livres ou não ocupados, faz-se também o cultivo agrário, ou cria-se o gado: o produto pertence à comunidade nativa. É isso o que se chama de “patrimônio indígena”. O patrimônio indígena, em gado, era, em 1953, de 110

---

(36) Hohenthal, (2), ps. 106 e 107.

cabeças (a maior parte de bovinos), superior ao do “patrimônio nacional” (o gado pertencente ao Governo da União), constituído apenas de 87 cabeças (gado bovino, na sua quase totalidade).

Se os dados oficiais dão ao leitor uma idéia otimista, o contacto com os índios de Águas Belas deixa ao visitante, muitas vezes, impressão menos favorável. Numerosas mulheres da tribo dos Fulniô reclamam, por exemplo, que as suas criancinhas não bebem um pingão de leite. O serviço federal tem, realmente, enormes deficiências, que o padre Alfredo Dâmaso, a quem entrevistei em Bom Conselho, acentua, com o seu ardor de prosélito: afilhados de políticos e poderosos figurando entre o funcionalismo do Pôsto; inspetores ou chefes, que iniciam o seu trabalho com claras ameaças, amedrontando os caboclos (isso, afirma, aconteceu recentemente em Palmeira dos Índios); assistência médico-sanitária quase nula (em 1945, elevou-se a cinco mil o número de curativos e medicações fornecidas, tudo isso assim mesmo com pouca eficiência; mas, depois disso, pouco se tem feito). Além disso, o estado de saúde da população pareceu-me alarmante.

Não se conhece o número de índios, que viviam em Águas Belas nos meados do século XVIII. A “Informação geral da Capitania de Pernambuco” (37) diz que, pelo menos um dos seus núcleos, o da “Ribeyra do Panema” — possuía 323 pessoas. Em 1855, eram os Fulniô em número de 738 e, em 1861, estavam reduzidos a quase metade, isto é, a 382, formando 96 famílias (38). O assombroso decréscimo da população teria sido consequência, talvez, do cólera, que grassou na aldeia em

---

(37) P. 421.

(38) Relatórios da “Diretoria dos Índios”, de 1855 e 1861.

1856; no ano de 1873 estavam os indígenas limitados, ainda, a um número muito menor, — menos de cem, diz um documento da época (39), mas, já por volta de 1922, quando, na aldeia, inaugurou-se a capelinha de pedra e cal, antes de taipa, o número dos Fulniô subira para quinhentos, aproximadamente, distribuídos por cento e cinquenta choças, quase todas de palha. O relatório da IV.<sup>a</sup> Inspetoria Regional, enfim, referente a 1945, regista 823 habitantes, para elevar essa cifra, em 1948, a 1.263. Os dados oficiais concernentes ao triênio de 1951-1953, são os seguintes:

Ano	M.	F	T
1951	618	633	1.251
1952	616	646	1.262
1953	615	649	1.264

Saliento, todavia, que os dados demográficos, pelo menos os referentes a 1953, — devem ser recebidos com reserva. Contando, pessoalmente, os Fulniô, que ocupavam as casas do Pôsto, encontrei apenas 704 indivíduos, que, somados aos ausentes e aos moradores das serras, perfaziam um total de 732 índios. Essa divergência (explicaram-me os caboclos) era devida ao fato de a administração do Pôsto ter computado no cálculo numerosos foreiros dos lotes indígenas, considerados pelos Fulniô, todavia, mestiços de brancos ou negros com índios supostamente puros.

(39) *Apud* Olympio Costa Júnior (p. 11).

Tomando-se, agora, o índice de mortalidade infantil correspondendo ao triênio acima indicado, verifica-se:

Nascimentos				Falecimentos (até um ano)		
Ano	M.	F.	T.	M.	F.	T.
1951	12	16	28	10	15	25
1952	13	18	31	7	7	14
1953	21	14	35	13	8	21

Como se vê, a taxa de natalidade infantil foi, em 1951, de 892 por mil, baixando, em 1952, para 451 e tornando a elevar-se, em 1953, a 600. As principais doenças, que devastam a população indígena de Águas Belas, são o tracoma, a febre tifóide, a disenteria, a gripe e a tuberculose.

Num inquérito (40), realizado em Pernambuco, há poucos anos atrás, pela Divisão de Organização Sanitária, a percentagem de tracomatosis referente à zona de clima sêco e terra arenosa, o chamado sertão-baixo, elevou-se a 25,96, contribuindo Águas Belas com a cifra de 18,8. Posteriormente (dezembro de 1953), o dr. Aristeu Arruda (41) empreendeu, a meu convite, outra pesquisa em Águas Belas, que incidiu apenas nas crianças indígenas da aldeia, do grupo etário dos 6 ao 14 anos, com os resultados que se seguem:

(40) Aristeu Arruda, p. 12.

(41) *Inquérito tracomatológico, etc., passim.*

No de exames	Total de exames positivos	%	Crianças							
			TR — I		TR — II		TR — III		TR — IV	
			Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
112	57	50,8	26	45,6	22	38,5	5	8,7	4	7,0

Por essa ocasião, examinaram-se também vários adultos, tendo sido registados alguns casos de glaucoma, catarata, bouba (na sua forma de queratose plantar) e boqueira (a *perlèche* dos franceses, muito freqüente não só entre os adultos como entre as crianças). Ainda registou o dr. Aristeu Arruda a presença de triatomas, conhecidos entre os indígenas pelo nome de “gabão”. A cárie dentária é comum. Todos os índios foram devidamente medicados.

O tracoma, entre os Fulniô, difunde-se endemo-epidemicamente, com um índice alarmante que atinge, como se vê, a cifra percentual de 50. Encontraram-se, nessa mesma ocasião, casos de sapiranga ou “olhos roídos”, de “dor-d’olhos” (conjuntivite catarral ou epidêmica) e de “cabelo-virado” (conjunto entrópico-triquíase). À sapiranga, os índios dão o nome de *e-tho tsôdoa*; à dor-d’olhos o de *tho-yánese*; ao cabelo-virado e ao tracoma em geral o de *e-tholí* (que significa, aliás, *pestana*). Na opinião do dr. Gilberto da Costa Carvalho, chefe da Delegacia Federal de Saúde da V.<sup>a</sup> Região, a gravidade do tracoma, no Nordeste brasileiro, decorre de várias circunstâncias — subnutrição, ausência de hábitos higiênicos, falta de água, aglomerações, promiscuidade e, finalmente, escassez, em certas zonas, de assistência médico-sanitária. A isso se associam também a intensa irradiação solar, a

poeira das estradas e os “dispersóides agrícolas, agindo como agressivos mecânicos”. A falta de amparo social permite até a ocorrência de certos casos trágicos, como, por exemplo, o de velhos, cegos ou quase cegos, responsáveis ainda pelo sustento de netos órfãos. Mas é verdade que alguns indivíduos, entre os Fulniô, atingem avançada idade, havendo, no mínimo, umas dez pessoas maiores de setenta anos. A velha Maria das Dôres “carrugou Sarapó nos quartos”, — disseram-me os caboclos. Sarapó, cacique da tribo, andava beirando os noventa anos. Em 1951 morreram quatro indivíduos de mais de 70 anos.

O Pôsto General Dantas Barreto, por sua própria classificação, deve prestar tôda sorte de amparo aos índios (educação primária, educação profissional, educação doméstica, etc.), inclusive assistência médico-sanitária (42). O seu objetivo principal é incorporar as populações nativas às populações chamadas “neo-brasileiras”. Ver-se-á que nem sempre isso se tem feito, em boas condições sociológicas.

A partir de 1947, o Serviço de Proteção aos Índios proibiu novos contratos de arrendamento das terras. O mal, entretanto, já estava feito e foi êsse, justamente, um dos aspectos negativos da administração do Serviço de Proteção aos Índios que mais chocou o antropologista americano Hohenthal, em sua recente visita aos Fulniô (43). Quando o govêrno loteou os terrenos de Águas Belas foram êstes, em grande parte, distribuídos por cada família à razão de trinta hectares; os homens solteiros, sem encargos de família, receberam, cada um dêles, quinze hectares. Mas o dr. Antônio Estigarríbia

---

(42) Ribeiro, p. 708.

(43) William D. Hohenthal Jr., do “Department of Anthropology”, Berkeley Univ., Califórnia.

permitiu o arrendamento das terras a pessoas alheias à tribo, mediante condições, na realidade, miseráveis. Além disso, os índios viviam constantemente a pedir aos rendeiros adiantamentos, prática essa que, não raras vezes, provocava atritos (nem sempre os rendeiros estavam em condições de fazer adiantamentos).

Que semelhante política foi de desastrosas consequências não resta a menor dúvida, pois os índios, que lavram suas terras, vivem em melhores condições. Por outro lado, os homens habitam-se à inatividade e não fazem esforços para libertar-se dessa situação de tutelados, ou dêsse “estado de crianças”. Um pêso morto, em suma, um dos motivos, talvez, do desprezo ou mesmo de animosidade com que são tratados, freqüentes vezes, os Fulniô.

A solução do problema, nas condições atuais, não é muito fácil. Os funcionários queixam-se da redução das verbas, ou do atraso da liberação das mesmas. O certo é que a produção de certas riquezas (leite, couro, carne) vem sempre, nos últimos cinco anos, sofrendo redução. O mesmo acontece com a produção agrícola em geral. Os extensos canaviais de outrora estão hoje bem reduzidos. A cultura do agave e a da planta forrageira igualmente se acha em declínio. E é exagêro dizer que as sêcas sejam os únicos responsáveis por tudo isso (44).

Fala-se, em Águas Belas, de um trator, pertencente ao Pôsto, que passou longo tempo em poder de “certos manda-chuvas da região” e só foi devolvidô à custa de insistentes reclamações, assim mesmo arreventado e atirado à lama (o reparo teria custado bastante dinheiro). Nos meses de “Ouricuri”, o trator passa todo o tempo

---

(44) Relatório do professor William D. Hohenthal Jr. Arquivos do Museu do Índio, Rio de Janeiro,

a conduzir os índios à aldeia do retiro religioso; ou a trazê-los de lá. E já é um consôlo saber que, nessas viagens acima e abaixo, o trator, afinal, tem a sua utilidade.

\* \* \*

Em uma das minhas primeiras visitas à aldeia dos Fulniô levei numerosos presentes para os índios. Esgotados os presentes, tive de lançar mão de dinheiro, que me voou todo dos bolsos. Meu próprio cachimbo e minha própria lâmpada portátil caíram em poder dos caboclos.

Aconteceu que, já de retôrno à cidade, avistei, à porta da última das cabanas, uma velhinha, que me estendeu as mãos trêmulas. Como mostrasse não ter mais um vintém sequer, a velhinha gritou: — *Kēliá kokilya*. Perguntando eu, então, o significado daquelas palavras, — ainda não me achava bem familiarizado com o *yāthê*, — respondeu-me o intérprete, aliás fulniô:

— Não se zangue não, meu branco. A velha está dizendo que vosmecê é um *pão-duro dos diabos*.

A anedota serve para mostrar o estado de ânimo dos indígenas em relação aos chamados “brancos”. Continuamente explorados e ludibriados, os ameríndios habituaram-se, de igual modo, à velhacaria e aos processos de exploração. E já hoje é difícil corrigir um êrro que vem de tantos anos.

\* \* \*



## § 1.º INFORMAÇÕES GERAIS

### *Os documentos e fontes bibliográficas*

A bibliografia referente aos Fulniô é ainda muito pobre e escassa. São os seguintes os trabalhos, artigos e documentos, de interesse para o estudo desses remanescentes indígenas (incluídos na relação os ensaios lingüísticos e as tentativas de classificação):

a) (3.º quartel do séc. XVIII). "Informação geral da Capitania de Pernambuco", cit. (45), ps. 117-496. Notícias referentes a dois aldeamentos dos Carnijó a p. 421. O texto, que interessa ao assunto, pode ser também consultado na *Rev. do Inst. Arq., Hist. e Geog. Pern.*, v. XI, n. 60, cit., p. 177 (1904).

b) (1757). D. Domingos do Loreto Couto, "Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco", cit., vs. XXIV e XXV, ps. 1-355 e 3-214, respectivamente. A p. 170 do v. XXIV, a indicação das aldeias dos Carnijó.

c) (1760-1762). *Rellam. das Aldeas quhá no destr. do g. De Parn., Parayba, etc.* A p. 62, referência aos índios do Ipanema e da serra de Comunati.

d) (1855 a 1871), "Diretoria dos Índios" (1853 a 1860); id., de 1861 a 1871, mss. cits.

e) (1886-1887). John C. Branner, "Notes upon a native Brazilian language", cit., ps. 329-330. Trata-se

(45) Para mais indicações, cf. a Bibliografia, no fim,

de algumas poucas informações, acompanhadas de sucinto material lingüístico, constituído de 29 palavras ou frases, recolhidas pelo ilustre geólogo americano em conversa com um velho carnijó. Traduzido para o português sob o título de "Os Carnijós de Águas Belas" e pub. na *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, cit. (1927), ps. 359-365.

f) (1897). Sebastião de Vasconcelos Galvão, *Dic. Corog., Hist. e Estatístico de Pernambuco*, cit. A p. 11 de ambas as edições.

g) (1922). D. Pedro Roeser, "A religião dos índios e dos negros de Pernambuco", cit. A p. 197-201, notícias sôbre os Carnijó, com a transcrição de uma carta, referente ao mesmo assunto, de Teodoro Sampaio (1922).

h) (1922). Rodolfo Garcia, "Etnografia", cit. A p. 266 vem a inclusão dos Carnijó no grupo dos Cariri, êrro que foi repetido por muitos outros, inclusive o a. do presente estudo (*Os Indígenas do Nordeste*, I, cit., ps. 138-151, 1935) e Artur Ramos (*Introdução à Antropologia Brasileira*, cit., p. 281, 1943). Artur Ramos menciona, a ps. 64 e 289, a "Familia Iaté" e "os Iaté", sem se aperceber de que o *yãthê* é a língua dos Fulniô.

i) (1925). Andrade Bezerra & João Pais de Carvalho Barros, *A situação das terras do extinto aldeamento de Ipanema, em Águas Belas*, cit. Pareceres, com o respectivo histórico, a respeito da situação jurídica das terras outorgadas, outrora, aos Carnijó.

j) (1925). Dagoberto de Castro e Silva, "Relatório apresentado à Diretoria do Serviço de Proteção aos Índios, sôbre a situação dos índios Potiguaras, de São Miguel, da Bahia da Traição. e Carijós, de Águas Belas", cit. O a. era "ajudante adido" do S.P.I.

k) (1928). Mário Melo, "Os carnijós de Águas Belas". arts. cits.

(1928) ..... “Sôbre os carnijós de Águas Belas”, art. cit.

(1929) ..... “Os carnijós de Águas Belas”, cit., ps. 793-846, novamente pub., com igual título, na *Rev. do Inst. Arq., Hist. e Geog. Pern.*, cit., ps. 179-227 (1930). O estudo inserto nas revistas citadas é a reunião dos artigos divulgados, em primeira mão, no *Diário de Pernambuco*, com algumas alterações e emendas. Contém várias notas históricas e notícias a respeito dos usos e costumes dos índios, além de um vocabulário *yãthê*-português e português-*yãthê*, com cêrca de 350 vocábulos (inclusive algumas frases). No texto, trecho do discurso de um índio, com a respectiva tradução. Traz, também, informações a respeito da decisão do govêrno de Pernambuco, relativamente ao litígio entre os indígenas e os posseiros de suas terras. Documentário fotográfico.

(1935) ..... “Etnografia pernambucana. Os xucurus de Ararobá”, cit. O a., baseado nas pesquisas de Nimuendajú, publica um quadro comparativo de alguns vocábulos usados pelos Shucuru, Cariri, Carnijó, Timbira e Guarani.

l) (1928). Walther von Tiling, *Relatório sôbre os estudos para a armazenagem d'água e para a criação das cabras no território de Águas Belas*, cit.

m) (1930). Rudolf R. Schuller, “Die Sprache der Mongoyó-Indianer in Staate Bahia (Nordost-Brasilien)”, cit. A p. 46 a referência aos “Fórniô”.

n) (1931). Carlos Estevão de Oliveira, “Os Carnijó de Águas Belas”, cit., ps. 519-527. O a. levanta a dúvida a propósito do parentesco lingüístico e cultural dos Fulniô com os Cariri.

(1943) ..... O *ossuário da “Gruta-do-Padre”, em Itaparica, e algumas notícias sôbre remanescentes in-*

*dígenas do Nordeste*, cit. A ps. 176-178, breve referência aos Fulniô, com inclusão de um mito.

o) (1931). Padre Alfredo Pinto Dâmaso, *Pelos índios. O Serviço de Proteção aos Índios e a Tribo dos Carijós no sertão de Pernambuco*, cit.

p) (1932). Chestmir Loukotka, "La familia lingüística Kamakan del Brasil", cit., ps. 493-524. A ps. 506-507, algumas concordâncias entre a língua ou dialeto dos Camacan e o *yãthê*.

(1935) ..... *Clasificación de las lenguas sudamericanas*, cit. A "Familia Yaté" é a 9.<sup>a</sup> da classificação.

(1939) ..... "Línguas indígenas do Brasil", cit. O "Iaté (Fornio, Carnijós)", com a intrusão da dos Camacan, é a 10.<sup>a</sup> da classificação. A bibliografia referente aos Fulniô compreende as obras de John C. Braner, Mário Melo, Th. Pompeu Sobrinho e Rudolf R. Schuller.

(1939) ....., "A língua dos Patachos", cit., ps. 5-15. As ps. 1, 8, 9 e 13, o a. inclui três palavras do *yãthê*.

(1955) ..... "Les langues non-Tupí du Brésil du Nord-Est", cit. Cf. ps. 1037-1039. Notas s/os Fulniô a ps. 1037-1039.

q) (1935). Th. Pompeu Sobrinho, "Índios Fulniôs: Carnijós de Pernambuco", cit., ps. 31-58. O a. chega à conclusão de que a língua dos Carnijó é isolada, não tendo parentesco com a dos Cariri. E refere-se a um vocabulário, ms., de seis páginas, com o título "Índios de Águas Belas (Fulniôs ou Carnijós). Linguagem. Ligeiras anotações", composto por um funcionário do S.P.I., de nome Jacobina (46). Informa, ainda, que

---

(46) Trata-se de Alberto Jacobina, pai de Maria Luisa Jacobina, que foi, juntamente com a filha, um dos grandes benfeitores dos Fulniô.

Mário Melo enviou 26 frases soltas e traduziu 32 outras, típicas, que o a. havia a êste enviado para tal fim.

(1939) . . . . ., "Tapuias do Nordeste", cit., ps. 221-235. A ps. 227, 231 e 235, referências aos Fulniô.

r) (1939). Curt Nimuendajú, *Die Ramkókamecra*. Ms. do Museu Nacional (Rio de Janeiro). A p. 153, referência aos Fulniô (cópia do trecho cedida por d. Heloísa Alberto Tôrres).

s) (1942). Olympio Costa Júnior, "Extintos aldeamentos de índios de Pernambuco", cit. O a. relaciona os Carapotó com os Carnijó.

t) (1946). Robert H. Lowie, "The Indians of Eastern Brazil", cit., ps. 381-397. Referência aos Fulniô a ps. 381 e 392.

(1946) . . . . ., "The Tapuia", cit., ps. 553-556. Referência aos Fulniô a p. 553.

u) (1946). Alfred Métraux, "The Fulnio", cit., p. 571. Estudo muito resumido, com base quase tôda na obra de Mário Melo.

(1952) . . . . . "Recherches sur les Indiens Fulniô de l'État de Pernambuco", cit., ps. 500-502. Várias informações colhidas *in-loco* e por intermédio de Hohenthal, que se achava em Águas Belas quando ali esteve o autor. Informa que Hohenthal descobriu entre os Fulniô o avunculado e o "tabou de la belle-mère".

v) (1948). E. M. da Silva, "Verificações sôbre a incidência de siclamia em índios brasileiros", cit. Com importante bibliografia.

x) (1948) . . . . . *Absence of Sickling Phenomenon of Red Blood Corpuscle Among Brazilian Indians*, cit. A p. 2 o resultado do inquérito entre os Fulniô.

y) (1948). Tubal Fialho Viana, "Carta aberta", art. cit. Com dados sôbre a produção econômica dos Fulniô.

z) (1948). Dias da Silva, "Nas malocas dos Carnijós", arts. cit. Com documentário fotográfico.

aa) (1948). *Glossário Geral das tribos silvícolas do Mato Grosso e outros da Amazônia e do Norte do Brasil*, cit.

bb) (1949). Max Henri Boudin, "Aspectos da vida tribal dos índios Fulni-ô", cit., ps. 47-76. Trata-se de um estudo-de-campo, realizado pelo a. em 1947 e 1949, na aldeia indígena de Águas Belas. Com oito fotografias, das quais duas dos "praiás", de Tacaratu, por mim obtidas em uma visita aos Pancararu. Boudin é diplomado pelo "Collège Libre des Sciences Sociales" e "breveté" pela "École d'Anthropologie", ambas de Paris.

(1950) . . . . . "Singularidades da língua ía-té", cit., ps. 66-73.

( ? ) . . . . . *Gramática, vocabulário e texto da "Língua ía-té" falada pelos índios Fulniô, de Águas Belas, Estado de Pernambuco*, cit. Ed. bilingüe (em português e em francês). N. 106 do programa de publicações do Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Ms. a publicar.

cc) (1949). Waldemar Valente, "Os Índios Fulni-ô e a Língua Ía-té", art. cit. Trata-se de um comentário à obra de Boudin, "Aspectos da vida tribal", acima referida.

(1953) . . . . . "Os Fulni-ô e a sua suposta filiação Kariri", art. cit. Com indicação bibliográfica.

(1954) . . . . . *Índices cranianos (Contribuição ao estudo craniométrico dos índios Fulni-ô)*, cit. A parte final é um estudo antropométrico feito em 16 crânios de índios fulniôs.

dd) (1950). J. Alden Mason, "The Languages of South American Indians", ps. 157-317. Referência aos Fulniô a ps. 295, 301 e 302.

ee) (1950). Pe. A. Lemos Barbosa, "Conversando com um índio fulniô. Notas etnográficas e lingüísticas", cit., ps. 411-426. Bom ensaio, sobretudo do ponto de vista lingüístico, com bibliografia.

ff) (1952). William D. Hohenthal Jr., *Relatório*, existente, por cópia, nos arquivos do Museu do Índio, cit.

(1954) . . . . . "Notes on the Shucuru Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil", cit. Importante ensaio, indispensável para o estudo dos Fulniô.

gg) (1953). F. A. Pereira da Costa, *Anais Pernambucanos: 1701-1739*, cit. A ps. 163 breves referências aos Fulniô.

hh) (1953). Edith Wanderley Pitta, *Pequeno histórico da tribo Fulni-ô*, cit. Ms. inédito, que me foi gentilmente cedido pela a., encarregada do ensino primário na escola do Pôsto General Dantas Barreto. É constituído, quase todo, de um vocabulário *yãthê*-português, com 608 palavras e frases.

ii) (1953). Tadeu Rocha, "Ao sul do sertão baixo", arts. cits.

jj) (1953). Aristeu Arruda, *Inquérito tracomatológico realizado entre as crianças indígenas da tribo dos Fulniô, no município de Águas Belas, Pernambuco*, cit. Informações no texto.

kk) (1953). Estevão Pinto, "Os Fulniô: uma cultura em transição", art. cit.

(1954) . . . . . "Um curioso grupo indígena no Nordeste", art. cit. Com fotografias.

(1954) . . . . . "Ameaçado de extinguir-se o grupo dos Fulniô de Águas Belas", art. cit. Com fotografias.

(1955) . . . . . *Os Fulniô de Águas Belas*, cit. Com sete fotografias.

II) (1954). Alexandrino Rocha, "Os Índios de Águas Belas precisam ser orientados no trabalho", cit. *mm*) (1955). Getúlio César, "Uma Lenda dos Fulniôs" e "Totemismo dos Fulniôs e Pancarus", arts. cits., pub. no *Diário de Pernambuco*. O primeiro conta a história das lutas dos Fulniô com os Brogadá, narrada por Manuel Coutinho, que não merece muita fé, por ser um tanto fantasioso; quanto ao totemismo dos Fulniô, cf. adiante, o capítulo *Alguns aspectos da organização tribal*, etc.

Terminando a relação bibliográfica, de interesse para o estudo dos Fulniô, não pretendo ter esgotado o assunto. É bem possível que haja ainda informações, talvez valiosas, que não foram aqui referidas. Inclusive o ensaio do prof. Hohenthal que, até o presente, segundo me consta, ainda não se publicou.

### *Índios, aldeias e missões de Pernambuco*

A Capitania de Pernambuco, que compreendia, primitivamente, o trato costeiro entre o São Francisco e o *sound* de Itamaracá, conhecido então pelo nome de rio de Santa Cruz, estava ocupada por numerosas tribos tupis — os Caeté, os Tobajara, os Potiguara e outros mais (47). Para o interior, viviam os chamados Tapuia,

---

(47) A respeito da localização desses grupos, cf. sobretudo: Soares de Sousa, I, ps. 104 e 116-119; Cardim, ps. 195-197; Simão de Vasconcelos, ps. XLVI-XLVII; Jaboatam, I, ps. 12-19; Loreto Couto, XXIV, ps. 22 e 25; Aires de Casal, II, p. 115; Fernandes Gama, I, ps. 31 e 70. Batista Caetano d'Almeida Nogueira põe em dúvida que os Caeté sejam do grupo típico (nota a p. 228 da obra de Cardim, ed. de 1925). Os *Tupinã*, dos quais falam os autores antigos, Métraux os identifica com os Tobajara (ps. 16-18). Provavelmente, havia, também, em Pernambuco, elementos do grupo tupinambá: "Se no Maranhão como no Pará, na Bahia como no Rio, houvésseis perguntado a um índio de que raça

nome com que se designavam os índios de vários grupos ou línguas isoladas. Mesmo antes da invasão dos holandeses, havia aldeias indígenas governadas pelos padres da Companhia de Jesus, entre as quais as de Itaimbé, de Carecé, de Santo André de Itapicirica, de Santo André de Guena, de Santo André de Ibatatã, de São Francisco (ou Beiju Guaçu), de Nossa Senhora de Mecugé, de Nossa Senhora da Escada, de Ipojuca, de São Miguel de Una e de Uratagui ou Aratagui. Aldeias que ocupavam uma faixa interna de terras, do rio Una à Itaimbé (48), algumas das quais sobreviveram aos neerlandeses, conservando os nomes mesmo depois da Restauração. A de Uratagui, juntamente com a de Guajuru, a das Guarairas e outras poucas mais, figuram num documento de 1702 — a “Informação para a Junta das Missões de Lisbôa” (49).

As primeiras notícias sobre os Tarairiú (ou Tarairiju) aparecem numa carta do jesuíta Pero de Castilho

---

era, responder-vos-ia logo: Tupinambá” (diz Porto Seguro. I. ps. 16-17, citando uma carta de Luís Ramirez). Esse mesmo Luís Ramirez informa ainda que os Tupinambá habitavam a costa de Pernambuco. Aires de Casal confirma tal notícia, acrescentando que eram ães senhores de ambas as adjacências do São Francisco (II, p. 84), sendo que a mais extensa região era a da Bahia, ocupada pelo Amoipira, um dos seus ramos.

Cardim (p. 195) faz referência ainda aos Viatã, que viviam ao lado dos Potiguara e eram destes amigos. Mas nenhum outro autor fala em semelhantes índios.

(48) Serafim Leite, V, ps. 332-346. Adriano Verdonck confirma a existência dessas aldeias quando, em memória datada de 1630, escreve: “Do rio de S. Francisco até aqui, segundo a minha estimativa, deve haver 11 ou 12 aldeias de brasilienses” (p. 222). Algumas delas são mencionadas por Adrian van der Dussen (ps. 90-91).

(49) Serafim Leite, *ibid.*, p. 571. Com a expulsão dos holandeses, o território pernambucano foi aumentado pela anexação das capitânicas de Itamaracá, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará. Para a localização dos índios e aldeias dessas regiões, inclusive a de Aiagoas, desmembrada depois da revolução de 1817, cf.: Studart Filho, ps. 37-54 e (1), ps.

(1614) (50). Elias Herckman descreve os seus costumes e informa que êsses tapuias estavam subdivididos em dois grupos, ou tribos, uma chefiada por "Janduwi" e outra por "Caracara". Os "Janduwi" (ou Janduí, Janduin, Jandoin, Jandovi, etc.) eram a segmentação mais conhecida e não pertenciam tais índios à família cariri, como o supõe José Honório Rodrigues (51). A "nação nova, em geral, tomava o nome do chefe que a conduzia no momento da separação e somente diferia da que lhe dera origem pelo número de homens ou famílias componentes", observa Pompeu Sobrinho (52). Marcgrave (53) e Laet (54) mencionam mais algumas outras tribos, que completam as informações de Herckman. Os Tarairiú (55) viviam ao ocidente de Cunhaú e do Rio Grande (diz ainda Herckman); mas Pompeu Sobrinho (56) mostrou que o seu *habitat* era muito mais vasto, pois incluía, com todas as probabilidades, as tribos dos Kanindé, Paiaku, Jenipapo, Jenipabuçu, Javó, Kamaçu, Tukuriju, Arariú, etc. (57), parecendo que os arraiais dos Tarairiú abrangiam as terras de Pernambuco, inclusive

---

53-103; Tavares de Lira, ps. 510 sq.; Coriolano de Medeiros, ps. 679-680; Joffily, ps. 21-30; Araújo Jorge, ps. 67-84; *An. do Arq. Pú. e do Mus. do Est. da Bahia*, p. 142; Laet, ps. 515-516. A respeito do Ceará, consultar ainda Barbosa Lima Sobrinho, (1), mapa (ps. 104-105) e p. 114; para as missões nesse Estado, veja-se Théberge, ps. 55-85.

(50) Pub. na obra de Serafim Leite, V, ps. 510-521.

(51) Em nota à p. 317 de Nieuhof.

(52) (3), p. 15.

(53) P. 269.

(54) Ps. 461-462.

(55) A grafia desse nome é muito variada (Tararijou, Tarariju, Tarairyou, Tararyuck, etc.). Os Tarairiú eram também conhecidos pela denominação de Otshicayaynae (Marcgrave, p. 279) ou Otschukayana (Wätjen, p. 400).

(56) (5), p. 234.

(57) A propósito de outros nomes de tribos de Pernambuco, mencionadas nos documentos holandeses, cf. José Antônio Gonsalves de Melo, Neto, ps. 237-239; "Assoés, Canais, Perangés, Jacos e Ocos", "Waipebas e Caripatous", "Waianas". Com respeito às nações aliadas dos Janduí, cf. Laet, ps. 461-462.

as marginais do São Francisco (58). Ehrenreich (59), que colecionou os poucos vocábulos conhecidos, tirados aos dialetos tarairiús, acha que os Otschukayana são, provavelmente, aparentados com os Patashó e os Coropó. Ao lado dos Tarairiú viviam os "Carirys", os "Caririwasys" e os "Careryjouws", dos quais falarei adiante.

Quando a penetração dos sertões se tornou mais fácil, os missionários jesuítas ou capuchinhos demandaram, de preferência, o São Francisco. E em breve as margens ou ilhas fluviais estavam povoadas de aldeias, muitas delas compreendidas na antiga zona pernambucana (segunda metade do século XVII). Seus nomes são bem conhecidos, — Aracapá (60) (aldeia de São Francisco), Cavalos (61) (aldeia de São Félix, dos índios Tushá), Pambu (aldeia de N. S. da Conceição), Rodelas, Aramurus, Irapuá (aldeia de S. Antônio), Inhanhum (aldeia de N. S. da Piedade), Boa Vista (aldeia de S. Maria), Várzea (62) (aldeia do Beato Serafim) (63). Em 1639, já haviam sido fundadas as missões de S. Antônio (em Itapicuru) e de S. Amaro (em Alagoas). A de N. S. das Neves, em Saí, é posterior (1697). Dos princípios do século XVIII são a de N. S. do Pilar (Coripós), a de N. S. do Ó (Surubabel), a de São Francisco (Curral dos Bois ou S. Antônio da Glória), a de

---

(58) Pompeu Sobrinho está colhendo documentação a respeito dos Tarairiú. "Sabemos que a área de dispersão" desses índios (escreveu-me recentemente, o referido etnólogo) é extraordinariamente extensa, sendo este, ao que parece, o grupo indígena mais numeroso do nosso Nordeste".

(59) (3), ps. 42 sq.

(60) "Ouracapa" em Martin de Nantes (p. 99), a poucas léguas de Pambu; cf. Taunay, p. 248.

(61) Ou ilha do Cavallo, que Taunay supõe ser talvez a de Assunção (p. 248).

(62) Também se diz Vargem ou Varge.

(63) Primério, ps. 60 sq. Para outras aldeias do vale sanfranciscano, cf. *Anais do Arq. Públ. e do Museu do Est. da Bahia*, ps. 162-163.

N. S. dos Remédios (Pontal), a do Bom Jesus (Jacobina). A de N. S. da Conceição (Aricobé) data de 1741 (64). Há, ainda, notícias de missões em Saco dos Morcegos (Mirandela), Canabrava (Pombal), Natuba (Soure). Com os carmelitas estavam as de Macarandupió (S. Amaro de Ibitanga), de Salitre (S. Antônio do Urubu) e outras (65).

Salienta Barbosa Lima Sobrinho (66) que o povoamento de grande parte do vale do São Francisco se deve aos próprios indígenas e à obra de catequese dos sacerdotes. E lembra a observação de Monterroyo Mascarenhas (67): fugindo das armas, os índios reconcentravam-se no sertão, buscando os lugares mais inexpugnáveis, aonde os iam buscar os missionários; assim se formaram muitas povoações, sendo de notar que o trabalho inicial coube aos capuchinhos franciscanos. A aldeia mais antiga e populosa era a de Aracapá, um pouco acima de Pambu. Ao sul de Pambu estava localizada a de Rodelas, cuja ascendência emprestou o nome a todo o médio São Francisco, — o “Sertão de Rodelas”. A um morubixada rodela concedeu-se a patente de “capitão de aldeia”. Era Pernambuco que dirigia essas missões.

A missão de Rodelas (observa Serafim Leite) teve poucos anos de vida tranqüila, “com repetidas invasões da Casa da Torre, a mostrar a inanidade das suas garantias de 1669”. Um documento dos fins do séc. XVII fala nos “Moritises” e nos “Paiaias”.

---

(64) Felisbello Freire, p. 98. Cf. também *Anais do Arq. Púb. e do Museu do Est. da Bahia*, ps. 16-17.

(65) Pedro Calmon, p. 116.

(66) Ps. 77 sq.

(67) P. 496.

Em 1696, quando os missionários já haviam demarcado, com cruzeiros, as terras indígenas, os padres sofreram um sério vexame: mensageiros da Casa da Torre, acompanhados de índios da sua jurisdição, invadiram, a aldeia de Acará, raptando a seu missionário. Violências mais foram praticadas em outras aldeias, inclusive nas de Curumambá e Surubabel, — diz uma “Relação” jesuítica daquele ano. Na ilha de Surubabel viviam os “Caruruses” e índios da “nação Tacuruba” (68). Quase todo o vale do São Francisco, sobretudo de Juazeiro para baixo, estava povoado de índios: os

---

(68) Hohenthal, (1) ps. 34 *sq.*, estranha a existência dos *Kararúzes* (*Cararus*) e *Takarúbas* na ilha de Surubabel (Sorobabé ou Zorobabé), em cuja aldeia, denominada de N. S. do Ó, viviam, na 1.<sup>a</sup> metade do século XVIII, os *Procães*, *Porções* ou *Porús* e *Brançararús* (*Bancararús*, *Pancararús* ou *Pancararús*). Em primeiro lugar, a “Relação” jesuítica escreve Caruruses (Serafim Leite, V, p. 302) e o provincial Alexandre de Gusmão, *Caruru*, no que é acompanhado por Serafim Leite (*ib.*, ps. 293, 294, 299, 302, 308-309); nunca *Cararus*, ou *Cararuses*. Do mesmo modo quanto à grafia de *Takarúba* que, na realidade, é *Tacuruba* (*ib.*, p. 302). Ainda hoje, à margem esquerda do São Francisco, junto à ilha de Surubabel, existe a vila de Itacuruba, exemplo flagrante de topônimo de origem indígena. Muito embora (diga-se de passagem) haja numerosos topônimos, que foram usados pelos neo-brasileiros sem nenhuma idéia de memorizar a localização de tribos indígenas. O mais provável é que, em Surubabel, ou em suas vizinhanças, habitassem, silvícolas chamados Caruru e Itacuruba. Se os Caruru e Itacuruba eram ou não aparentados aos *Procães* e aos *Brançararús*, — isso é outro problema. O trecho da zona de Rodelas é um verdadeiro arquipélago: ilha do Cuité, ilha do Jatobá, ilha de S. Antônio, ilha da Viúva, ou das Cabaças (onde ainda hoje vivem os Tushá ou Txaledó), ilha do Urubu, ilha de São Miguel, ilha do Tucum, ilha da Cruieira, etc. Surubabel era uma delas e Tacuruba (hoje Itacuruba) outra. Para o leste desse arquipélago, Halfeld registra o topônimo *Caruru* (carta n.º 25), que, mais tarde, se denominou de *Caruru Velho*. Talvez os Caruru da referida zona tenham sido aldeados em alguma das ilhas do grupo de Surubabel.

Hohenthal refere-se, com desconfiança, à classificação, por mim feita, em 1935 (*Os Indígenas do Nordeste*, I, ps. 153-159), das tribos consideradas da família dos Cariri. Só recentemente têm sido estudados, em trabalhos-de-campo, os remanescentes indígenas até então considerados como pertencentes àquela família. O caso típico dos Fulniô. Até então, eram quase todos os índios da hãcia do São Francisco tidos como fazendo parte da chamada “nação” Cariri. Assim o fez Rodolfo Garcia, em 1922, e, posteriormente a mim, Artur Ramos (1943). Mesmo atualmente, os erros

Anaió (69), os Amoipira, os Ocren, os Sacragrinha, os Tamaquiú (70), os Massacará, os Pontá, os Dzubicuariri, os Poriá, os Pancararu, os Rodela, os Tushá, os Huanoi, os Carapotó, os Shocó, os Aconã, os Aramuru, os Natu, os Cariri (71), etc.

Aos que habitavam, naquela zona, em "casas como cafuas", Fernão Cardim dá o nome de Obacoatiara (72).

Nos sertões ou catingas pernambucanas viviam os Garanhum (mais ou menos no local que ainda hoje guarda o seu nome) e os Quesque (em Ararobá e no médio Pajeú); foram batidos, em 1678, por Francisco Dias de Ávila, o 2.º de nome (73). Cartas dos começos do século XIX, da autoria de frei Vital de Frescarolo (74), dão notícias de bandos de índios bravos do interior de Pernambuco, tais como os Shocó, os Vouê, os Umã e os Pipipão. O frade barbadinho conseguiu al-

---

continuar. O "Glossário", publicado, em 1948, pelo Conselho Nacional de Proteção aos Índios, localiza na Bahia da Traição os Timbira (p. 23).

Na ilha de Surubabel (informa Ferraz, art. cit.) ainda existem as ruínas da capelinha de N. S. do Ó, destruída pela enchente de 1792; a imagem da padroeira foi retirada para terra firme e guardada, durante algum tempo, na Igreja de N. S. da Saúde, em Tacaratu, de onde, mais tarde, teria sido transportada para Itacuruba.

(69) Os Anaió, armados com suas azagaias, estavam localizados nas proximidades da embocadura do Salitre, onde foram derrotados em 1674.

(70) Os Tamaquiú da ilha do Pontal, doze léguas aquém do Juazeiro. Cf. *Documentos do Arquivo Público* (Estado de Pernambuco), ps. XXXII e 54.

(71) Do Morro-do-Chapéu, os quais foram, depois, rechaçados para a margem direita do São Francisco (Pedro Calmon, p. 65). Talvez os Guêguê, contra os quais houve uma expedição em 1675 ou 1676. Os Guêguê tinham atacado os currais, massacrando a população e dispersando o gado. A respeito da grafia da palavra, cf. Serafim Leite, III, ps. 154-155.

(72) Ps. 200-201.

(73) *Anais do Arq. Púb. e do Museu do Est. da Bahia*, ps. 63 e 153.

(74) Ps. 110 sq. No texto, *Xocó* ou *Xocós*, *Pipipão* ou *Pipipões*, *Vouê* e *Umão*. Aires de Casal escreve *chocó*, *pipipã*, *vouvê* e *umã* (II, p. 117) e delimita o território: trinta léguas em quadro, entre o Moxotó e o Pajeú, mais próximo da serra do Araripe, acrescentando que no "sítio do Jacaré", em Serra Negra, viveram algum tempo os Shocó.

dear os Vouê e Umã em Ôlho d'Água da Gameleira (1801) e os Pipipão no lugar chamado de Jacaré; os Shocó, ao todo 36 indivíduos, que viviam "nas cabeceiras do rio Piancó, e travessias dos Cariris-novos", êsses, por inimizade aos Pipipão, ficaram em Ôlho d'Água da Gameleira. Posteriormente a essa obra de conversão, alguns dos grupos referidos por frei Vital de Frescarolo estavam em revolta, sendo, com a subsequente repressão, desbaratados. E diz-se que outro frade, de nome Ângelo Maurício de Niza, conseguiu trazê-los à paz, reduzindo-os em uma aldeia da serra da Baixa Verde; com o falecimento do religioso, dispersaram-se os indígenas pelos lados da Serra Negra (75); alguns dêles estabeleceram-se no local onde, mais tarde, surgiu a cidade de Triunfo (76).

Uma patente de 1688 fala na aldeia dos Shocó do Ipanema (77). Relações do terceiro quartel do século XVIII registam a existência de silvícolas, com igual nome, em Pão de Açúcar, missão da então vila do Penedo (78) e Carlos Estevão de Oliveira (79) ainda os encontrou, em 1935, em Colégio (o antigo Pôrto Real do Colégio). Também há notícias, mais recentes, de que havia índios Shocó no vale do riacho dos Poros, ao pé da serra de Araripe e em Barra do Jardim (Ceará) (80). Atualmente os Shocó, muitas vezes erro-

(75) A Serra Negra, antigamente, em grande parte, um patrimônio indígena, está situada no município de Floresta. Cf. W. von Tilling, (2), ms. cit.

(76) Vasconcelos Galvão, IV (S a Z), p. 178.

(77) "Chocóz" e "Panema", no documento. *Anaes de Arquivo Público e do Museu do Estado da Bahia*, p. 167.

(78) Em uma dessas relações chamadas de *caboclos da língua geral*, que o m. *Rel<sup>am</sup> das Aldeas*, cit., corrige: *índios da língua geral* e da "Nação Xocoç". Ao contrário do que supõe Hohenthal [(2), p. 97], a conjuntiva e indica a ocorrência de dois grupos distintos.

(79) (2), p. 172.

(80) Théberge, p. 6; Gardner, p. 218.

neamente incluídos no grupo lingüístico dos Cariri, estão reduzidos a três frações — a de Ôlho d'Água do Meio, a de Pôrto Real do Colégio e a de São Pedro. São Pedro fica nas proximidades de Propriá (Sergipe) e Ôlho d'Água do Meio nas de Arapiraca (Alagoas). Há em todas elas, informa Hohenthal, "essencial difference" (81). A identificação dos Shocó com os Shucuru, feita por Pompeu Sobrinho (82), baseia-se em um engano de Martius (83).

Em Altinho houve uma aldeia com o nome de *Terras do Rei* e, em 1707, em Gurjaú (Jaboatão), habitava a tribo dos Arapa-açu (84). Nas vizinhanças das fronteiras de Pernambuco estacionavam: os Icó ou Icó, do rio do Peixe e do Jaguaribe, sôbre os quais há informações preciosas, em cartas jesuíticas ainda inéditas (85); os Kipea-Cariri; os Jaicó ou Jeicó, dos rios Gurguéia e Itaim; etc.

Os Shucuru, cuja localização já se fez linhas atrás, merecem especial menção. Hohenthal, que acaba de escrever, a respeito dêsses caboclos já bastante mesclados, uma excelente monografia, chegou à conclusão de que os mesmos, sob o ponto de vista cultural, parece que se achavam ligados aos históricos "Tapuya" do Nordeste brasileiro, isto é, àqueles indígenas que não moravam em aldeias fortificadas, que dormiam em esteiras ou giraus, que usavam o forno subterrâneo, etc. (86). Mas *Tapuia*, como se verá adiante (p. 207), era um termo geral, sem unidade cultural ou lingüística autônoma. Entre os chamados Tapuia figuravam os Tarai-

---

(81) (2), ds. 98 e 99.

(82) (5), p. 231.

(83) I, p. 190 (na realidade, 192; um êrro tipográfico).

(84) Olymp'o Costa Júnior (p. 15).

(85) Serafim Leite, III, p. 96.

(86) Hohenthal, (2), ps. 158 e 159.

riú e, salvo engano, possivelmente os Shucuru eram parentes dos Jandui, fração daqueles; os Jandui estavam espalhados, em 1692, por vinte e duas aldeias, sitas nos sertões de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande (87).

Os Cariri exigem referência mais demorada. Não habitavam apenas a bacia do Itapicuru, as ilhas do São Francisco (Pambu, Oacarapá, Cavalos, Irapuá e Inhanhum). Eram ainda dêsse grupo os silvícolas da serra da Borborema ou dos Cariris Velhos, do Pilar, da Missão Velha, dos Milagres, do Crato, das cabeceiras do Itaim, do rio Salgado, do Colégio (misturados aos Wakona e aos Carapotó), do Curral dos Bois, de Juru, do Rio Real, de Aramari, de Pedra Branca, do Saco dos Morcegos, de Canabrava, de Natuba, de Caranguejo [os Tapuya (88)]. Boa parte dêles vivia nos sertões de Pernambuco. Ao aproximar-se o ano de 1800, estavam os Cariri revoltados, — a “confederação dos Cariri”, da qual se falou tanto, — se bem que, como observa Pedro Calmon, não haja motivo para tal denominação, visto como abrangiam os aliados numerosos índios de etnias e línguas diversas (89).

No 3.º quartel do século XVIII eram as seguintes as aldeias ou missões de Pernambuco, com as suas Capitánias e territórios anexos:

---

(87) Cf. o documento divulgado por Ennes (p. 63): “Em os 5 de Abril deste presente anno, chegaram a esta cidade da Bahia, Joseph de Abreu Vidal, Tio do Canindé Rey dos Janduins, Maioral de 3 Aldeias sujeitas ao mesmo Rei; e Miguel Pereira Guavejá Pequeno, Maioral de 3 Aldeias sujeitas também ao mesmo Canindé; e com eles o Capitão João Pais Florian Português, em nome de seu sogro putativo, chamado Nhongugé; Maioral da sua Aideia, Sucurú da mesma nação Janduium, e cunhado reciproco do dito Rei Canindé”, etc.

(88) Lowie, (2), p. 557. Sobre o *habitat* dos Cariri, cf. Martius. I, 347 sq. A respeito dos Cariri de Mirandela, escreveu recentemente Métraux, (10), ps. 51-58.

(89) Pedro Calmon, p. 98; Basílio de Magalhães, p. 181.

- A. "Informação geral da Capitania de Pernambuco", ps. 419-422;  
 B. Loreto Couto, p. 170;  
 C. *Rel<sup>am</sup> das Aldeas*, ps. 56-63.

## NOTAS

- A. Aldeia de N. S. da Escada \* (freguesia de Ipojuca).  
 B. *Id., id.*  
 C. *Id.* (termo da vila do Recife).

Órago: Apresentação de Nossa Senhora. Fundou-se logo depois de 1589; em 1621 aparece com o nome de "Aldeia de Caeté" e, em 1653, com o de "Aldeia da Pojuca". Carta régia de 1698 deu direito aos índios a quatro léguas de terra, em remuneração aos serviços por eles prestados na guerra dos Palmares. Em 1855, havia, na aldeia de Escada, 285 habitantes. Um aviso de 1861 ordenou a demarcação das terras do Riacho do Mato, na antiga comarca de Palmares; para êsse local foram então transportados os índios de Escada.

A aldeia do Riacho do Mato foi extinta em 1873 (nessa ocasião estava ocupada apenas por índios, remanescentes da de Escada). Cf. L. J. da Silva, *Informações*, ms.

- A. Aldeia do Limoeiro \* (freguesia de S. Antônio de Tracunhaem).  
 B. *Id., id.*  
 C. "Limoeiro", (termo da vila de Igarapu).

Fundada nos princípios do séc. XVII [Vasconcelos Galvão, v. I (A-O), p. 361].

(\*) O asterisco indica que a aldeia ou missão era povoada, de acôrdo com os informantes, de índios ou "caboclos da língua geral".

<p>A. Aldeia do Aratagui * (freguesia do Taquara).          B. Aldeia de "Arataguhy", <i>id.</i>          C. "Aldeia de Aratanguy" (termo da vila de Goiana).</p>	<p>Órago: N. S. da Assunção,          Sinônimos: Uraitagi, Urataui,          Urutuagui, Urutagui, Assunção          de Aratagui. Nos mapas modernos,          Taquara. Cf. Serafim Leite, V, ps. 340-341.</p>
<p>A. Aldeia do Sirl * (freguesia de S. Lourenço de Teju-          cupapo).          B. <i>Id., id.</i>          C. "Ciry", ("cita ao pé do Ryo assim chamado").</p>	<p>Órago: S. Miguel.</p>
<p>A. Aldeia do Iacoca * (Capitania da Paraíba).          B. Jacoca, <i>id.</i>          C. Iacoca, <i>id.</i></p>	<p>Órago: N. S. da Conceição.  <i>Jacoca</i> em Saint-Adolphe (I, p. 512) e Moreira Pinto (v. <i>F-O</i>, p. 256).</p>
<p>A. Aldeia da Utinga * (na Capitania da Paraíba).          B. <i>Id., id.</i>          C. <i>Id., id.</i></p>	<p>Órago: N. S. de Nazaré.</p>
<p>A. Aldeia da Bahia da Traição * (Mamanguape).          B. <i>Id.</i> (na Capitania da Paraíba).          C. "Bahia de Treição" (Mamanguape).</p>	<p>Órago: S. Miguel.</p>
<p>A. Aldeia da Preguiça * (Mamanguape).          B. <i>Id.</i>, (Capitania da Paraíba).          C. <i>Id.</i>, (Mamanguape).</p>	<p>Órago: N. S. dos Prazeres.</p>
<p>A. Aldeia da Boa vista (Mamanguape).</p>	<p>Óragos: S. Teresa e S. Antônio.</p>

<p>B. <i>Id.</i> (Capitania da Paraíba).  C. <i>Id.</i> (Mamanguape).  Índios Kanindé e Shucuru.</p>	
<p>A. Aldeia dos Cariris (Taipu).  B. <i>Id.</i> (Capitania da Paraíba).  C. “<i>Kariris</i>” (Taipu).  Índios Tapuia.</p>	<p>Órago: N. S. do Pilar. Índios “Cariri” e “Corema”, na freguesia e vila do Pilar (“<i>Idéia da População</i>”, p. 17).</p>
<p>A. Aldeia da Campina Grande (no Cariri).  B. <i>Id.</i> (Capitania da Paraíba).  C. <i>Id.</i> (nos Cariris).  Índios “Cavalcantys”.</p>	<p>Órago: S. João.</p>
<p>A. Aldeia do Brejo (no Cariri).  B. <i>Id.</i> (Capitania da Paraíba).  C. <i>Id.</i> (nos Cariris).  Índios “Fagundes”.</p>	<p>Órago N. S. da Conceição.</p>
<p>A. Aldeia do Panati (no Piancó).  B. <i>Id.</i> (Capitania da Paraíba).  C. <i>Id.</i> (“Panaty”, no Piancó).  Índios Tapuia.</p>	<p>Órago: S. José.</p>
<p>A. Aldeia do Corima (no Piancó).  B. Aldeia do Corema (Capitania da Paraíba).  C. Aldeia do Corema (no Piancó).  Índios Tapuia.</p>	<p>Órago: N. S. do Rosário, Aliás, Curema.</p>
<p>A. Aldeia do Pega (em Piranhas).  B. <i>Id.</i> (Capitania da Paraíba).</p>	<p>Estava sem missionário.</p>

<p>C. <i>Id.</i> (em Piranhas). Índios Tapuia, da "nação Pega", diz a "Idéia da População", p. 13.</p>	
<p>A. Aldeia do Icó (no rio do Peixe). B. <i>Id.</i> (Capitania da Paraíba). C. <i>Id.</i> (no "Ryo do Peixe"). Índios Tapuia.</p>	<p>Estava sem missionário.</p>
<p>A. Aldeia do Guajuru (Capitania do Rio Grande). B. <i>Id.</i>, <i>id.</i> C. <i>Id.</i> ("V.<sup>a</sup> de Entremós do Norte") Índios da língua geral e da "nação" Paiaku.</p>	<p>Órago: S. Miguel. Aliás, Guajuru. É identificada com a "Aldeia do Camarão" ou "Aldeia de Igapó". Inf. em Serafim Leite, V, ps. 508 sq.</p>
<p>A. Aldeia do Apodi (Capitania do Rio Grande). B. <i>Id.</i>, <i>id.</i> C. <i>Id.</i> na cap. do R. G. do Norte). Índios Paiaku.</p>	<p>Órago: S. João Batista. Sinônimos: Aldeia do Lago Apodi, Aldeia de S. João Batista do Apodi. Inf. em Serafim Leite, V, ps. 359 sq.</p>
<p>A. Aldeia do Mipibu (Capitania do Rio Grande). B. <i>Id.</i>, <i>id.</i> C. <i>Id.</i>, (na Cap. do R. G. do Norte).</p>	<p>Órago: S. Ana. Aliás, Mopibu. Houve ordem para juntar-se essa aldeia à das Guaraíras.</p>
<p>A. Aldeia das Guaraíras * (Capitania do Rio Grande). B. <i>Id.</i>, <i>id.</i> C. "Guarayras", (na Cap. do R. G. do Norte).</p>	<p>Órago: S. João Batista. Groahiras, no Ceará (Cândido Mendes, carta VII). Inf. em Serafim Leite, V, ps. 525 sq.</p>
<p>A. Aldeia do Gramaciô * (Capitania do Rio Grande).</p>	<p>Órago: N. S. do Carmo. Sinônimo: Gramacio. Depois</p>

<p>B. <i>Id., id.</i>  C. <i>Id.,</i> (na Cap. do R. G. do Norte).</p>	<p>Vilaflor (Saint-Adolphe, II, p. 777).</p>
<p>A. Aldeia da Serra da Ibiapaba (Capitania do Ceará Grande).  B. <i>Id., id.</i>  C. Aldeia da Serra da Miapaba, na ribeira do Acaracu, na Cap. do "Ciará".  Índios Tobajara, Acaracu, Irariú, Anacé ou Anacê.</p>	<p>Órago: N. S. da Assunção. Doc. de 1702 informa que, a esse tempo, era a aldeia habitada por 4.000 índios (junção de três tabas). Inf. em Serafim Leite, III, ps. 3 <i>sq.</i>; <i>id.</i> em Studart Filho, ps. 44 <i>sq.</i></p>
<p>A. Aldeia do Tramambés (Capitania do Ceará Grande).  B. <i>Id., id.</i>  C. "Tramambéz", <i>id.</i>  Índios Tramambé.</p>	<p>Órago: N. S. da Conceição. É a "Aldeia de Tutóia". Inf. em Serafim Leite, III, ps. 165 <i>sq.</i> Tramambé em Saint-Adolphe, II, p. 721.  Sinônimos: Teremembé, Tarambembé, Teremembi, Tremembé.</p>
<p>A. Aldeia da Caucaia * (Capitania do Ceará Grande).  B. Aldeia da Concaia, <i>id.</i>  C. Aldeia da "Caucaya", na Cap. do "Ciará".</p>	<p>Órago: N. S. dos Prazeres. Caucaia, isto é, <i>mato grande</i>, atualmente Soure.  Inf. em Serafim Leite, III, ps. 14 <i>sq.</i></p>
<p>A. Aldeia da Parangaba (Capitania do Ceará Grande).  B. <i>Id., id.</i>  C. <i>Id.,</i> na Cap. do "Ciará".  Índios da língua geral e Anacé ou Anacê.</p>	<p>Órago: Senhor Bom Jesus. Parangaba, depois Arronches, voltando ao primitivo nome.  Inf. em Serafim Leite, III, ps. 85 <i>sq.</i>; <i>id.</i> em Pompeu Sobrinho, (2), ps. 293 <i>sq.</i></p>
<p>A. Aldeia de Paupina * (Capitania do Ceará Grande).  B. Aldeia de Panpina, <i>id.</i>  C. Aldeia de Paupina, na Cap. do "Ciará".</p>	<p>Órago: N. S. da Conceição. Em 1760, Vila Nova de Mecejana. Inf. em Serafim Leite, III, ps. 91 <i>sq.</i></p>

<p>A. Aldeia do Paiacu (Capitania do Ceará Grande).            B. Aldeia do Paiacu, <i>id.</i>            C. "Payacú", na Cap. do "Ciará".            Índios Paiaku.</p>	<p>Órago: N. S. da Conceição. Ficava nas margens do Chocó e era constituída por índios fugitivos do Apodi. Inf. em Serafim Leite, III, ps. 92 <i>sq.</i>; <i>id.</i> em Studart Filho, ps. 42 <i>sq.</i></p>
<p>A. Aldeia da Palma, na ribeira do "Quicheré" (Capitania do Ceará Grande).            B. <i>Id.</i> (na ribeira do "Quichere-mobim").            C. <i>Id.</i> (na ribeira do "Quicharé Mobim", termo da vila dos "Aquiraz").            Índios Kanindé e Jenipapo.</p>	<p>Órago: N. S. da Palma. Aliás, Quixeramobim. Inf. em Studart Filho, ps. 47 <i>sq.</i></p>
<p>A. Aldeia da Telha (na ribeira do "Quichelou", no distrito da vila de Icó) (Capitania do Ceará Grande).            B. Aldeia Velha, <i>id.</i>            C. Aldeia da Telha na ribeira do "Quichelou".            Índios Quixelô, Quixereú, Jucá, Condadu, Cariú.</p>	<p>Órago: S. Ana. Aliás, Quixelô (Homem de Melo, parte especial, 6). Inf. em Studart Filho, ps. 47 <i>sq.</i> Telha, hoje Iguatu.</p>
<p>A. Aldeia do Miranda, nos Cariris Novos (Capitania do Ceará Grande).            B. <i>Id.</i>, <i>id.</i>            C. <i>Id.</i> (nos Cariris Novos).            Índios Quixeriú, Cariú, Cariuanê (90), Calabassa e Icózinho.</p>	<p>Órago: N. S. da Penha de França.</p>

<p>A. Aldeia de Una* (vila de Serinhaem).          B. <i>Id.</i> (na freguesia do mesmo nome).          C. <i>Id., id.</i></p>	<p>Órago: S. Miguel. Fundada no 1.º quartel do séc. XVII. Em 1855, contava 384 índios e, em 1861, foram concedidos a êsses índios terras nas margens do Persinunga; anos depois, eram os mesmos removidos para Barreiros (daí o nome de <i>Aldeia de Barreiros</i>). Em 1875, desmarcaram-se as suas terras, em lotes de 22.500 braças quadradas. Inf. em Olympio Costa Junior (ps. 13-14).</p>
<p>A. Aldeia de Santo Amaro*          B. <i>Id., id.</i>          C. <i>Id., id.</i>, termo de vila das Alagoas.</p>	<p>Órago: S. Amaro.</p>
<p>A. Aldeia da Gameleira (no distrito do Palmar) (vila das Alagoas).          B. <i>Id.</i> (no Palmar).          C. "Gamelera, cita no destr. do Palmar".          Índios Cariri e Aruá ou Aruaé.</p>	<p>Órago: N. S. das Brotas. Aliás, Arraial dos Palmares.</p>
<p>A. Aldeia do Urucu* (na freguesia de Alagoa do Norte) (vila das Alagoas).          B. Aldeia do Uruca (nas Alagoas do Norte).          C. <i>Id.</i> (na freguesia da Alagoa do Norte).</p>	<p>Órago: N. S. da Conceição.</p>
<p>A. Aldeia de S. Brás (vila do Penedo).          B. <i>Id.</i> (no distrito do rio de São Francisco).</p>	<p>Órago: N. S. do Ó. A aldeia de S. Brás estava unida à de Pôrto Real do Colégio. Inf. em Abelardo Duarte, (2); nessa região viviam os Aconã, que depois foram aldeados em P. R. do Colégio. Cf. Loukotka, (4), p. 1045. Os Aconã são, talvez, os atuais Naconã.</p>

<p>C. <i>Id.</i> (termo da vila do Penedo). Índios Cariri e Progé ou Porgé.</p>	
<p>A. Aldeia da Alagoa Comprida (vila do Penedo). B. <i>Id.</i> (no distrito do rio de São Francisco). C. <i>Id.</i> (termo da vila do Penedo). Índios Carapotió.</p>	<p>Órago: S. Sebastião. "Carapotios" do texto do doc. indicado pela letra A.</p>
<p>A. Aldeia do Pão de Açúcar (vila do Penedo). B. <i>Id.</i> (no distrito do rio de São Francisco). C. <i>Id.</i> "Pam dasucar", (termo da vila do Penedo). Índios Shocó.*</p>	<p>Órago: N. S. da Conceição Cf. Hohenthal, (2), ps. 96 sq.</p>
<p>A. Aldeia da "Alagoa da Serra do Comonaty" (vila do Penedo). B. Aldeia da "Alagoa da Serra do Comunabi" (no distrito do rio de São Francisco). C. Aldeia da "Alagoa da Serra do Comunaty" (termo da vila do Penedo). Índios Carnijó (91).</p>	<p>Órago: N. S. da Conceição.</p>
<p>A. Aldeia do Ararobá (freguesia do Ararobá). B. <i>Id.</i>, <i>id.</i> C. Aldeia de N. S. das Montanhas (freguesia de Ararobá). Índios Shucuru.</p>	<p>Com 642 indivíduos, diz a "Informação Geral". É a mesma de Cimbres, onde, em 1855, contavam-se 861 pessoas e, em 1861, 789. Sinônimo: Ororobá. Cf. Hohenthal, (2), ps. 96 sq.</p>

<p>A. Aldeia dos Carnijós (na "Ribeira do Panema, Lugar da Lagoa") (freguesia de Ararobá).</p> <p>B. <i>Id., id.</i></p> <p>C. <i>Id.</i> ("cita na Ribeira do Panema no lugar da Lagoa"). Índios Carnijó.</p>	<p>Com 323 habitantes, diz a "Informação Geral".</p>
<p>A. Aldeia do Macaco (freguesia do Ararobá).</p> <p>B. <i>Id.</i> (na "mesma Ribeira").</p> <p>C. <i>Id., id.</i> Índios Paraquió ou Paratió.</p>	<p>Estava sem missionário.</p>
<p>A. Aldeia da Missão Nova de S. Francisco do Brejo (na ribeira do Pajeú, freguesia de N. S. da Conceição do Rodelas).</p> <p>B. <i>Id., id.</i></p> <p>C. <i>Id., id.</i> Índios Tapuia.</p>	<p>Órago: S. Francisco do Brejo.</p>
<p>A. Aldeia de N. S. do Ó (na ilha do "Sorobabé", freguesia de N. S. da Conceição do Rodelas).</p> <p>B. <i>Id.</i>, (na ilha do "Zorobabé").</p> <p>C. <i>Id., id.</i> (na ilha do "Sorobabel"). Índios Porcá e Brancarraru.</p>	<p>Órago: N. S. do Ó. Inf. em Serafim Leite, V, ps. 293 <i>sq.</i> <i>Id.</i> em Álvaro Ferraz, art. cit.</p>

<p>A. Aldeia de N. S. do Belém (na ilha do Aracá, freguesia de N. S. da Conceição do Rodelas).</p> <p>B. <i>Id., id.</i></p> <p>C. <i>Id., id.</i> (na ilha do Axará). Índios Porcá e Brancararu.</p>	<p>Órago: N. S. de Belém Fundada pelo jesuíta João de Barros, que foi professor no Colégio de Olinda. Inf. em Honthal, (1), <i>passim</i>.</p>
<p>A. Aldeia do Beato Serafim (na ilha da "Varge", freguesia de N. S. da Conceição do Rodelas).</p> <p>B. <i>Id., id.</i> (na ilha da "Varge").</p> <p>C. <i>Id., id.</i> (na ilha da "Varge"). Índios Porcá e Brancararu.</p>	<p>Órago: Beato Serafim.</p>
<p>A. Aldeia de N. S. da Conceição (na ilha do Pambu, freguesia de N. S. da Conceição do Rodelas).</p> <p>B. <i>Id., id.</i> (na ilha do "Gambu").</p> <p>C. <i>Id., id.</i> (na ilha do Pambu). Índios Cariri.</p>	<p>Órago: N. S. da Conceição. Informa a <i>Rel<sup>am</sup> das Aldeas</i> (p. 62) que as aldeias de Missão Nova, N. S. do Ó, N. S. de Belém, Beato Serafim e Pambu foram reduzidas e localizadas na ilha da Assunção.</p>
<p>A. Aldeia de S. Francisco (na ilha do Aracapá, freguesia de N. S. da Conceição do Rodelas).</p> <p>B. <i>Id., id.</i></p> <p>C. <i>Id., id.</i> Índios Cariri.</p>	<p>Órago: S. Francisco.</p>
<p>A. Aldeia de S. Félix (na ilha do "Cavalo", freguesia de N. S. da Conceição do Rodelas).</p>	<p>Órago: S. Antônio. Aliás, Cavalos.</p>

<p>B. <i>Id., id.</i>  C. <i>Id., id.</i> (na ilha do "Cavallo").  Índios Cariri</p>	
<p>A. Aldeia de N. S. da Piedade (na ilha do "Inhamum", freguesia de N. S. da Conceição do Rodelas).  B. <i>Id., id.</i> (na ilha do "Inhanhum").  C. <i>Id., id.</i> (na ilha do Inhanhum").  Índios Cariri.</p>	<p>Órago: N. S. da Piedade.</p>
<p>A. Aldeia de N. S. do Pilar (na ilha dos Coripós, freguesia de N. S. da Conceição do Rodelas).  B. <i>Id., id.</i> (na ilha dos "Coripos").  C. <i>Id., id.</i> (na ilha dos Coripós).  Índios Coripó.</p>	<p>Órago: N. S. do Pilar.</p>
<p>A. Aldeia de N. S. dos Remédios (na ilha do Pontal, freguesia de N. S. da Conceição do Rodelas).  B. <i>Id., id.</i>  C. <i>Id., id.</i>  Índios Tamaquiú ou Tamaqui.</p>	<p>Órago: N. S. dos Remédios</p>
<p>A. Aldeia do Senhor Santo Cristo (no Araripé, freguesia de N. S. da Conceição do Rodelas).  B. <i>Id., id.</i> (no Araripe).</p>	<p>Órago: Senhor Santo Cristo. As aldeias das ilhas Aracapá, Cavalos, Inhanhum, Coripós, Pontal e a do Araripe foram reduzidas e localizadas na ilha</p>

C. <i>Id., id.</i> (no Araripe). Índios Ichu.	de S. Maria, chamada antiga- mente de Arapuá (diz a <i>Rel<sup>am</sup></i> <i>das Aldeas</i> , p. 63).
A. Aldeia do Aricobé* (no rio Grande do Sul). B. <i>Id., id.</i> , aldeia do Aricobe. C. ?	Órago: N. S. da Conceição.

Outro documento da mesma época da “Informação geral da Capitania de Pernambuco” (92) dá também notícia dos índios das regiões do Nordeste brasileiro, embora raramente lhes mencione os nomes. Havia-os no Ceará Grande (em Soure, Arronches, Macejana, Montemor-o-Velho, Vila Viçosa Real, Almofala, Arneiros, N. S. da Penha da Real Vila do Crato), no Rio Grande do Norte (Extremoz, Porto Alegre, S. José Arés, Vilaflor), na Paraíba (Pilar, Vila do Conde, Alhandra, Traição, Montemor). Em Pernambuco, — diz a mesma relação, — existiam a aldeia de Cimbres, a de Águas Belas, a do Navio, a do Pipão, a de Arapuá, a de S. Miguel de Barreiros, a de N. S. da Conceição do Pôrto Real, a da ilha da Assunção e a da ilha Santa Maria dos Índios. Decorridos cêrca de setenta anos, as aldeias indígenas administradas pela Diretoria dos Índios estavam reduzidas a oito, a de Escada, a de Barreiros, a de Cimbres (em 1855, com 861 indivíduos), a de Águas Belas, a da Baixa Verde (abandonada), a do Brejo dos Padres (93), a de Assunção e a de Santa Maria.

(92) “Idéia da população da Capitania de Pernambuco”, *passim*.

(93) Em Brejo dos Padres estão localizados os Pancararu, que são os mesmos Brancararu de Curral dos Bois, depois Santo Antônio da Glória (Bahia). Em 1935, Carlos Estevão de Oliveira encontrou ali remanescentes dos Macaru. Geripancó e Quaça I (2), p. 159f.

*O problema dos nomes: histórias e tradições*

Quando o geólogo americano John C. Branner visitou o Nordeste do Brasil, já no último quartel do século XIX, teve oportunidade de conversar com um velho índio de Águas Belas e registrar algumas notas a respeito da língua falada pelos caboclos desse lugar. "The Brazilians of Aguas Belas call these Indians the Carnijós. The Indians call themselves, that is, this tribe, in their own language, *Förniö*, while Indians as distinguished from other people are called *Iacotóa*" (94). Embora a construção da frase não seja bem clara, depreende-se que, segundo Branner, a tribo nativa de Águas Belas, denominada pelos alienígenas de Carnijó, chamava-se a si própria de Fulniô, usando ainda uma espécie de designativo para distinguir-se dos demais grupos silvícolas do Brasil. E Rudolf R. Schuller (95), baseando-se nesse autor, observa: "Nach Branner nennen die Brasilianer von Aguas Bellas jene Indianer *Carnijö*. Sie selbst sollen sich *Förniö* nennen. Und *Iacotóa* ist der Mongoyó-Name für stammes-fremde Indianer".

A duplicidade de nomes era muito comum às tribus brasileiras e Laet (96) cita vários exemplos. Duas das "nações" aliadas dos Janduí, por exemplo, os "Aciki" e "Ocioneциou", eram chamadas em tupi, respectivamente, de "Arykeuma" e "Kereryjou". Outros exemplos:

---

(94) Branner, p. 329.

(95) (1) p. 46. *Jacotóa*, em lugar de *Iacotóa*, talvez devido a erro tipográfico.

(96) Ps. 461 e 462.

Nomes mais comuns	Sinônimos	Nomes mais comuns	Sinônimos
Tupiniquim	Margaiá, Touaiat	Tamoyo	Tupinambá
Tobajara	Miarigois	Guajajara	Tenetehara, Pinarien
Amanagé	Ararandeuara	Tapirauba	Anta
Jacundá	Amirinha	Canoeiro	Ava
Mauhé	Arapium	Mundurucu	Pari
Kayabi	Paruá	Parintintin	Kawahib
Yurimágua	Manicuri	Omágua	Kampewa
Aré	Setá	Cocama	Ucayale
Chané	Tapuí	Miránya	Boro
Guarayú	Itatin	Wayana	Coronado, Caaiguá
Kaingang	Coroado, Guayaná, Socré, Xocren	Botocudo	Aimoré, Gueren
Camacan	Mongoyó, Ezešio	Guarani	Carijó, Chandul
Cainguá	Montesea	Chiriguano	Abá, Tembetá

Quando os Fulniô se referem à sua língua, dizem *yãthê*, que significa literalmente “a nossa boca”; a aldeia onde moram, é *yãti*, isto é, “a nossa casa”; a pátria, ou o lugar onde vivem, *yã-fê*, ou seja, “a nossa terra”. *Nossa boca* é a língua, *nossa casa* é a aldeia, *nossa terra* é a pátria. *Iacotóa* (aliás, *yã-ktôa*) tem o sentido de *nós todos*, *o nosso grupo*, *a nossa gente*. Em suma *Iacotóa* era o nome que os índios de Águas Belas aplicavam ao seu grupo em geral, vivendo nesse local ou em outras regiões, passando *Fulniô* a ter o sentido particular de *a gente que mora junto ao rio*. Um nome tribal, portanto. A etimologia, proposta por Boudin (97) para essa última auto-denomina-

ção (*fu* = vértice, *li* = cabelo; *nika*, *neká* = ter, ou, mais claramente, *os que usam um topête à cabeça* ou *os que usam o cabelo em forma de topête*), tem pouco fundamento. A melhor forma originária para o nome tribal seria a voz *e-tfo-l-ni-ho* ou *e-th-l-ni-ô*; para dizer “ter topête”, etc., usam os índios o verbo *etfolinkya*, ou *tfolinkya*, mais consentâneo à língua. Empregar, em sua substituição, *tfo-l-ni-ká*, é o mesmo que dizer, em português, “encontramento” em lugar de “encontro”. Razoável parece buscar a origem do nome tribal em *fuli*, “rio”, *ni*, “ter”, *ho*, sufixo de agente. Os Fulniô são bons pescadores e o rio a que se referem é o Ipanema, que, por longos anos, vem estando ligado à vida social e econômica desses índios.

“Carnijó” é outra palavra que precisa de interpretação. Usa-se, em relação aos Fulniô, justamente com a de “Carijó”. Muitos documentos do século XIX preferem a denominação “Carijó”, levados, talvez, pelo sentido que se dava, outrora, a essa palavra — o de índios amansados (98), que, em geral, acompanhavam os sertanejistas. Como se sabe, os Canoeiro, trazidos pelos bandeirantes paulistas para a conquista de Goiás, também tinham a denominação de Carijó (99). Mas, nem os Canoeiro nem os Carijó do meridiano brasileiro têm alguma coisa que ver com os Fulniô de Águas Belas.

É conhecido, por outro lado, que *Carijó*, ou *Carió*, veio a ser a palavra empregada no sentido de *cafuso* ou *caboré*, — o mestiço do mameluco e do negro (100). Se, entretanto, os informantes do

(98) Bernardino José de Sousa, p. 110.

(99) A respeito dos Canoeiro, cf.: Cunha Matos, ps. 370 sq. (t. XXXVII) e 19 (t. XXXVIII); Couto de Magalhães, p. 109. Henrique Silva (ps. 259-261) nega a existência dos Canoeiro.

(100) Oliveira Viana, p. 158.

século XVIII quisessem dar aos índios do Comunati ou do rio Ipanema êsse sentido, não teriam empregado a forma "Carnijó" (sòmente um dêles, em relação aos índios da "Alagoa da Serra do Cominaty", emprega a palavra "Carijoz", provàvelmente por engano). Parece-me mais seguro, pois, procurar o etnônimo entre as tribos indígenas que, por todo o século XVII, povoavam particularmente o Nordeste brasileiro e das quais nos dão notícia os holandeses. Graças sobretudo a Herckman (101) e a Marcgrave (102), tem-se conhecimento que os chamados Tapuia, isto é, os índios de "língua travada", que habitavam a Capitania de Pernambuco e territórios anexos, estavam subdivididos em quatro principais "nações": os "Cariris", os "Caririwasys", os "Careryjouws" e os "Tarairyou". As duas primeiras, de acôrdo com a análise feita por Pompeu Sobrinho (103), são, respectivamente, os "Cariris Velhos" e os "Cariris Novos", constituindo ambas um só grupo ètnico-linguístico. Pareceu a Pompeu Sobrinho (104) que os "Careryjouws" — o terceiro grupo — tenham pertencido à mesma família cariri, identificando-os com os Cariú ou Cariju do vale do rio de igual nome ou da ribeira dos Bastiões. O quarto grupo, enfim, estava constituído pelos "Tarairiou", dos quais já tive oportunidade de falar. Se os "Careryjouws" (105) eram, realmente, Cariri, não tinham êles nenhum parentesco com os índios de Águas Belas, muito embora êsse etnônimo seja um dos que mais se aproximam dos nomes *Carijó* ou *Carnijó*. A identificação de alguns traços ou elementos culturais significativos dos Fulniô, adiante estu-

(101) P. 279.

(102) P. 282.

(103) (5), p. 228. Cf. também (3), *passim*.

(104) (5), p. 229 e (2), p. 291.

(105) "Coriouios" na *Relation* de Rouloux Baro, nota de Morisot, p. 267; "Cariri-jou" em Marcgrave, p. 282.

dados, levar-me-ia a incluir êsses remanescentes no grupo dos Tarairiú, se outros elementos não menos importantes, inclusive a própria língua, não me viessem convencer de que os índios de Águas Belas pertencem a outro grupo, embora sôbre os mesmos a cultura tarairiú tivesse tido enorme ascendência. Em suma, *Carijó* ou *Carnijó* era apenas o nome dado, talvez, pelos Tupi à tribo dos Fulniô, a exemplo da designação de "Kereryjou" aplicada aos "Ocioneiou". "Sabe-se (conclue Pompeu Sobrinho) que no território pernambucano ainda se encontram as reliquias de um grupo interessantíssimo, que se não pode referir a nenhuma das famílias étnico-lingüísticas até agora estudadas. Trata-se dos tapuias a que os tupis chamavam de *Carnijó* e a que denominamos pelo nome tribal da maior cabilda subsistente, que é a dos *Fulniô*. Conhecemos restos de outras tribos dêste grupo, tais como, o dos *Uah'ôna*, o dos *Techh'ili* e o dos *Waleikosô* (106).

Muitas tradições e histórias são contadas pelos velhos do vale do Ipanema. Narram êsses velhos, por exemplo, que vieram, há longos anos, de um lugar chamado Pé de Banco, à procura de terras em que fôsse a caça mais abundante. Depois de longa peregrinação, os emigrantes foram ter à serra do Comunati onde, afinal, se instalaram. Em que lugar ficaria

---

(106) (5), p. 235. Os "Uah'ôna" devem ser, talvez, os Wakona (tribo de Palmeira dos Índios) e os "Waleikosô" e "Techh'ili" são os remanescentes, usando ainda êsses nomes (*Walêkoxô* e *Txili*), que existem ou existiam em Cimbres. Não tenho certeza, entretanto, se essas tribos sejam realmente restos do grupo dos Fulniô; pelo menos essa tradição não existe, hoje em dia, na aldeia de Águas Belas, apesar das velhas relações entre os Fulniô e os povos nativos de Cimbres e de Palmeira dos Índios. Os indígenas de Águas Belas são étnicamente ligados aos Shocó do vale sanfranciscano, incluídos, por alguns autores, na denominação geral de Cariri. Os *Ickile* (segundo a grafia de *Loukotka*) eram inimigos dos Fulniô e o citado lingüista acha que talvez êsses indígenas possam ser identificados, entre outros, com os Shucuru [ (4), p. 1040].

Pé de Banco? Perto de Juazeiro, dizem alguns dos informantes; entre Belém e Boa Vista, indicam outros. Pé de Banco é uma localidade de Sergipe, pertencente ao distrito de Vila do Lagarto (107). Como, entretanto, os Fulniô indicam, nesse particular, a região do médio São Francisco, estou inclinado a crer que Pé de Banco talvez fique nas proximidades do chamado “Serrote do Banco de Areia”, situado à margem esquerda daquele rio, nas proximidades da ilha da Assunção (108), defronte de Cabrobó, entre a do Pambu e a dos Cavalos. Nas vizinhanças do Serrote do Banco de Areia viviam, como já foi dito, os Coripó (aldeia de N. S. do Pilar), os Tushá (ilha dos Cavalos) e os Porcá e Brancararu (ilha da Várzea); ali também habitavam os Cariri, — nas ilhas de Inhanhum, de Aracapá, dos Cavalos (juntamente aos Tushá) e do Pambu (aldeia de N. S. da Conceição). Os Fulniô ainda hoje aos Shocó chamam de avós de um dos seus “clãs”, o do Periquito (*Lildyaktô*), assim como mantinham ligações com certa tribo, que viveu outrora na serra do Capim Branco (em Palmeira dos Índios) e com os índios de Cimbres. Afirma Medeiros Neto (109) que, historicamente, os índios de Águas Belas sempre foram ligados aos de Bom Conselho e aos do Pôrto Real do Colégio. Carlos Estevão de Oliveira (110), por sua vez, informa que, entre os índios de Brejo dos Padres (os Pancararu), segundo impressões ali colhidas, havia gente vindo da Serra Negra, de Rodelas, de Urubá (ou Ararobá), de Colégio e de Águas Belas, entre os quais se falavam, no mínimo, três dialetos. Um deles era o dos

---

(107) Costa Pereira, p. 133. Belém, outrora Belém de Cabrobó, em 1943 passou a chamar-se de Jatimã.

(108) Cf. Halfeld, p. 39, inclusive a carta n. 23.

(109) P. 184. Há em Bom Conselho um riacho com o nome de Carnijó.

(110) 1 (2), p. 159.

Fulniô, observa Curt Nimuendajú (111). Vê-se, assim, que os indígenas de Águas Belas estão dentro de um círculo de elementos culturais, senão idênticos, pelo menos aparentados, do qual fazem parte, provavelmente, os Pancararu, os Shucuru, os Tushá, os Shocó, etc.

Muitas frações ou “clãs” do grupo dos Carnijó habitavam o vale do Ipanema. Os *Foklasá* viviam no Zumbi, à subida da serra dos Cavalos (*Foklasá* significa “os do lugar de muitas pedras”); os *Fola*, isto é, “os bicos de patos”, mais para o sul, no vale do riacho do Funil, quase junto à serra do Tanquinho (ainda hoje há um ribeiro, nessa zona, com o nome de *Fola-fuli*). Ambas as frações falavam a mesma língua dos Fulniô. Também há notícias de outra fração, de dialeto diferente, a dos Brogodá ou Brogradá (Carta 3). Dizem os índios de Águas Belas que, por motivo do casamento de um rapaz da cabilda dos Foklasá com uma donzela fulniô, surgiu séria desavença, que degenerou em guerra. Os Fulniô derrotaram todos os adversários, inclusive os Fola, que intervieram na luta; ainda hoje há remanescentes dos Fola incorporados aos Fulniô. Os Brogradá parece que não faziam parte da família lingüística dos Fulniô, pois êsse nome é estranho à língua *yãthê*.

Na estrutura atual dos Fulniô, existem traços de cinco grupos “clânicos”, um dos quais o dos *Txokô* (o grupo do Peixe). A hipótese de que o “clã” do Peixe é formada de elementos pertencentes aos Shocó, já levantada por Boudin, ficou confirmada por um documento de 1688, que fala seguramente da existência de uma aldeia de índios “Chocôz”, no vale do rio Ipanema (p. 46). Êsses Shocó possivelmente tinham relações com os seus homônimos do São Francisco. Ainda há quem afirme que os Carapotó estão cultural ou etnicamente



relacionados com os Fulniô. Os Carapotó viviam à margem do São Francisco, para além das Taperas, na aldeia de São Pedro (Pôrto da Fôlha) (112) e na aldeia de S. Sebastião (Alagoa Comprida, distrito da vila do Penedo) (113). A presença dos Carapotó em Pôrto Real do Colégio, nos meados do século XVIII, é atestada pelo relatório intitulado "Idéia da população" (114) e por informações de Milliet de Saint-Adolphe (115); ainda recentemente ali foram encontrados os seus remanescentes. Também há notícias, em Aires de Casal, no qual se apoia Milliet de Saint-Adolphe, de que os Carapotó ocuparam a serra do Comunati, de onde foram, depois, retirados para o São Francisco. Mas, apesar dessa informação e da existência, em Pernambuco, de três topônimos de igual nome, não existe, nas tradições atuais da tribo, nenhuma lembrança de tal contacto.

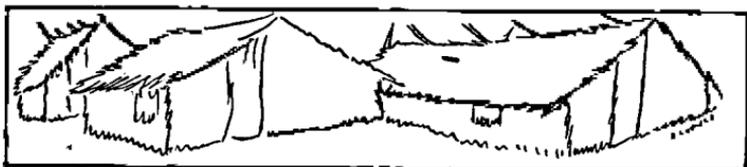
---

(112) Felisbello Freire, p. 99, com a grafia "Carapató".

(113) "Informação geral da Capitania de Pernambuco", p. 87.

(114) P. 60, com o nome "Cropotés". Carapaté é uma ilha de São Francisco, próxima de Coripós.

(115) Ps. 242 e 279. Certos velhos de P. R. do Colégio informaram, realmente, a Nimuendajú a respeito do parentesco entre os Carapotó e os Fulniô; cf. Loukotka, (4), p. 1039.



## § 2.º OS DADOS ETNOGRÁFICOS

### *A língua dos Fulniô*

O s índios de Águas Belas foram, por muito tempo, considerados descendentes dos Cariri; mas estou, no momento, inclinado a incluí-los na família dos Gê. Ao dialeto ou língua, que falam correntemente os Fulniô, dá-se o nome de *yãthê* (116). Juntamente às crenças e práticas religiosas, é a língua dos Fulniô o seu mais importante elemento de coesão e estabilidade. O *yãthê* é tão vivo quanto o português ou o francês e vem garantindo a unidade cultural da tribo apesar do contacto, que já dura, no mínimo, dois séculos e meio, dessas populações primitivas com os chamados "brancos" das vizinhanças. Observa Boudin que, de acôrdo com o processo dos povos bilíngües, as crianças da aldeia de Águas Belas, educadas, em virtude do sistema matrimonial, pelos avós maternos, começam logo a falar o *yãthê*, dificultando, assim, a aprendizagem do português. Além disso o *yãthê*, língua monossilábica e aglutinante, conserva admiravelmente muito da pureza primitiva e impede, por sua resistência e sua pouca per-

(116) a) *Iatê* em M. Melo, (3), p. 203; em Pompeu Sobrinho (5), p. 227 e em Métraux, (3), p. 571. b) *Iaté* ou *Iâtê* em Loukoïka, p. 507 e (1), p. 3. c) *Ia-tê* em Boudin, p. 47, é com o som de ê. d) *Ia-ihê* em Lemos Barbosa, p. 411. Preferi a forma *yathê*, que é a empregada por Geraldo Lapenda.

meabilidade, a intrusão de formas exóticas. A maneira rápida e característica de ordenar, à custa dos próprios elementos, a palavra nova, fecha a porta, na frase do pe. Lemos Barbosa, à invasão lingüística, “que na língua popular começa com o vocabulário”. Assim, “mesa” é *ya-kêsesne* (nós comer, o lugar de todos); “copo”, *ōya-kê se-khwesne* (lugar onde a gente bota a boca); “automóvel”, *se-th’ayone* (o que nos carrega); “dinheiro”, *otxarkya* (determinado metal, chato) (117); “homem branco”, *otxáitoa* (o que possui machado); “pessoa batizada”, *tō’kanehō* (o que toma sal); “chofer”, *e-klenho* (o que conduz); “livro”, *tsitsine* (o que está colado ou junto); “ascensor” ou “elevador”, *kilhosō* (o que eleva); “vinho”, *kla’ixiwaêkhwsê* (bebida de padre). E só a muito custo certas palavras estranhas conseguiram romper a barreira. Boudin registra o neologismo *mestlê* (mestre de dança). Encontrei outros (entre neologismos e estrangeirismos): *gālxa* (graças), *kanēkoa kokōa* (caneco de beber água), *cigarrōa* (cigarro), *café*, *pão*, *rapadura*, *kuskusáwa* (cuscus). *Mamanha*, *feijão ãña*, isto é, “mãe, quero feijão” é frase comum nas crianças. Lappenda registou o uso dos nossos numerais, a partir de quatro: *kwátrono* ou *kwátlono* (4), *sínkono* (5), *sêzeno* ou *sêzino* (6), *séteno* ou *sétino* (7), *ōytono* (8), *nóveno* ou *nóvino* (9), *dézeno* ou *dézino* (10), etc. E ainda: *antúntima* (anteontem), *iklexa* (igreja), *puti* (pote, por *sexkya*), *wapela* (papel). Para alguns nomes próprios há o processo de lambdacismo: *Tuní* (Antônio), *Petlo* (Pedro), *Lolêço* (Lourenço), *Malia* (Maria), *Klafiêle* (Gabriel). Casos especiais são os dos lusitanismos semânticos, como, por exemplo, o da planta “bom-

(117) Citado, o último exemplo, por Boudin, que explica ter sido o neologismo criado quando ainda não existia ou era conhecido o papel-moeda. Cf. (1), p. 68.

nome", que é traduzido por *txièká-khetkyákaká*, ou seja, pau nome bom, ou o da palavra "caminhão", que os Fulniô traduzem por *tdiahésane* (caminho grande). Outro caso típico é o do nome *texone*, "comadre", que antigamente, apenas existia na sua forma masculina, *texô*, pois, nas cerimônias de iniciação, só os homens serviam de padrinho. "Língua" (órgão de um dos aparelhos humanos) é *útsalê*; por influência do português passou a ser, também, sinônimo de "idioma".

É evidente que o conteúdo de toda cultura, no dizer de Sapir, pode exprimir-se na sua língua; nem a linguagem vem a separar-se da experiência, correndo-lhe ao lado, paralelamente ou não. Antes há uma interpenetração entre a linguagem e a cultura (118). Até que ponto, porém, essa interpenetração se faz, eis o problema. Além disso, os povos bilíngües, como acontece entre os Fulniô, vivem em diferentes mundos de realidades, — outro problema que não é para desprezar (119).

O primeiro etólogo a registrar o nome da língua dos Fulniô foi Mário Melo (120). Schuller (121), sem mencionar a palavra *yãthê*, ligou a língua dos Fulniô à dos Mongoyó e Loukotka, do mesmo modo, à dos Camacan: "Como la lengua iaté (conclue êsse autor, fazendo, por confusão, os Carnijó um povo ao lado dos *Yãthê*) tiene ciertas afinidades con la de los — *zê*, es posible que los Carnijos y los Iaté, en tiempos muy antiguos, hayan sido influenciados por tribos de esta familia lin-

(118) Sapir, ps. 81-82.

(119) Harry Hoijer, p. 558. A respeito das relações entre a linguagem e a cultura, cf. ainda Boas (ps. 199-239), Herzog (ps. 66-74) e Garvin (ps. 216-221).

(120) (3), p. 200.

(121) (1), 45-46.

güística" (122). Em 1935, o lingüista tcheco criava a "Família Iâté" (com intrusão dos Camacan) (123).

A impropriedade da identificação do *yãthê* com a língua dos Mongoyó já foi observada por Alden Mason (124). De igual modo, as concordâncias estabelecidas por Loukokta são superficiais e, muitas vezes, forçadas. Todavia, a semelhança de alguns vocábulos do *yãthê* com outros usados pelos Camacan não pôde ser negada pelo próprio Alden Mason.

Talvez tenha sido Carlos Estevão de Oliveira (125) o primeiro a chamar a atenção dos estudiosos para a dificuldade de situar os Carnijó na família lingüística dos Cariri. Pouco tempo depois, Pompeu Sobrinho chegava à conclusão de que a língua dos Fulniô "eram reliquias de uma família lingüística, ainda não computada na relação de línguas americanas do Brasil, ligando-se a alguma família sem representantes no nosso território"; as afinidades verificadas entre a língua dos índios de Águas Belas e as línguas das famílias dos Cariri, Gê, Caribe (Carib), Arawak, Pano, Bororo, etc., não permitiam outra conclusão (126). Goeje chegou a resultados iguais aos de Pompeu Sobrinho.

(122) A propósito do assunto, cf. Brinton, p. 241.

(123) (1), p. 4; ver também (2), p. 253. A "Família Iâté" passou a ser a 10.<sup>a</sup>, em vez de a 9.<sup>a</sup> da classificação anterior, família essa que acabou sendo aceita pelos autores modernos (cf. Meillet & Cohen, *Les Langues du Monde*, p. 1118).

(124) Ps. 295-301. Alden Mason refere-se ainda a outras concordâncias superficiais com os dialetos dos Malali, Coropó e Botocudo.

(125) (1), p. 520.

(126) (4), p. 49. Em estudo posterior [ (7), ps. 314 sq. ], Pompeu Sobrinho comenta os ensaios, já realizados anteriormente por Schuller, Goeje e Batista Caitano d'A. Nogueira, referentes às afinidades entre o cariri e as línguas arawak, caraíba, tucano, pano, caribe, tupi, etc., embora, como observa aquele etnólogo cearense, não seja o cariri propriamente um dialeto arawak, tupi ou caraíba, mas uma língua co-impã, oriunda, como as outras referidas, de tronco comum. Os Cariri (prosegue Pompeu Sobrinho), em face das suas afinidades lingüísticas, teriam procedido "dos confins ocidentais da bacia amazonica", emigrando, pelos afluentes do rio-mar e do Orinoco, para o Araguaia e o Tocantins. Tomando o Tocantins, os Cariri passaram para as cabeceiras do Parnaíba, descendo,

Já Branner havia observado que vários sons do *yãthê* não ocorriam no português e no inglês. No português, sobretudo, onde faltam, por exemplo, os sons *ch* (alemão) e *th* (inglês). Os vocabulários de Edith Wanderley e de Mário Melo desconhecem as indicações fonéticas, ou sinais diacríticos, o que já não ocorre com os de Pompeu Sobrinho, Max Boudin, Lemos Barbosa e Geraldo Lapenda (127). Os três últimos autores são, incontestavelmente, os que escrevem o *yãthê* com maior rigor científico. O padre Lemos Bar-

sobretudo, "pelos afluentes norte-ocidentais do rio São Francisco", onde se estabeleceram. Aliás, já anteriormente, Pompeu Sobrinho demonstrara as afinidades do cariri com o caraíba e o tupi.

Goeje (p. 174) põe em dúvida que os Carnijó sejam da família dos Cariri e, em 1930, estudou bem a fundo as relações entre os dialetos cariri e caribe [ (2), ps. 240-246 ].

(127) Os exemplos abaixo dão uma idéia das divergências na maneira de grafar, ou mesmo de pronunciar, os vocábulos em *yãthê*:

	Branner	Lapenda	M. Melo
cavalo .....	<i>taiatw</i>	<i>thayathô</i> ou <i>thaiithô</i>	etaiô
farinba .....	<i>ki tchi úh</i>	<i>khixiá</i>	<i>khixiá</i>
sol .....	<i>tôkúh</i>	<i>toka</i>	—
água .....	<i>ôyě</i>	<i>ôyá</i>	<i>ôia-á</i>
	Jacobina	L. Barbosa	
cabeça .....	<i>tká, ka</i>	<i>tka</i>	
sol .....	<i>fetxiá</i>	<i>fêcá</i> (c com o som de <i>tx</i> )	
	Boudin	Lapenda	
formigão .....	<i>anaçi-lia</i>	<i>anátyilyá</i>	
casa .....	<i>c,tinwi</i>	<i>seti</i>	
chefe .....	<i>dákü</i>	<i>dakhká</i>	

bosa (128) chama até a atenção para certas particularidades da língua, — o *h* aspirado, o *c* italiano antes do *e* e *i*, a oclusiva faringal *q*, o tom mais elevado de certas sílabas, etc. Boudin notou a ocorrência do *j* espanhol da palavra *mujer*, do *ch* e do *tch* alemães das palavras *ich* e *kutsche*, o *glottal stop*, o *y* forte turco, o *c* com o som de *dj* (raro); ao passo que Geraldo Lapenda marcou o valor das vogais brevíssimas (ou *shwas*, como no hebraico). O dialeto dos Fulniô possui as mesmas vogais da língua portuguesa (observadas as irregularidades); as consoantes são *b*, *d*, *f*, *h*, *j*, *k*, *l*, *m*, *n*, *p*, *s*, *t*, *x* e *z*, sendo raras as letras *y*, *z* e *b*. O *g* não existe e só foi encontrado no neologismo *gãlxa* (graças).

As particularidades mais importantes do *yãthê* são as seguintes:

1.º) Geralmente, em relação aos animais, há uma só palavra para designar os dois gêneros, exceto se os animais são de grande porte, ou não seja difícil distinguir o sexo. A maior parte dos nomes de coisas têm gênero masculino, observando Boudin, entretanto, que há a tendência para fazer femininos os dos seres inanimados, que “impliquem a idéia de sujeição e miudeza”.

2.º) O substantivo é, comumente, indicado por um determinativo ou possessivo. Os Fulniô dizem *i-thô* (meu avô) e jamais *ihô*, isoladamente. Se o locutor está na impossibilidade de definir o possuidor emprega a partícula *se* (a gente, a gente desconhecida). Assim, *se-ti* (a casa indeterminada, a casa da gente desconhecida).

3.º) Às vezes, substantivos portugueses são simples adjetivos em *yãthê*: *seulinho*, o “criador da gente”, em lugar de “deus”.

4.º) Alguns substantivos quase só se usam no plural (*yādêtoa*, “meninos”, singular *yādêdoa*).

5.º) À semelhança do que ocorre nos dialetos tupi-guaranis, os nomes em *yāthê* têm tempos (presente, passado, futuro).

6.º) Os comparativos formam-se com a preposição *-sesa*, colocada no fim da oração, a qual equivale ao *prae* latino.

7.º) Os demonstrativos têm duas formas: uma para o feminino e outra para o masculino e o neutro. O plural se faz, em geral, com o sufixo *-sáto*; ou melhor, os demonstrativos formam-se com o indicativo de lugar *o* e o paradigma — *wa*. Alguns exemplos típicos são:

a) *owá* = êste, isto (aqui)

b) *owá* = êsse, aquele (perto)

c) *atxiwa* = aquela, aquilo (menos perto)

d) *atxi'noa* = aquele (longe)

e) *ã'nīwa* = aquele que vai saindo (perto) (129)

f) *atxi'ã'nīwa* = aquele que vai saindo (longe)

(130)

8.º) Há certos adjetivos que Boudin denomina de “étnicos”. Exemplo: *klá'i* (branco, o branco). Há também “adjetivos clânicos”, que formam o masculino com o sufixo *-tô* e o feminino com o sufixo *-tsô*. *Sedaitô* e *Sedaitô* são, respectivamente, “o homem do grupo do Fumo” e “a mulher do grupo do Fumo”.

9.º) Interessante a forma do possessivo *Xisê-ti*, “a casa de José”, equivalente ao *John's house* dos ingleses (131).

(129) Aquele (invisível), segundo a lição de Boudin.

(130) Aquele mais longe (invisível), segundo a lição de Boudin.

(131) Citado por Boudin (3), ms.

10.º) Os numerais vão até cinco (*khoya-fthoa* = mão). Seis é *khoyaftha thake fathoa*, isto é, “cinco e um”. E assim por diante. O sistema é o quinário, em vez do decimal. A partir do número quatro é freqüente o uso dos neologismos: *kwátrono*, *sínkono*, *sêzano*, etc. Os ordinais não existem, exceção de *klehê*, “primeiro”.

O numeral “cinco” com o significado de mão, é muito comum às línguas primitivas da América (a dos Koçimi da Califórnia, a dos Dogrib do lago Great Slave, a dos Esquimó do Labrador, a dos Kolosh da costa do Pacífico, a dos Kenai do Alaska). Conseqüentemente, “dez” passou a ser “duas mãos” ou “todos os dedos”, tomando, ainda, o sentido de “homem inteiro (132). Nos dialetos tupis-guaranis, o numeral “um” vale por “êle só”, “dois” por “faz par”, “três” por “bico” ou “vértice”, “quatro” por “faz pares”, “cinco” por “a mão”. Fr. Vicente do Salvador (133) afirma que os nossos índios não possuíam número superior a cinco; quando a conta excedia de cinco, usavam os “dedos das mãos e dos pés”. O frade referia-se particularmente aos Tupinambá, no que repete o *cordelier* André Thevet (134).

11.º) Ao passo que em português, francês, alemão, etc., existe uma única forma para o pronome *nós*, em *yãthê* os Fulniô, com maior riqueza verbal, dizem *ya* (eu tu), *yê* (eu e êle) e *yaê* (tu e êle) (135).

12.º) Os verbos têm apenas os seguintes tempos: o presente do indicativo, o pretérito imperfeito, o pretérito perfeito e o futuro. Formam-se pelo esquema *pronome pessoal sujeito + raiz verbal + sufixo tempo-*

(132) Stella, ps. 112-113.

(133) Ps. 59-60.

(134) P. 314. Em relação aos Guaicuru, leia-se Rodrigues do Prado, ps. 344-347.

(135) Boudin (1), p. 67.

*ral*. O infinito enuncia-se pela 3.<sup>a</sup> pessoa do presente do indicativo, sem o emprêgo do pronome pessoal. As demais formas de conjugação são dependentes das conjunções ou advérbios. Há sufixos verbais (-*sê* e -*hê*) que atribuem a noção do passado e do futuro até mesmo a substantivos ou a adjetivos (136). Alguns verbos só se usam no plural; muitos têm significado passivo e Geraldo Lapenda expõe, com maestria, o fenômeno da “ativação”, o que é, aliás uma descoberta sua. O *yãthê* não conhece a formação dos tempos passados com a ajuda de certos auxiliares típicos. “Ter” é possessivo (ter uma roça) e “ser” é verbo de estado (ser moço). Os únicos auxiliares são os verbos “querer” (*netka*) e “poder” (*tfakhí*). Certos verbos reduplicam a raiz para indicar que a ação é feita muitas vezes, geralmente “em sentido simultâneo” ou em imediata sucessão. Modalidade arcaica é a dos verbos em “estado bi-genérico”; êsses verbos não conhecem o sufixo -*ka* (forma positiva) e a negativa é formada com o auxílio do verbo “ser”. Para dizer “sou pobre”, o homem diz *owê pūli* e a mulher *osô pūline*. Boudin chama ao verbo *s kya* (137), (estar sentado) de pluralista. O índio — explica — tem a noção do grupo desenvolvida de tal modo que é incapaz de representar a idéia de descansar senão de um modo pluralista. Indica bem a gregaridade; se hoje vão só aos seus afazeres, antigamente não o faziam assim. Em geral, os verbos desse tipo só se usam nas formas do plural.

A riqueza das formas verbais é característica de muitas línguas ditas primitivas, particularmente entre as dos povos da África, onde existem algumas com qua-

(136) Boudin (1), p. 69.

(137) *Sakini* em Geraldo Lapenda, que registou, todavia, a forma *i-sakhiniká*, em me sento,

renta palavras para expressarem a ação de “caminhar” (o homem) e outras com cem ou mais palavras sinônimas de “grande” (138). De igual modo, é significativo, nas línguas africanas, o tom das palavras (a musicalidade, o som mais alto ou baixo). Entre os Nama (Hotentote), o gênero é diferenciado nos pronomes pessoais e até mesmo nos substantivos: os Nama, de idêntica maneira, têm diferentes formas para “eu e tu” (masculino), “eu e êle” (masculino), “eu e tu” (feminino), “eu e êle” (feminino), etc. A modificação dos vocábulos, por simples nasalização, é também peculiar ao *yáthê*. E o pe. Lemos Barbosa chama a atenção para o fato de existir, na língua dos Fulniô, diferentes especificações destinadas a exprimir a idéia de “comer” e de “beber”. “Comer” varia de conformidade àquilo que se ingere e “beber água” não se diz do mesmo modo que “beber café”.

Quando os Fulniô querem expressar uma ação, muitas vezes se preocupam com o maior número possível de pormenores. A descrição do modo de tirar mel, feita por um dêsses índios ao pe. Lemos Barbosa (139), dá uma perfeita idéia da necessidade de minúcia, — tendência peculiar a muitos povos primitivos.

13.º) O papel das raízes na formação das palavras constitue um dos assuntos mais importantes do *yáthê*.

(138) Baumann & Westermann, ps. 481-482. Entre os chineses, Granet consignou numerosos nomes para *montanha* (montanha nua, montanha baixa, montanha ponteaguda, montanha elevada, etc.), para *cavalo*, para *água* e para tantas outras coisas mais (ps. 102-104).

(139) P. 414. Também colhi, entre os Fulniô, uma descrição da maneira de tirar o mel:

*“Ya-nato-kilyaká fôtê, ya-ixlêkâ iêtxkyá ya-nato*

*“Tirávamos mel com pedra, o pau lascávamos para o mel*

*kite. Nwde ya-ixlêkte phônckade ya-nato txdite*

*tírar. Então nós o pau furávamos para o mel derramar*

*têkê yattyui yatakhate. Nektésádche ya-nato kise.*

*dentro dêle, para levar para nossa casa. Assim era que o mel tirávamos”.*

Embora não dispondo de material suficiente e bem elaborado, Pompeu Sobrinho há muito que já havia salientado essa singularidade. Com a raiz *-fê*, significando “solo”, “chão”, formaram-se as palavras *feyá* (terra, pátria) e *i-fehe* (meu pé). Parece, do mesmo modo, evidente que a raiz *sí* (buraco, cavidade, furo) apareça nas formas *i-sí* (minha avó) *i-sya* (minha mãe), *i-sithá* (minha barriga, meu ventre), *ska* ou *ê-ska* (ôvo) *iosila* (coração).

A observação sobre a raiz *-sí* lembra aos apaixonados pelas teorias de Freud a coincidência entre a significação sexual e a dos símbolos, que a psicologia profunda reconhece.

É assim que encontramos, no exame de outras línguas, o seguintes exemplos:

— *konam*, “água” (Mashacali); *konahan*, “água” (Makoni); *koñan*, “mulher” ou “fêmea” (Makoni);

— *té*, “chuva” (Makoni); *até*, “mãe” (Malabi); *atté*, “mulher” (Makoni).

— *ahaham*, “terra” (Mashacali); *hahaim*, “mãe” (Makoni);

— *mukai* “acender o fogo” (Caposhó); *šukai*, “pênis” (Caposhó); *apokai*, “sol” (Mashacali); *apukaai*, “sol” (Makoni);

— *ekoi*, “vagina” (Makoni); *bekoi*, “céu” (Makoni); *pekoi*, “céu” (Caposhó);

— *aniematin*, “testículos” (Makoni); *amnientin*, “ôvo” (Makoni).

14.º) As preposições, finalmente, como acontece nos dialetos tupi-guaranis, são antes “posposições” e as conjunções, que com aquelas se confundem, transformam-se, muitas vezes, em sufixos.

Em suma, o *yãthê*, falado, hoje em dia, por um grupo coeso de cerca de 800 indivíduos, é a mais interessante de todas as línguas indígenas do Nordeste brasileiro, considerando-a Nimuendajú, Goeje e outras autoridades um dialeto autônomo e isolado.

### *O tipo antropológico*

Na descrição dos caracteres físicos do aborígene brasileiro, os autores clássicos nem sempre se mostraram de acôrdo. Os índios mais em contacto com os primeiros colonizadores (os Tupi, os Gê, etc.), por exemplo, ora eram “vermelhos” ou “*basanés*”, ora “de côr muito baça”, “castanha” ou “atrigueirada” (*bruynachtich*) (140). As demais discriminações antropológicas variavam, igualmente, de cronista para cronista. Mais recentemente, um observador moderno, Alcide d’Orbigny (141), procurou definir a morfologia corporal do grupo por êle denominado de “brasíleo-guarani”, cujos lineamentos somáticos, entre outros, achou que eram a côr amarela ligeiramente misturada de vermelho pálido, a estatura mediana (1,62m), a face quase circular, os lábios finos, os olhos repuxados no ângulo externo, os cabelos retos, grossos e negros, a barba tardia ou escassa. Menos de quarenta anos depois de publicada a obra do naturalista e etnólogo francês, Couto de Magalhães (142) criava os dois tipos tradicionais, o *abaúna* (mais puro e mais primitivo) e o *obaju* (menos puro e menos primitivo), correspondentes, de modo geral, aos dois tipos igualmente concebidos

---

(140) Cf.: Anchieta, p. 433; Léry, p. 144; Gandavo, p. 124; Soares de Sousa, II, p. 241; V. do Salvador, p. 51; Herckman, p. 279.

(141) Ps. 381-383.

(142) Ps. 113-114.

por Martius — o *mongol* (de estatura pequena, face larga, fronte deprimida, málares salientes, olhos oblíquos, maxilar inferior forte) e o *caucásico* (talhe elevado, fronte arqueada, olhos horizontais, nariz saliente e freqüentemente aquilino). Também notáveis contribuições para o estudo da antropologia física, em relação ao indígena brasileiro, foram os trabalhos de Peter W. Lund, João Batista de Lacerda, José Rodrigues Peixoto, P. Ehrenreich, H. von Ihering e tantos outros (143). O sumário das pesquisas modernas de mais importância foi feito por Morris Steggerda (144) e J. Bastos d'Ávila (145). Os crânios dos sambaquis caracterizam-se pela

(143) A partir da época de Batista de Lacerda publicaram-se numerosos ensaios, de interesse para o estudo da antropologia física do índio brasileiro, bastando lembrar os de Antônio de Lacerda, Retzius, Carter Blake, Hensel, Virchow, Schutel, Hartt, Canestrini & Lamberto, P. Rey, A. de Quatrefages, Lütken, Kollmann, Lissauer, Ten Kate, Reinhardt, Sören Hansen, Sá Oliveira, Nehring, Ranke, M. V. Jacques, R. Krone, Koch-Grünberg, Koenigswald, Kissenberth, Knoche, Galdino Ramos, Benjamim Batista, Elmiro Lima, Olímpio da Fonseca, Hinrichsen, Roquette-Pinto, Raymundo Lopes, Lebzelter, Anibal Mattos, A. Cathoud, Kochler, Bastos d'Ávila, H. Walter, Pösch, Ferreira Amaro, Baptista Netto e Pompeu Sobrinho. Nos últimos dez anos, foram os seguintes os estudos mais valiosos publicados a respeito desse assunto: E. Biocca & F. Ottensooser, "Estudos étnico-biológicos sobre os índios da região do Alto Rio Negro", *Arq. de Biol.*, XXVIII, São Paulo, 1944; L. Tomás Reis, *Expedição ao rio Ronuro*, etc., pub. n. 90 da ant. Comissão Rondon, Rio, 1945; A. A. Mendes Corrêa, "Crânes des Sambaquis du Brésil", *L'Anthropologie*, L, Paris, 1946; Pedro E. de Lima, "Os índios Tenetehara: nota de uma pesquisa de Antropologia Física", *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, CXC, Rio, 1946; *id.*, "Impressões digitais dos índios Tenetehara", *Bol. do Mus. Nac.*, n. s., "Antropologia", n. 7, Rio, 1947; E. Willems, "Contribuição para o estudo antropométrico dos índios Terenô", *Rev. do Mus. Paul.*, n. s., I, São Paulo, 1947; E. M. da Silva, "Verificações sobre a incidência de siclema", cit.; J. C. M. Carvalho, Pedro E. de Lima & Eduardo Galvão, "*Observações geológicas e antropológicas na região dos formadores do Xingu*", Rio, 1949; T. D. Stewart & Marshall T. Newman, "Anthropometry of South American Indian Skeletal Remains", *Hand. of S. Amer. Ind.*, VI, Washington, 1950; Morris Steggerda, "Anthropometry of South American Indians" e "The pigmentation and hair of South American Indians", cit.; J. Bastos d'Ávila, "Anthropometry of the Indians of Brazil", cit.

(144) Ps. 57-69 e (1), ps. 85-90. Cf. ainda o importante ensaio de L. de Castro Faria, "Pesquisas de Antropologia Física no Brasil. História-Bibliografia", pub. no *Bol. do Mus. Nac.*, n. s., "Antropologia", n. 13, Rio, 1952.

(145) Ps. 71-84.

dolicocefalia e são, algumas vezes, confundidos com os exumados em camadas mais recentes, braquicéfalos, provavelmente pertencentes a indivíduos da família tupi-guarani. Os chamados Tapuia do Nordeste brasileiro eram dólicos, hipsocéfalos e leptorrinos; hiper-braquicéfalos eram os Arawak e Cayapó, braquicéfalos os Cariri e Macushi, sub-braquicéfalos os Auetö, Bacaïri e Bororo, subdolicocefalos os Botocudo, Carajá e Nambikuára, dolicocefalos os Mehinacu. Waldemar Valente (146), estudando 16 crânios fulniôs, que lhe foram cedidos por Tubal Filho, antigo inspetor do Pôsto de Águas Belas, encontrou os resultados que se seguem: dolocrânios, 2,25%; mesocrânios, 31,25%; braquicrânios, 62,50%. Quanto ao índice vèrtico-longitudinal, a distribuição percentual se fez da seguinte maneira: cameocrânios, 6,25; ortocrânios, 43,75; hipsocrânios, 50,00. Como se vê (conclue Waldemar Valente) continua o processo de braquicefalização entre os índios Fulniô, “apesar da mistura em larga escala com os brancos”.

Já as observações de Ehrenreich (147) haviam demonstrado a impossibilidade de reduzir o índio brasileiro a um só tipo antropológico. O tom da pele varia de conformidade ao clima e outras condições mesológicas, não havendo motivo para chamar os silvícolas de vermelho: vermelhos são os que se pintam de urucu, sendo mais geral o amarelo-cinzento-claro (23 da escala de Broca). Nem, tampouco, existe uniformidade no cabelo; o dos Bororo e Carajá é grosso, reto e preto, ao passo que há Bacaïri que o tem fino ou mesmo anelado. Se as nuances dermo-crômicas são infindas, a estatura, de igual

---

(146) (2), ps. 33-37.

(147) (1), p. 79.

modo, varia muito (148). Por outro lado, Gusinde (149) chegou ao resultado de que a divisão racial do homem sul-americano em Andídeos, Amazonídeos, Panpídeos, Laguídeos e Fueguídeos, de acôrdo com a classificação de Von Eickstedt e Imbelloni, é pouco exata, pois nela não se tomam em conta as imensas variações locais, tanto as relativas ao "tipo racial", como as relativas ao "caráter cultural" das tribos. Mas é exato que, não obstante a multiplicidade dos tipos, existem algumas tendências, que se podem chamar de caracteres mais gerais (150). Ou, no dizer de Roquette-Pinto (151), o tipo antropológico mais parecido com o comum dos indígenas brasileiros encontra-se entre os chamados amarelos cruzados da Malásia, que

(148) Vejam-se as indicações abaixo, extraídas de estudos de Stegarda (ps. 63-65):

Tribos	♂	♀
Arawak .....	155,0	147,0
Auetô .....	158,7	151,4
Bacaíri .....	160,8	151,6
Bororo .....	173,7	160,5
Carajá .....	168,9	152,8
Carib .....	149,8	141,0
Cayapó .....	167,6	154,5
Guarani .....	153,0	142,7
Macushi .....	156,8	146,3
Mehinacu .....	164,0	151,2
Ona .....	174,3	159,3

(149) P. 384.

(150) Basta citar, por exemplo, o estudo de Hinrichsen. Hinrichsen, medindo alguns crânios de índios brasileiros, chegou à conclusão de que, relativamente aos dos negros e brancos, aqueles oferecem as seguintes diferenças: a) nível do nasion mais baixo; b) diâmetro nasion-occipital situado entre o médio dos brancos e negros, porém próximos dos primeiros; c) menor comprimento do segmento pré-porion (ps. 21-43).

(151) P. 144. Para Roquette-Pinto a côr dominante no índio brasileiro é o amarelo-siena e as características antropométricas mais gerais mostram que é êle mesorrino, mesognata e megassena.

são, como se sabe, filiados ao ramo mongólico. Por outras palavras, Thales de Azevedo (152) assim resume os caracteres dos xantodermos: pele de 20 a 30 da escala de Von Luschan; cabelos negros e lissótricos; olhos escuros, às vezes com fenda palpebral levemente oblíqua; face larga; estatura mediana ou pequena.

Se muitas das tribos indígenas do Brasil, algumas "puras" ou de mestiçagem quase nula, apresentam tais divergências, podem-se imaginar os obstáculos encontrados por qualquer pessoa, que pretenda definir o tipo físico dos Fulniô.

Documentos oficiais dos começos do século XX já fazem referência aos "oitavões" e "mestiços" de Águas Belas, reconhecendo alguns dêles, todavia, que numerosos Fulniô eram "de raça absolutamente pura". O certo é que não há *raça pura* entre os Fulniô de Águas Belas, como, aliás, já não o existem em nenhuma outra parte do mundo, estando provado que o próprio homem paleolítico já estava miscegenizado. Mas que grande número de Fulniô apresentam lineamentos somáticos que os aproximam do grupo mongolóide, — não resta nenhuma dúvida. O olho, ora oblíquo (com epicanto externo, interno ou médio), ora repuxado ou estreito (de traços evidentemente mongolóides, com a pálpebra superior entumescida por uma sobrecarga adiposa), aparece em certo número de índios de Águas Belas (Figs. 1, 2, 3 e 4 e est. 1). (153). Já o tipo mais mestiçado se distingue pelo cabelo menos reto e duro, ou pelo atenuado dos traços mongolo-malaios. Alguns elementos colocam-se na escala das variações, sendo, de certo, também mesclados. Por falta de oportu-

(152) P. 7.

(153) A préga epicântica (*oelh bridé* dos franceses, *slant eyes* dos ingleses ou americanos) é mais frequente entre as crianças, motivo porque o registro fotográfico lhes deu a preferência.

nidade, não me foi possível estudar a mancha pigmentária congênita, que, não obstante, observei, notando que a mesma assenta, freqüentemente, na linha média da região sacro-coccígea (154). Os Fulniô são, em geral glabros.

A siclemia, que é de alta incidência entre os negros, foi estudada, por Ernani Martins da Silva em índios do Amapá, do Maranhão, do Mato Grosso e de Pernambuco, num total de 1.545 indivíduos (dos quais 155 eram Fulniô). Nenhum caso foi encontrado entre os indígenas, exceção de três entre os Fulniô, ou seja, 1,8%; mas essa tribo (conclue o referido antropologista) "is very mixed with negroes and mestizos" (155).

Boudin (156) dá notícia dos resultados do exame dos grupos sanguíneos dos Fulniô, que Ernani Martins da Silva havia realizado, parece que a serviço do Instituto de Manguinho, por ocasião de sua visita a Águas Belas; a pesquisa incidiu em 454 indivíduos. 51,1% dos Fulniô eram do grupo O, 26,6% do grupo A, 16,6% do grupo B e 5,7% do grupo AB. Os indígenas Tereno, Caiguá, Caduvéo, Chamacoco, etc., são todos do grupo O (100%), ao passo que a taxa do mesmo grupo, entre os caboclos de Ponta Porã e Bela Vista, elevou-se ape-

(154) Observação também feita por Santiana, p. 341. No Brasil, há interessantes estudos sobre a mancha mongólica. Cf.: C. Ferreira, "La tache bleu mongolique à São Paulo, Brasil", *Archives de Médecine des Enfants*, Paris, 1915-1920; Nelson Silva, *Da mancha azul congênita (mancha mongolóide)*, Rio, 1920; J. Robalinho Cavalcanti, "Mestiçamento e mancha mongólica", *Jornal de Pediatria*, a. II, fasc. 5., Rio, 1935; Maria Stella Guimarães e Cecília de Castro Silva, "Pesquisa sobre a mancha pigmentária congênita na cidade de São Paulo", *Revista do Arquivo Municipal*, XXXVI, São Paulo, 1937; Nicola Javarone, "A mancha mongólica em São Paulo", *Caderno de Pediatria*, 4, São Paulo, 1939. Boyd não considera a mancha sacra signo especificamente mongolóide (p. 313). Mas Gates acha que é preciso ainda numerosas observações, feitas em vasta escala, para que se possa compreender a natureza genética, exata, dessa característica (II, p. 1396).

(155) P. 3.

(156) (3), ms. Não consegui obter os originais, perdidos com a morte trágica do seu autor, que pereceu afogado no rio Araguaia.

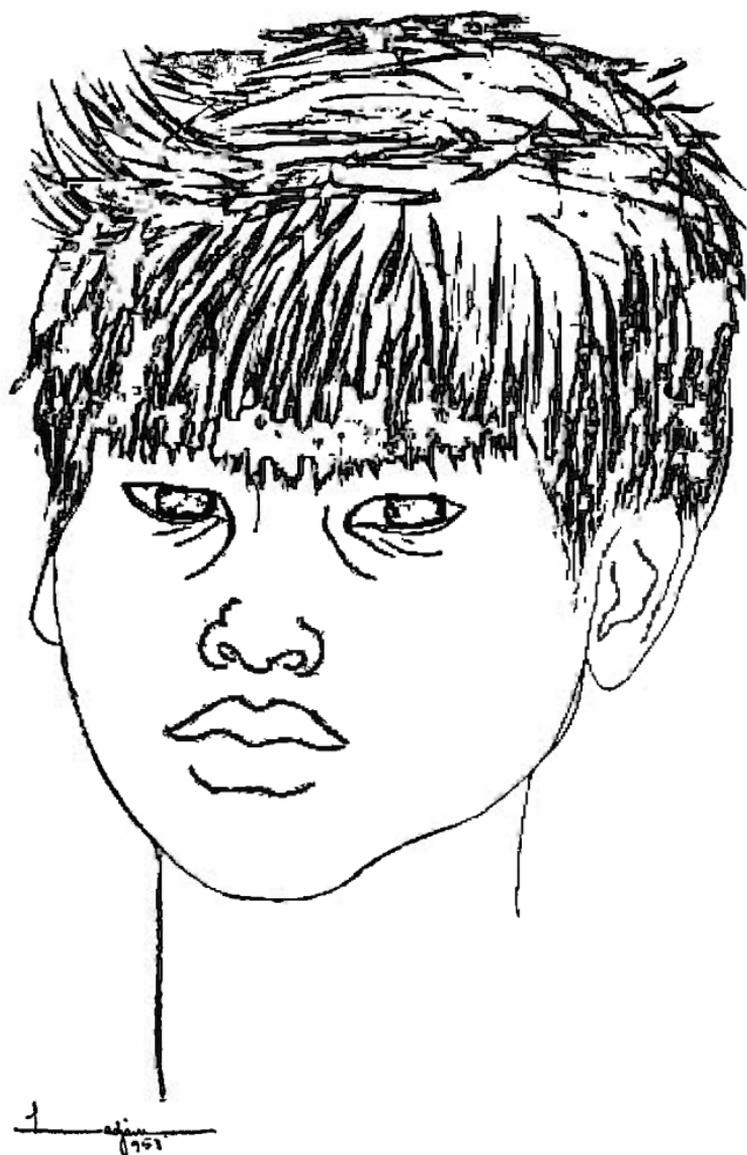


FIG. 1. — Criança do grupo do Porco (sexo masculino) (Desenho de Ladjane).



FIG. 2. — Outra criança do grupo do Porco (sexo masculino) (Des. de Ladjane).



FIG. 3. — Criança do grupo do Porco (sexo feminino) (Des. de Ladjane).



FIG. 4. — Criança do grupo do Periquito (sexo feminino) (Des. de Ladjane).

nas, respectivamente, a 61,0 e 62,08 por cento (157). Cem por cento, também, de sangue do grupo O foram encontrados entre os Guarani (Rio Grande do Sul); os Tucano, os Tariana e os Canela (Rio Negro, Amazonas); os Bororo (São Lourenço, Mato Grosso); os Caiuá (sul do Mato Grosso); os Kamaiurá, os Waurá, os Kalapalo e os Mehinacu (região do Xingu, Mato Grosso) (158). A incidência inferior a 100% — nos Kaingang do Paraná e nos Canela do Maranhão, por exemplo, — é devida, segundo supõem alguns autores, à mestiçagem; pelo menos, assim o demonstrou Pedro E. de Lima (159): ficou provado que, para a percentagem 99,1 dos Bacairi, tinha sido responsável uma mulher filha de mãe bacairi e de “pai civilizado”. Encontraram-se, ainda, 100% de sangue do grupo O entre os Chulupi ou Ashluslay (do Pilcomayo, Argentina), os Alkuyana (da Guiana Inglesa) e os Yamana (da Terra do Fogo). Percentagens acima de 90% puderam ser verificados em diversas tribus da Colômbia, do Equador e do Paraguai.

Baseado nessas estatísticas, acha Berstein que “a raça O” é primitiva, A e B aparecendo posteriormente,

(157) E. M. da Silva (3), p. 580. E. M. da Silva realizou também outras pesquisas entre os Canela da aldeia de Ponto e de Porquinhos (Maranhão): dos 280 índios examinados, 92,2% pertenciam ao grupo O. Quanto aos fatores M e N, os resultados foram os seguintes: de 236 indivíduos, 39,4% tinham o grupo M, 9,7% o grupo N e 50,9% o grupo MN. “Todas as pesquisas em índios, quer norte, quer sul-americanos, concordam em evidenciar alta percentagem de gen *m* em comparação com populações brancas”, — conclue aquele autor [ (2), p. 2731].

(158) Para um estudo mais completo do assunto, cf.: Leonídio Ribeiro, W. Berardinelli & M. Roiter, ps. 25-58; E. Biocca & F. Ottensooser, ps. 111-118; F. Ottensooser & R. Pasqualin, ps. 8-18; Pedro E. de Lima, ps. 1-4. Pântin & Junqueira, examinando 73 Kalapalo e Kamaiura do Mato Grosso, verificou que todos eles eram do grupo O, achando, entretanto, mais importantes os resultados do teste Duffry. Todos os indígenas testados eram Duffy-negativo (p. 404). Estudo dos grupos sangüíneos, sob o ponto de vista racial, acaba de ser feito por Ottensooser, ps. 45-63.

(159) Ps. 2-3. A percentagem encontrada por Golden (ps. 278-279), entre os Carajá do Araguaia (Goiás), — 39,0% de sangue do grupo O e 51,0% de sangue do grupo B, — parece ter sido devida a algum erro ou falha. Cf. Boyd, ps. 331-332.

por mutação, idéia, hoje em dia, que parece ter sido abandonada (160).

De qualquer modo, torna-se evidente, afinal, que o grupo dos Fulniô, — se são exatos os resultados da pesquisa da qual dá notícias Boudin, em seu ms., — apresentam-se, hoje, bastante mesclados. A percentagem dessa miscegenização, não obstante, só poderia ser determinada com a aplicação de outros sistemas, que a sorologia e a genética dos grupos sanguíneos vêm desenvolvendo com resultados mais ou menos satisfatórios (161).

### Caça e pesca

A caça não constitui, no momento, uma das principais ocupações dos Fulniô, que, entretanto, ainda conservam muito das habilidades venatórias dos seus antepassados.

As crianças, em geral, usam o *bodoque* (*se-tsfonse*), de cordas de caroá e madeira de mororó ou anjico (Fig. 5). Com esse instrumento, apanham o inambu e outras aves. O camaleão é igualmente caçado com o bodoque (162). “Um calango que lhes esteja ao alcan-

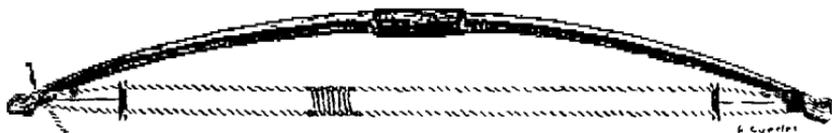


FIG. 5. — Bodoque (*se-tsfonse*) para caça. Descrição no texto. (Des. de A. Guedes).

(160) Boyd, ps. 265 e 330 sq.

(161) Para esse fim havia eu tido entendimentos com os professores Pedro E. de Lima, Pedro Junqueira e P. J. Wishart. Motivos alheios à minha vontade impediram a realização dessas novas pesquisas.

(162) O caitetu e o veado estão, hoje em dia, quase desaparecidos, assim como muitas outras espécies. Uma das causas desse desaparecimento é, possivelmente, a caça.

ce da vista, é animal morto”, diz Mário Melo, que observou ainda serem as crianças exímios atiradores de pedra, a braço livre.

Para os animais de maior porte (162), tais como o teju, o preá, o mocó, o bambá (ou ticaca), o tatu-peba, o caitetu e o veado (163), empregam-se, de preferência, armadilhas e, mais raramente, o arco e a flecha. Também se pega o teju a mão, no rasto, usando-se a chamada “corrida do veado”, isto é, a perseguição ao animal na época em que este, por se achar gordo, não tem forças para correr bastante. Os Fulniô não empregam armas de fogo e, algumas vezes, quando vão à caça, que é sempre uma operação coletiva, levam em sua companhia o cão. Outrora não conheciam êles êsse animal, para o que, todavia, hoje, já possuem um nome — *ithlô*, algumas vezes identificado com o *Ictyion venaticus*, ou cachorro-do-mato. As armadilhas mais empregadas são: a *arapuca* (*sêto-futyxisne*) (Est. 2) para passarinhos, o *laço* (*txîtesá se-tsfonse*) de apanhar o tatu e outros animais, o *quixó* (*fowá-e-khdonkya*), a *arataca* (*tafia-futyxisne*) (164) (Fig. 6) destinada a pegar o preá e o *quadra-cabeça* (*etkhá txînêdoa*), que se usa especialmente contra a raposa. A arapuca é uma forma de armadilha muito conhecida no Nordeste brasileiro; os Fulniô empregam o *cape-fall* do tipo usado pelos Carajá (165). O laço é

(162) O caitetu e o veado estão, hoje em dia, quase desaparecidos

(163) Cf. a fig. n. 5 com a publicada no *Handbook of South American Indians*, V, p. 244 (trata-se de um *pellet-bow* dos Guató). A identidade é perfeita; o bodoque encontra-se ainda entre os Mashacali, Churapa, Chiriguano, Carajá, Caingá, Yuracare “and among the Caboclos of eastern Brazil” [Métraux, (7), p. 244].

(164) Uma descrição do *quixó*, do *quebra-cabeça*, do *mundêu* (*mondé* no texto) e outras armadilhas similares dos Shucuru, encontra-se em Hohenthal, (2), ps. 112 e 113.

(165) Cf. Ryden, p. 273, fig. 11: 2. Descrição em Arruda, p. 11.

armado, no caminho do tatu, segundo o sistema dos Yamana da Terra do Fogo, mas com apoio em duas varas cruzadas: o tatu, como me observaram os índios, não

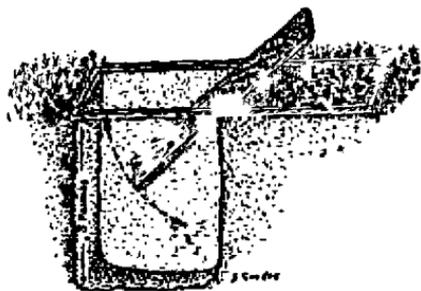


FIG. 6. — Arataca (*tafia-futyrisine*) de apanhar preá  
(Des. de A. Guedes).

sai da sua rota. Um *simple nouse traps*, portanto, que concilia duas diferentes técnicas (166). O quixó consiste numa grande pedra, sustentada por uma vareta, de baixo da qual se pendura o chamariz (mandioca, etc.). Forra-se o chão com outra pedra para evitar que o tatu cave o solo. É armadilha com alguns traços semelhantes à do tipo, que usam os Kaggaba (Colômbia) e os Aymara (Bolívia) (167). Os Fulniô chamam arataca a uma espécie de tambor; a prêsa, ao atravessar o tambor, vai cair, adiante, no fôssô adrede preparado. O quebra-cabeça, afinal, assemelha-se a uma gaiola de varretas; quando o animal, — gato, raposa, etc., — toca em uma das suas peças faz cair a pedra, que fecha a gaiola. De certo modo, o quebra-cabeça é uma variedade

(166) Rydén, ps. 307 (fig. 27:2) e 311 (fig. 29). O uso do laço, na caça, parece muito antigo; cf. Lindner, p. 66.

(167) Inf. em J. de Brettes (p. 341) e Chantre y Herrera (ps. 256-257).

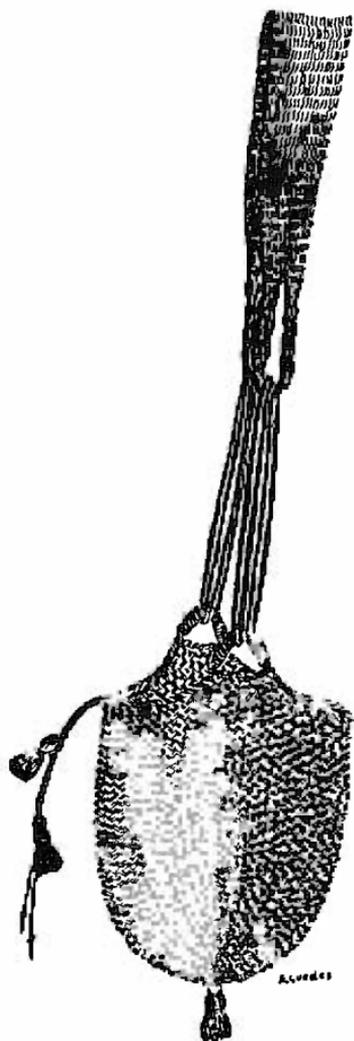


FIG. 7. — Aió (*lixwa*) ou bernal de caça dos Fulniô (Des. de A. Guedes).

de arapuca. Nessas operações de caça, os índios levam a tiracolo um aió (*lixwa*) ou bernal de caça (Fig. 7), feito com fibras de caroá (168).

O material para a fabricação do arco (*makhai*) é o mesmo usado no bodoque; mas, além do mororó e do angico, emprega-se o alecrim-bravo. Alguns arcos são do tamanho de um homem normal; outros medem menos, variando muito de comprimento. As flechas (*êka* ou *makhai-ka*), de angico, trazem pontas de aroeira, catigueira ou alecrim-bravo (Fig. 8). Há três tipos de pontas: a "preaca" (de aroeira), a "rombuda" (de catigueira) e a "de nó" (de alecrim-bravo). A primeira, ao penetrar, não escapa facilmente do corpo da vítima; a segunda destina-se a abater

(168) O aió é igualmente usado pelos Shucuru e pelos caboclos das serras da Cacaria e de Arapuá (Pernambuco).

o animal, sem feri-lo; a terceira, enfim, tem por objetivo deixar a presa apenas levemente ferida (a flecha não entra além do nó). A preaca usa-se de ordinário contra



FIG. 8. — Tipos de arco (*makhai*) e flecha (*ê-ka* ou *makhaika*), usados pelos Fulniô na caça (Des. de A. Guedes).

os bichos possantes. A vara do arco, pintada de tauá, engrossa no centro (secção circular), afinando para as extremidades (secções elíptica e semi-circular ou plano-convexa); a corda é fixa nos encaixes por ligação simples e direta. As pontas são encravadas, à maneira de enxertos, as quais se ligam, para maior segurança, com fibras. Uma pena inteira, fendida longitudinalmente ao meio, fornece duas porções, que são apostas, pelo ápice e pela base, à haste e presas por dois ou três anéis de fibras (a chamada *emplumação da Guiana*, da classificação de Meyer) (169). Na base da flecha há um entalhe para a corda.

Nas caçadas os Fulniô conduzem isqueiros (Fig. 9), constituídos de três peças: a pedra (*fowá-khi* ou *e-fone*), o fusil (*kxilo*) e a fogueteira de chifre (*e-khítsa*). De modo geral, o isqueiro é *kxilo*.

Se há falta de isqueiro, faz-se fogo com paus ignígenos: numa prancheta de imburana, que o pé direito fixa no solo, o caçador fricciona a vara de macambira. A rotação é feita com as mãos (sistema *feuerreiben*). "A operação (diz Roquette-Pinto, que a assistiu quando visitou os Nambikuára da Serra do Norte) é muito mais

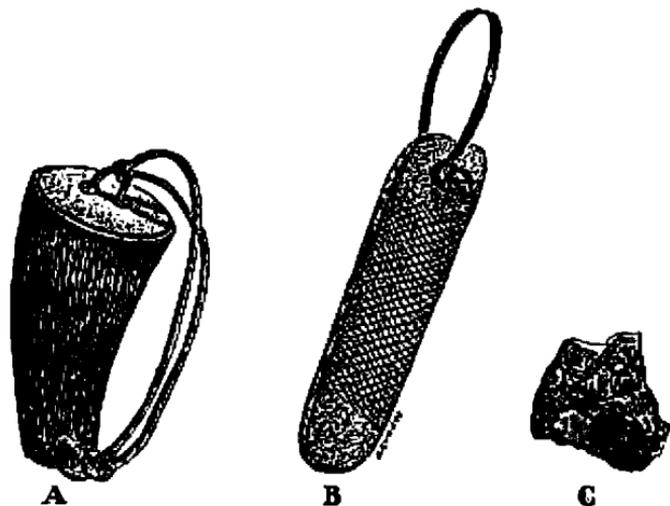


FIG. 9. — Isqueiro usado pelos Fulniô: A, fogueteira de ch'fre (*e-khítsa*); B, fusil (*krilo*); C, pedra (*fowá* ou *efone*). (Des. de A. Guedes).

longa do que se imagina. O índio começa forrando o chão com uma fôlha sêca; sôbre ela deita o *ignígeno fixo*, que mantêm com o pé e com o joelho. Com as mãos espalmadas, imprime ao *ignígeno móvel* a rotação necessária, apertando-o, ao mesmo tempo, de encontro ao primeiro. O movimento faz descer as mãos, ao longo do bastão; o índio recomeça, repondo-as na parte superior. De vez em quando para, ràpidamente, e passa a língua sôbre as palmas que o atrito requere. No

fim de algum tempo, quando o suor já poreja a frente do operador, surge a centelha na moínha que se depositou na fôlha” (170). Uma das qualidades do caçador é ser bom andarilho e nisso os Fulniô não têm rival. Cabe aqui lembrar que êsses índios ainda guardam a lembrança de seus instrumentos ou armas de pedra.

Algumas superstições estão ligadas às operações venatórias. É de bom augúrio, por exemplo, estrear a caçada com o camaleão. Acredita-se, ainda, que se deve molhar o bodoque com o sangue do primeiro pássaro abatido; o caçador terá pontaria certa, tornando a sua arma infalível. Dá azar ir à caça em companhia de mulheres. O caçador jamais assa o próprio animal e dêle prova apenas um pedaço da cauda; um dos companheiros é que se encarrega do preparo da peça.

Como pescadores, os Fulniô são realmente extraordinários. “Mergulham durante largo espaço de tempo, vão às locas, e, quando emergem, trazem peixes nos dentes e nas mãos. Se sentem frio, espojam-se na areia quente e voltam novamente ao mergulho” (171). “Antes de nos ensinarem outro modo de vida, nós apenas sabíamos caçar, pescar e colher o mel”, — explicou o índio ao pe. Lemos Barbosa (172).

Há, entre os índios de Águas Belas, os seguintes processos de pescaria:

---

(170) (1), ps. 230-231. Sobre o assunto cf. Cooper, 287. Um velho Fulniô assim me explicou como fazia, outrora, o fogo:

*Ikfalsetyaká yatokhêhtidô tytyote: yatsfonte*

Lembro-me dos costumes dos nossos avós: quando caçar *yôma yaoseâtakma, ya-towe-kiká tytyô iâxnete.*

íamos, quando queríamos fumar, o modo de tirarmos o fogo eu contarei. *Doweá tole txoloká yasak ewkwa sendotkakê,*

Na imburana a macambira nós juntávamos no meio, *towe ikhatykyá tytyô yamumnikie, yaoseahate yatsfoma kya.* para o fogo sair esfregávamos para fumarmos enquanto caçávamos.

(171) M. Melo (3), p. 192.

(172) Ordenei o trecho, do original pub. a p 413.

a) *Pescaria a mão*. Assisti a uma delas, a da pesca da traíra (Est. 3). O índio mergulha as mãos na lama, ou nas plantas aquáticas (fumo-bravo) e, após paciente busca, consegue agarrar o peixe. É o que se chama, por outras palavras, de “pescaria de fossar” ou “pescaria de mergulho”. No rio Ipanema, onde há mais possibilidades, os Fulniô chegam a mergulhar a seis metros de fundo. Na chamada “pescaria de colo”, os índios, em grupos, sentam-se em derredor do poço, geralmente raso, pegando também à mão o peixe. A pescaria de colo realiza-se, de preferência, no rio Ipanema, onde existe um grande lajedo, que atrai o peixe. É em tórno desse lajedo que os Fulniô, em número de dez, aproximadamente, fazem a operação coletiva. A pescaria inclui o mandim, a traíra, o bambá, o jundiá, o cari e o curimatã.

b) *Pescaria de barragem*. Nas pescarias de barragem, os Fulniô fecham os poços com pedras, depois do que apanham o peixe à mão ou, algumas vezes, com o auxílio de um balaio. A operação assemelha-se à da “moponga”, que consiste na “perseguição ao peixe, batendo-se na água, de modo que êle se espante e acorra ao ponto onde, disposto o curral, a tapagem, a armadilha, ou a espera pelos próprios pescadores, será a prêsa capturada” (173). Ou pode ser comparada à pescaria chamada da “camboa” ou “gamboia”.

c) *Pescaria com jequi e outros utensílios*. Além dos processos da pescaria de barragem, os Fulniô usam igualmente utensílios diversos, sobretudo o *jequi*, o *jereré* ou *puçá*, o *balaio* e a *tarrafa*. O jequi é fabricado com varas de capa-bode. Raymundo Lopes (174) dá-nos um excelente estudo desse instrumento, que descreve precisamente. O jequi dos Fulniô é do tipo comum (de entrada

---

(173) Raymundo Lopes, p. 157.

(174) Ps. 167 sq.

afunilada e fixa), diferindo do socó (aberto, móvel, conhecido em inglês pelo nome de *plunge-basket*). O jereré (*tridyofutyxi*) é feito de fibras de algodão (Fig. 10). Os índios também lhe dão o nome de *jelêlê*.

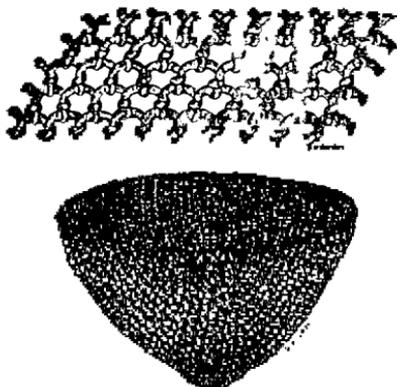


FIG. 10. — Jereré (*tridyofutyxi*) dos Fulniô, feito de algodão, mostrando, no alto, o processo técnico da fabricação. (Des. de A. Guedes).

(neologismo). Trata-se de um cesto, suspenso, como prato de balança, por três linhas prêsas ao arco. O corrupixol tem analogia com o jereré, embora difira dêste pela boca mais estreita. O jereré é ainda chamado de “puçá” (175). O puçá, entretanto, é uma rêde-de-mão mais delicada e dela há dois tipos diferentes, descritos por Koch-Grünberg. O balaio é, com pouca diferença, o mesmo “samurá”, do qual nos fala Gabriel Soares de Sousa (176); ou a mesma “joeira de peneirar

(175) *Apud* Ott, p. 22.  
C. B. Schmidt, ps. 192-193.  
(176) II, ps. 218-219.

Para mais informações sôbre o puçá, cf.

farinha", a que se refere Claude d'Abbeville (177). Pesca-se com tarrafa no rio Ipanema. A tarrafa dos Fulniô consiste numa rêde circular, com pesos, elemento decerto alienígena.

d) *Pescaria com venenos ou estupefacientes.* Os índios de Águas Belas usam, ainda, o *tingui*. Depois de pisadas, as fôlhas dessa planta formam um líquido branco, que se derrama nos poços ou barreiros onde há abundância de peixe. "Quando êsse gentio, — já dizia Gabriel Soares de Sousa (178), referindo-se aos Tupinambá da Bahia, — quer tomar muito peixe nos rios d'água doce e nos esteiros d'água salgada, os atravessam com uma tapagem de varas, e batem o peixe de cima para baixo; onde lhe lançam muita soma de ervas pisadas, a que chamam timbó, com o que se embebeda o peixe de maneira que se vem acima d'água como morto". Dois outros cronistas da mesma época, o padre Fernão Cardim (179) e o padre José Anchieta (180), de igual modo falam do timbó. Marcgrave (181) menciona algumas das plantas usadas pelos silvícolas do Nordeste brasileiro nas entroviscadas. E Heizer (182) arrolou perto de cem piscicídeos, dos quais 66 foram encontrados no Brasil. De modo geral, essas operações são conhecidas pelo nome de *tinguijadas*.

Os índios de Águas Belas empregam ainda o mel da abelha arapuá para embebedar o peixe. Esmaga-se a colmeia, colocando-a, em seguida, na loca do peixe (a arapuá, aliás, não figura na lista de Heizer). Lamar-

(177) P. 355.

(178) II, p. 260.

(179) P. 77. Cf. *Cartas Avulsas*, p. 149 (o p. Navarro observou êsse costume entre os índios do rio São Francisco).

(180) P. 111.

(181) P. 272.

(182) Ps. 278-280.

tine (183) regista o emprêgo do “tingui da arapuá” nos açudes do Seridó (Rio Grande do Norte); o ninho de abelha, entretanto, é cozido até adquirir a consistência do pirão, sendo, depois, “distribuído em cestos pela água”.

Os Fulniô não usam canoas ou outras quaisquer embarcações; também não empregam, nas pescarias, linhas e anzóis.

### *A cultura do ouricuri e outras atividades econômicas.*

Os produtos característicos dos nativos da ilha da Viúva são as rêdes de dormir; já os índios do Colégio notam-se pela sua cerâmica e os caboclos de Palmeira pela fabricação de cestos de cipó. Os Fulniô têm a sua especialidade — os artefactos de palha de ouricuri, de agave e de caroá. O ouricuri (*feya-trikidoa*) (184) é um verdadeiro complexo cultural e, em tôrno dêsse elemento, desenvolvem-se numerosas atividades dos índios de Águas Belas. Em tempo de fome, o tecido celular da palmeira fornece fécula, que, devidamente preparada, serve, às vezes, de alimento; da semente extrai-se óleo, não só de valor nutritivo como medicinal; as fôlhas aplicam-se na construção das choças e em numerosos objetos de uso doméstico. O preparo da matéria prima atravessa várias fases — o corte das fôlhas, o transporte, a secagem, a extração dos pecíolos (operação de laxar), a raspagem (quando se quer fabricar espadores, etc), a limpeza e o cozimento (para tingir). Após o beneficiamento, começa então o labor mais importante:

---

(183) P. 2.

(184) O *Syagras coronata* Mart. Sinônimos: uricuri, aricuri, alicuri, ariri, aricui, etc. Alguns índios dizem *aricuri*; outros, na maior parte, *uricuri*.

sentadas no solo, as mulheres fabricam bolsas, esteiras, sandálias (Figs. 11 a 18); a manufatura de chapéus, cordas, vassouras, abanos e espanadores cabe aos homens. Não se conhece nenhum tipo de cestaria (fabricação de ba-

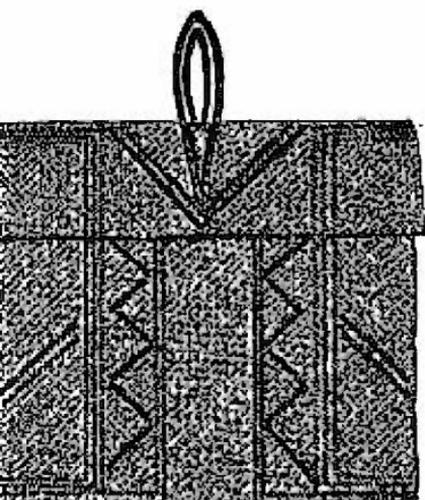


FIG. 11. Bolsa — Bolsa de mão (*sekhokôdone*), feita com palha de ouricuri. (Des. de A. Guedes).

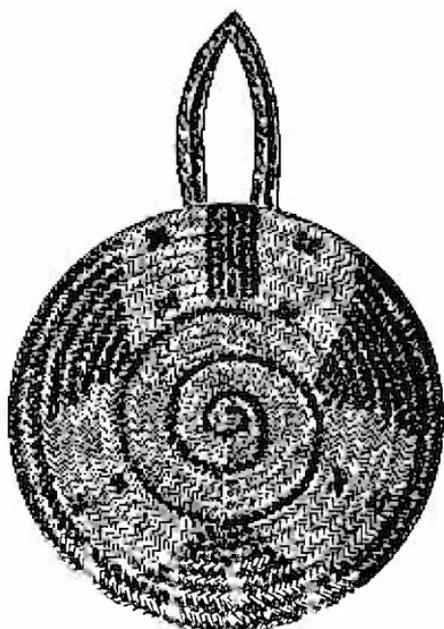


FIG. 12. — Outro tipo de bolsa de mão, feita com palha de ouricuri. (Des. de A. Guedes).

laio, urupemas e peneiras, por exemplo), nem a tecelagem própria dita, muito embora alguns Cariri, em suas visitas periódicas aos Fulniô, conduzam teares, que instalam, em caráter provisório, na aldeia de Águas Belas. Nos motivos ornamentais, isto é, na decoração, empregam-se o tauá, o jenipapo, o anil e, mais recentemente, anilinas vendidas na cidade. Há o hábito de trabalhar à noite na manufatura de objetos de ouricuri e de caroá

— outro material bastante usado, embora em menores proporções; observa Carlos Estevão de Oliveira (185) que esse hábito, também existente entre Guarani-Apapocuva,

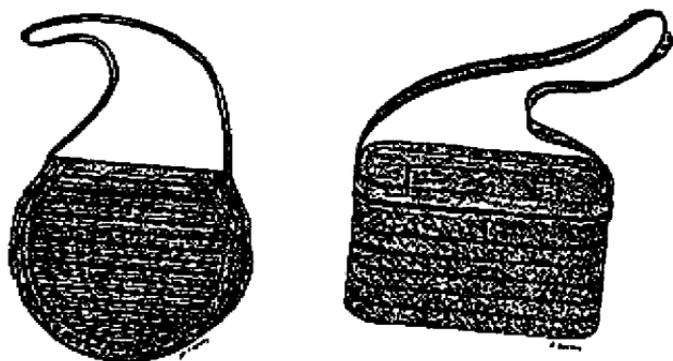


FIG. 13. — Dois tipos de bolsas-a-tiracolo (*se-fatxrinse-ne*) fabricadas com palha de ouricuri. (Des. de A. Guedes).

é devido, talvez, à necessidade de aproveitar o sereno das madrugadas, que torna mais branda a fibra vegetal. Se a causa é essa, o costume generalizou-se — os Fulniô comumente dormem tarde e acordam cedo. O ouricuri, por sua importância, emprestou o nome às atividades religiosas dos Fulniô.

Na manufatura de palha do ouricuri, os índios de Águas Belas empregam várias técnicas de trama, sobretudo a “em quadro” (*checker work*) e a “cruzada” (*twilled work*) (186).

(185) P. 524.

(186) Sobre a técnica da trama, cf.: Otis T. Mason, “Aboriginal American Basketry”, ps. 185-548; Métraux (2), ps. 444 *sq.*; Leroi-Gourhan, ps. 284-290; O’Neale, ps. 69-96. Em 1952, H. Balfet faz a revisão da terminologia, completando as classificações anteriores mais conhecidas (ps. 259-280).

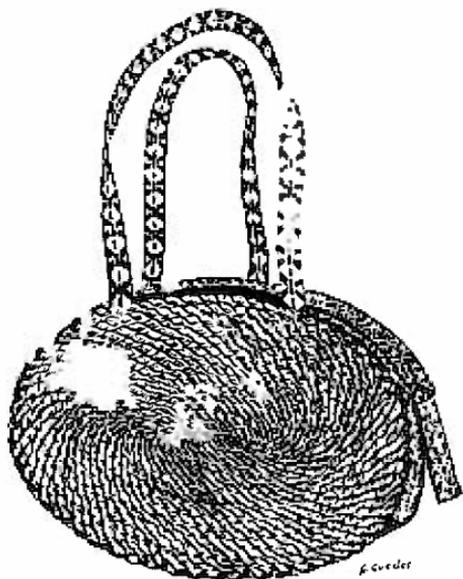


FIG. 14. — Bolsa de mão, manufaturada pelos Fulniô, de técnica diferente da usada em outros tipos semelhantes. É feita de caroá (menos as asas). (Des. de A. Guedes).

Depois da manufatura de palha do ouricuri, a atividade econômica mais importante dos Fulniô é, nos dias atuais, a agricultura. Os índios de Águas Belas fazem seus roçados, onde plantam o milho, o feijão-de-corda, o “feijão-de-arranca”, o feijão-mulatinho, a mamona, o algodão (pitiguari), a batata-doce, o café, a manga, o abacaxi, a cana-de-açúcar (para o fabrico da mandioca), a abóbora (jerimum), a banana-anã, a palma forrageira e, algumas vezes, a fava. Quando os meios o permitem, os indígenas pagam trabalhadores para a roça e derruba do mato; se não há possibilidade de contratar braços, fazem esse labor coletivamente, al-



FIG. 15. — Esteira (*aseyá*) de pé de cama, fabricada para a venda nas feiras. (Des. de A. Guedes).

ternando-se entre si — a prática do “ajuri” estando, hoje em dia, difundindo-se entre os Fulniô, ao contrário de

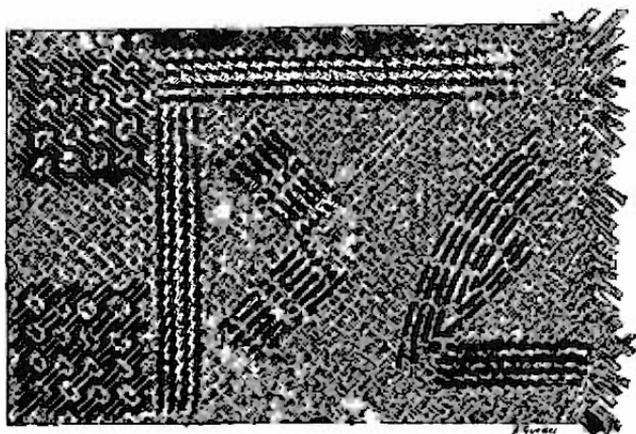


FIG. 16. — Tapete (*sefê-êxi*) de oucuri, fabricado pelos Fulniô. (Des. de A. Guedes).

que supõe Hohenthal (187). É verdade que êsse sistema de trabalho vem sendo usado de uns seis anos a esta parte, tendo sido empregado, recentemente, nos trabalhos dos açudes do Malambá, do Cipriano e do Cariri

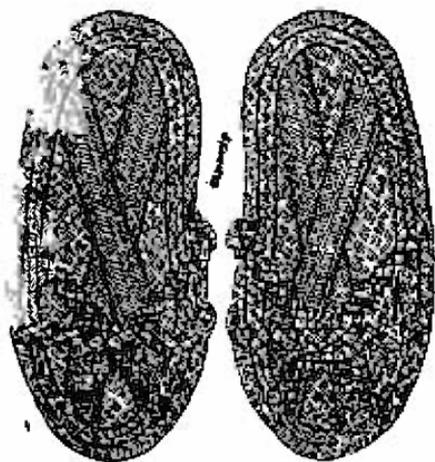


FIG. 17. — Sandálias (*feathê*) de palha de ouricuri. (Des. de A. Guedes).

(junto à Lagoa Pintada). O processo da derrubada é o mesmo de quase todas as culturas dessa espécie: primeiramente, o agricultor broca o mato com a foice, abate os paus grossos a machado; dez ou mais dias depois, queimam-se as folhas e galhos já então ressequidos; afinal, a enxada revolve o solo. À semelhança do que acontece com a manufatura da palha do ouricuri, o serviço da roça está subordinado a uma divisão de

(187) A sinonímia do ajuri ou muxirão é muito numerosa. Cf. B. José de Sousa (p. 283) e Ayrosa (ps. 175 sq). O verdadeiro muxirão — o *apatchârũ* dos Tapirapé, por exemplo, termina sempre em festas, danças e cantos (Balduş & Willems, ps. 157-158).

trabalho — os homens abatem o mato, queimam a coivara e cavam a terra; às mulheres está reservado o plantio. Só os homens usam o machado, a foice e a enxada; também cortar a palha e o caroá é labor exclusivamente masculino. A colheita, todavia, é feita por ambos os sexos (mas, quando menstruada, a mulher evita êsse serviço). Planta-se em abril, colhendo-se em ju-

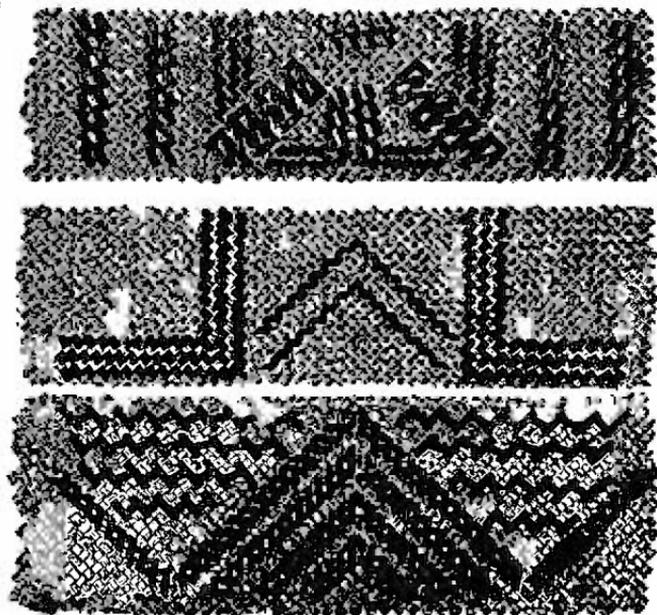


FIG. 18. — Pormenor da ornamentação e de uma das técnicas de trançado, que empregam os Fulniô na manufatura das bolsas. (Des. de A. Guedes).

lho (por ocasião das festas de Santana). No restante do ano, cata-se mamona, trata-se da mandioca e colhe-se o algodão ou o feijão-de-corda. Algumas vêzes se planta em janeiro, por ocasião das trovoadas e aguaceiros.

Os Fulniô, aproveitando os temporais, fazem poços, açudes ou barragens. Foram por eles montados os engenhos-de-rapadura de Jenipapo, Serra Nova e Boqueirão e as casas-de-farinha do Brejo Grande, Malambá, Gonçalo, São José, Gitó, Gameleira, Guedes, Baixinha e Águas Brancas (188) (Est. 4). São poucos os que preferem as profissões liberais (a de alfaiate, a de sapateiro, a de motorista, a de bombeiro, a de músico) (Est. 5). Alguns prestam serviço, por empreitada, nas fazendas circunvizinhas e outros ingressam na polícia militar.

O criatório e a domesticação de animais são quase nulos (galinhas, perus, carneiros, bodes, porcos, vacas), visto ser em quantidade pouco apreciável. O gado bovino, por exemplo, conta pouco mais de cem cabeças, o que constitui, numa zona como a de Águas Belas, uma percentagem diminuta, em relação à população indígena.

---

(188) Em 1948, a produção agrícola atingiu as seguintes cifras: feijão, 123,250 kg.; milho, 209,620 kg.; café, 25,700 kg.; banana, 3.577 cachos. A fabricação da rapadura forneceu 550.400 unidades e a da farinha de mandioca 550,400 kg. (Tubal Fialho Viana, "Carta aberta", cit.).



### § 3.º OS DADOS ETNOGRÁFICOS (CONCLUSÃO)

#### *Habitação e cozinha*

Os Fulniô usam dois tipos de habitação: o do “Ouricuri” e o da aldeia própria dita. O tipo de habitação da aldeia, com paredes de tijolo e cobertura de telha, foi introduzido pelo S.P.I. e não se distingue, dentro do mesmo padrão, de nenhum outro da cidade; algumas casas nem sequer foram rebocadas. É só no interior destas que se sente ou percebe o índio: raras são as famílias que usam armários, cômodos e cadeiras. Raras as mesas, não passando as camas de verdadeiros catres ou giraus, recobertos de palha. Come-se no chão, em esteiras de ouricuri (Fig. 19 e est. 6), usando-se exclusivamente as mãos (os talheres são raros). Em determinada época do ano, os Fulniô iniciam a construção de numerosas choças no local do “Ouricuri”, onde vão morar durante os meses das práticas e rituais religiosos (setembro, outubro e novembro). É uma aldeia, com cerca de cento e vinte casas, surge por encanto. São as ocas, com raras exceções, tôdas do mesmo feitio: paredes e tecto de palha de ouricuri, com vergas de aroeira e esteios de pereiro ou catingueira. O chão é de terra batida e a claridade entra pela única porta, de frente,

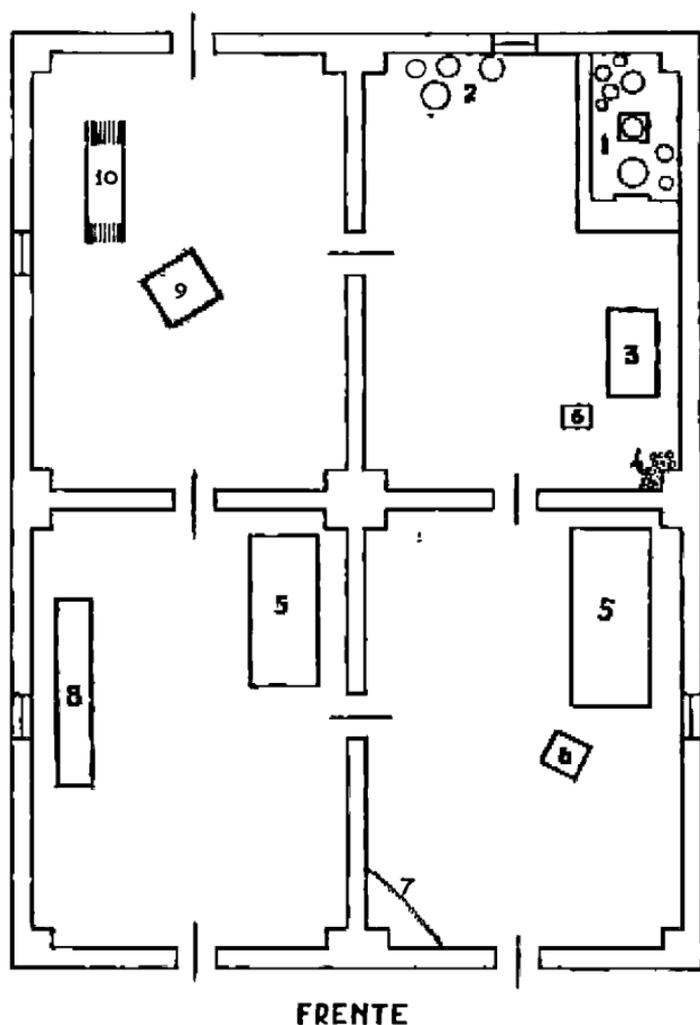


FIG. 19. — Planta de uma moradia indígena do Pôsto General Dantas Barreto (Águas Belas). 1, fogão, com panelas de barro; 2, panelas de barro, no chão; 3, mesa; 4, lenha empilhada; 5, catre ou girau; 6, banqueta; 7, corda para pendurar roupa; 8, banco; 9, vasilha, sôbre suporte; 10, esteira.

que se fecha, à noite, por um anteparo, conservado, durante o dia, de encôsto à parede externa (Est. 7). Catres de varas de pereiro ou de alecrim-bravo, esteiras de palha, panelas e potes de barro, banquetas, colheres ou pilões de pau ou de pedra, cuias, cacos de côco, abanos, balaios e cabaços compõem o mobiliário e são os utensílios mais comuns. Exceto as panelas de barro, quase tudo é fabricado pelos índios. O fogão não passa de uma trempe formada de três pedras (Est. 8). Nos catres dormem as mulheres; os homens acomodam-se no chão, em cima de ramos de palha. Raramente usa-se a rêde. Outra raridade é xícara de louça (bebe-se em canecas de lata). Vêm-se velas em bocas de garrafa ou alcoviteiros de fôlhas-de-flandres, que se enchem de querosene. A choça dos Fulniô é uma das mais primitivas e lembra a dos Bakaïri do rio Paranatinga, da qual se distingue apenas por alguns elementos secundários (porta lateral, armações aparecendo externamente) (189).

Quando, após o longo ritual, as choças são desfeitas, os Fulniô levam o material para a aldeia e, ali, reconstroem a cabana ou levantam uma puxada nos fundos das casas do Pôsto.

A dieta comum dos Fulniô, sem distinção de grupos tribais, inclue, pela manhã, o café com rapadura, o beiju de mandioca e a carne assada de mistura com farinha. A carne não leva nenhum tempêro, nem mesmo o sal, sendo mais apreciada quando crua ou *faisandé* (teju, camaleão, preá, mocó, cambambá), moqueada em espetos de pau de mororó; mas, em geral, limpa-se o peixe ou a carne. As tripas são muito procuradas, sobretudo as do cambambá. Come-se muito mel. Às dez horas,

---

(189) Cf. as figs. ns. 21 e 22 do estudo de Max Schmidt, lâm. XI.

costuma-se fazer outra refeição (fava ou feijão-de-corda, com farinha) que se repete ao anoitecer, acompanhada de batata-doce, cuscus e fubá de milho (ou milho torrado). O café quase sempre faz parte das refeições, mas as frutas são raras (o imbu é a mais usual, no seu tempo próprio). Na preparação do cuscus ou no tritamento dos grãos, usam-se vários utensílios (o pilão, a pedra) (Est. 9); fabrica-se o pilão com o tronco de baraúna, que se isola com barro molhado bem mole, pondo-se, depois, fogo no centro. No pilão pisam-se também o côco e a batata-doce. Serve de raspadeira uma pedra casquenta. Bebe-se diariamente a jurema, ralada e machucada numa cuia; é bebida defesa às crianças e às mulheres (acreditam os índios que a jurema faz mal ao mênstruo). A água é, em certas ocasiões, aquecida com pedras, que antes os Fulniô põem em uma fogueira até quase o abrasamento das mesmas. Os ovos da cordoniz, depois de molhados, são metidos num buraco e cobertos de terra, sôbre a qual faz-se fogo; depois de certo tempo, estão os ovos cozidos. Todo o trabalho da cozinha é mister das mulheres, que ainda se encarregam de buscar água no rio (Est. 10); mas aos homens cabe o trabalho de preparar a caça (tirar o pêlo do animal, retalhar-lhe a carne, etc.) (190). Quando a fome bate às portas da aldeia, o cardápio fica quase limitado ao bró de macambira ou de ouricuri, à farinha de mucunã, ao palmito, à raiz de imbu, aos gravetos de alastrado (que se lêva ao fogo), ao café de mororó ou manjirioba, à mandioca casco-de-cavalo, ao manuê e às frutas ou polpas do facheiro, da quixaba, do trapiá e da macambira (191).

---

(190) Sômente ao caçar e quando há necessidade, os homens assam a carne.

(191) A respeito do assunto, consultar o interessante artigo do prof. Herbert Baldus, *A Alimentação dos Índios no Brasil*, cit., *passim*.

Muitos Fulniô não apreciam a chamada “comida dos brancos”, que, em algumas casas, os ofendem ou os fazem adoecer.

### *A medicina dos Fulniô*

Entre os processos medicinais, usados pelos Fulniô, o misticismo aparece, atualmente, apenas em dois elementos — a *defumação* e o *toque mágico*. A defumação e o toque mágico são práticas mágico-religiosas atributivas do pajé, que, ora toca e cruza o peito do paciente com o bastão, ora, segurando a cuia de jurema, defuma a bebida, soltando fumaradas, saídas do cachimbo. O doente, em seguida, bebe o licor sacralizado, acreditando-se que a cura seja imediata.

Remédios para fazer sair os dentes e conservá-los sãos consistem em trazer a criança, à guisa de amuleto, um dente de pitu ao pescoço.

Afora êsses processos empíricos, a medicina dos índios de Águas Belas é tôda ela impregnada de conhecimentos científicos auferidos no trato diuturno com a flora sertaneja. Os nomes das plantas curativas mais empregadas, servidas em cocção ou chá, são as seguintes:

NOME COMUM	NOME CIENTÍFICO	INDICAÇÕES
alecrim .....	<i>Rosmarinus officinalis</i> L.	Rouquice; tosse; nevralgias.
alecrim-bravo ....	<i>Hypericum laxiusculum</i> St-Hil.	Dor de dente; mordedura de cobra.
alenta-cavalo .....	?	Doenças da uretra e das vias urinárias em geral.

alfavaca-de-cobra ..	<i>Monniera trofo- lia</i> L.	Tracoma, sapi- ranga.
alfazema .....	<i>Lavandula spica</i> L.	Cólicas intestinais; blenorragia.
angélica-do-mato ..	<i>Guettarda Angelica</i> Mart.	Febrífugo e esto- macal.
angico-do-campo ..	<i>Piptadenia macro- carpa</i> Bth.	Bonquite; espas- mos.
arruda .....	<i>Ruta graveolens</i> L.	Vermífugo.
baraúna .....	<i>Melanoxylon brau- na</i> Schott.	Vermífugo.
barbatimão .....	<i>Stryphnodendron barbatiman</i> Mart.	Blenorragia.
batatinha-do-campo	<i>Cypella Herberti</i> Sweet	Laxativo.
cabeça-de-negro ..	<i>Anona cariacea</i> Mart.	"Doenças do tem- po" (doenças ve- néreas).
bom-nome .....	<i>Eloedendron cauli- folium</i>	Regras.
capeba ou caapeba	<i>Piper Rohrii</i> DC.	Fígado.
caraibeira .....	i	Belida, tracoma, safiranga.
catingueira (raspa)	<i>Caesalpinia Gardne- riana</i> Benth.	Tosse, dor de bar- riga.
crauatá ou cara- guatá .....	<i>Bromelia Pin- guin</i> L.	Regras.
erva-cidreira .....	<i>Melissa officinalis</i> Sin.	Sedativo.
gordura de cam- bambá .....	—	Dor no espinhaço.
gordura de teju ..	—	Dor nas juntas.
juazeiro .....	<i>Zizyphus joazeiro</i> Mart.	"Febre preta"
jucá ... ..	<i>Caesalpinca ferrea</i> Mart.	Hemostático.

jurubeba	..... <i>Solanum paniculatum</i> L.	Estômago.
manacá	..... <i>Brunfelsia Hoopiana</i> Benth.	Sífilis
manjerioba	..... <i>Cassia occidentalis</i> L.	Mênstruo.
mulungu	..... <i>Erythrina mulungu</i> Mart.	Calmante.
pega-pinto	..... <i>Boerhavia paniculata</i> Rich.	Uretra.
pereiro	..... <i>Pera glabrata</i> Baill.	Intestino.
quixabeira	..... <i>Brumelia sertorum</i> All.	"Dor de lado".
santa-luzia	..... <i>Ophthalmoblypton pedunculare</i> Muell. e Arg.	Tracoma, sapiranga, etc.

### *Alguns aspectos do sistema tribal e familiar dos Fulniô*

Um dos capítulos mais fascinantes do estudo etnográfico dos Fulniô é o do que se poderia chamar o seu sistema tribal e familiar. Os grupos tribais são, de acôrdo com a hierarquia social:

1 — *Sedaytô* = grupo do Fumo, os do Fumo (*sedayá* = o do fumo; *sedayá* = fumo).

2 — *Faledaktoã* = grupo do Pato, os do Pato (*faledatô*, o do Pato; *falê* = Pato).

3 — *Waledaktoá* = grupo do porco, os do Porco (*waledatô*, o do Porco; *walê* = porco).

4 — *Lildyaktô* = grupo do Periquito, os do Periquito (*lildyaká* = o do Periquito; *lilisaká* ou *lildyaká* = periquito).

5 — *Trokôtkwá* = grupo do Peixe, os do Peixe (*trókô* = o do Peixe; *trókô* = peixe).

Essa organização tribal é expressa no gráfico ou figura 20.

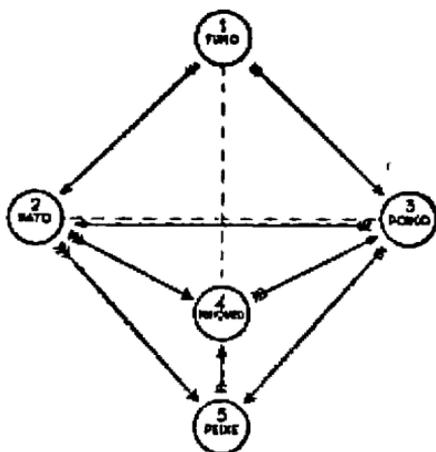


FIG. 20 — Relações reverenciais dos cinco grupos da organização tribal dos Fulniô, mostrando a posição hierárquica de cada um deles. O traço interrompido (— — —) indica a relação fraternal dos grupos (os membros do grupo do Porco, por exemplo, se consideram irmãos dos membros do grupo do Pato).

Os membros do grupo do Pato devem respeito aos membros do grupo do Porco; os do Porco aos do Periquito; os do Periquito aos do Pato e aos do Peixe; os do Fumo são reverenciados por todos os outros. O rito de cortesia traduz-se pelo emprêgo das palavras *i-thô* (meu avô) e *i-trai* (meu neto). Assim, o grupo do Fumo é avô da comunidade em geral; o grupo do Pato, neto do grupo do Porco; o do Porco, neto do grupo do Periquito; o do Periquito, neto do grupo do Pato (por-

que foi “criado” por êste) e do Peixe; o do Peixe, neto dos grupos de Pato e de Porco (192).

Ou, para tornar mais claro:

Pato (2) é avô de Periquito (4) e de Peixe (5);  
 Porco (3) é avô de Pato (2) e de Peixe (5);  
 Periquito (4) é avô de Porco (3);  
 Peixe (5) é avô de Periquito (4).

Conseqüentemente:

Pato (2) é neto de Porco (3);  
 Porco (3) é neto de Periquito (4);  
 Periquito (4) é neto de Pato (2) e de Peixe (5);  
 Peixe (5) é neto de Pato (2) e de Porco (3).

Particularidade a notar é a de que os membros do grupo do Porco se julgam irmãos dos membros do grupo do Pato; o mesmo acontece entre os membros do grupo do Periquito e do grupo do Fumo.

Boudin (193) recolheu um mito, por mim pessoalmente conferido, que procura explicar a complexidade dessas relações. A princípio *Sewlihokhlá* (o grande deus, o criador da gente) teve dois filhos, *Faledatô* e *Waledatô*. A história desses dois filhos, a escolha da “morada sagrada” (Águas Belas), a criação do grupo do Porco (*Lildyaktô*) e do grupo do Peixe (*Txokôtkwá*), etc., — tudo isso é explicado no mesmo mito. Aos gru-

(192) Boudin, p. 52.

(193) Boudin, ps. 52-55. O estudo do mito é feito mais adiante, no capítulo pertinente; há alguns detalhes, entretanto, como o tema do “cacete divino”, do qual não obtive confirmação. Boudin escreve *Sê-uli-ho-klá*, *Falê-da-to*, *Wale-da-to*, *Lildyak-to* e *Txo-o-ko*.

pos da organização tribal, aquele etnólogo dá o nome de “clãs”; prefiro a palavra sipe (*Sipe* dos alemães, *gens* ou *sib* dos americanos). Embora os grupos tribais dos índios de Águas Belas não contenham tôdas as características da sipe, todavia dela se aproximam por alguns dos seus elementos, — o sistema do “matrimônio preferente”, a falta de soberania política e a ligação dos grupos a determinadas espécies de plantas e animais (194). Em muitos aspectos, a sipe fulniô aproxima-se do *kiryé* dos Apinayé.

Há, no citado mito da formação tribal, vestígios da organização dual outrora existente entre os Fulniô. Aos *Faledaktoá*, ou gente do grupo do Pato, foram conferidos os elementos maus (a fome, a guerra, as sêcas); aos *Waledaktoá*, ou gente do grupo Porco, couberam os elementos bons (a fartura, a paz, as chuvas). O país dos primeiros ficava ao norte; o dos segundos ao sul. Acha Hohenthal (195) que o sistema em “metades” dos Shucuru, cujos traços vestigiais ainda podem ser percebidos, teve sua origem no dos Fulniô. Os quatro “clãs” dos Shucuru — *japitú*, *tikiçá*, *pEtEguEré* e *káu* — eram provàvelmente exógamos, patrilineares e matrilocais. Cada “clã” tinha aos seus cuidados certos objetos e cerimônias. As duas supostas “metades” eram a do Sol e a da Lua, com orientação, respectivamente, para o este e para o oeste. Os “clãs” *japitú* e *tikiçá* faziam parte do Sol; os “clãs” *pEtEguEré* e *káu* faziam parte da Lua.

A relação entre a fauna e a flora, geralmente locais, é um dos aspectos mais interessantes da organização tribal dos Fulniô. Êsses animais e plantas tabus são:

(194) Vj. Baldus & Willems (p. 207) e Herskovits (p. 331).

(195) (2), p. 128. Nos nomes das sipes, conservei a grafia do autor.

"Sipe"	Animais tabus	Plantas tabus
<i>Sedaytô</i>	A arara, o papagaio, o papacu, o peru, o capote; o mocó, o boi, a vaca.	O fumo (tabaco); o coqueiro da praia.
<i>Faledaktô</i>	O ganso, o pato, a marreca; o sapo, a rã, a jibóia e muitas outras espécies de cobras; o cágado; o "gato de casa".	O juazeiro, a barauña, o babão, a macambira, a caraibeira, o juá, o alastrado, o "feijão-bravo".
<i>Waledaktô</i>	O gato do mato, a onça, o porco, a capivara, o rato do campo, o cão; a coruja, o bacurau.	A aroeira, a imbura-na, a macambira ras-teira; o feijão, o milho, a mandioca; tôda espécie de verduras.
<i>Lildyaktô</i>	O bode, a cabra, o preá, o tatu-bola; o periquito, o beija-flor, o João-tolo.	O pau-d'arco, o mororó, o ouricuri, a co-roa-de-frade.
<i>Txokôtkwá</i>	O veado, o tatu-peba; o morcégo; a galinha, o mergulhão, o gavião, a rolinha, a seriema, o picapau, a ema, o jaburu, a garça, o jacu, o inambu, a cordoniz, o urubu, a juriti; o camarão; o grilo, a mosca; o peixe; a borboleta.	A catingueira, o peireiro, a pirambeira.

Os membros do grupo do Peixe, por exemplo, evitam comer carne de cordoniz ou de tatu-peba, nem sequer nas festas do "Ouricuri", ao contrário do que su-

põe Boudin. E alguns dêles, quando são levados a isso, — ao servirem-se em alguma das casas da cidade, ou das fazendas vizinhas, — rompem a proibição visivelmente temerosos e a contragosto. Há alguns animais, entretanto, que não são tabus: o cavalo, o carneiro, o tamanduá, o tapir, o rato de casa, o tucano, o anum, o “búzio”, a ostra, o caranguejo, o siri, a lombriga, o piolho, o gafanhoto, a aranha, a barata e a pulga. Essa dependência entre a sipe e a fauna ou a flora não tem, a meu ver, nenhuma ligação com o totemismo e explica-se, antes, pela conveniência da qualificação tribal e pela necessidade de assegurar a coesão dos grupos. Ou, quando muito, é decorrente de simples precauções e preconceitos, — as chamadas “proibições simpáticas”, — que se poderiam explicar, segundo a frase de Hutton Webster (196), por quaisquer razões analógicas.

A população dos grupos tribais, na ordem decrescente, é aproximadamente, em indivíduos de ambos os sexos, de 68 para o do Fumo, de 96 para o do Periquito, de 118 para o do Pato, de 142 para o do Porco e de pouco mais de 308 para o do Peixe (197).

Situação especial é a da sipe do *Txokôtkwá*. Quando qualquer mulher da tribo dos Fulniô contrai núpcias com algum “branco”, estrangeiro portanto, os filhos incorporam-se ao grupo dos *Txokôtkwá*, isto é, à sipe do Peixe (*Txokô*). Pensa Boudin que o etnônimo *txokô* não parece ter pertencido originariamente à língua *yãthê*. O *yãthê*, de fato, tem vocábulo próprio para designar “peixe” — *txidyô*, sendo assim, *txokô*, usado como sinônimo de “peixe”, uma espécie de neologismo semântico. Acresce que os Fulniô chamam a qualquer

---

(196) P. 19.

(197) Isto é, a população do Pôsto e regiões vizinhas, num total de 732. Dados de 1954.

“branco” de *txokô* (com o sentido de “estrangeiro”). Nota ainda Boudin que os membros da sipe dos *Txokô-*tkwá** são “civilmente” qualificados de *setsô*, ou seja, “a gente de outro grupo”, provavelmente formada pelos remanescentes dos antigos Shocó. *Setsô*, aliás, são também designados os membros do grupo dos *Sedaytô*, o que levou aquele lingüista francês à convicção de ser a gente da sipe do Fumo, igualmente, de origem estrangeira, salientando a circunstância de poderem os homens do mencionado grupo casar com qualquer mulher das demais sipes, — assunto que explanarei mais adiante. Em suma, os Fulniô considerados “puros” ou legítimos, pròpriamente ditos, seriam apenas os membros pertencentes aos grupos do Pato, do Porco e do Periquito.

As sipes dos Fulniô são *patrilineares* e *matrilocais*. Os filhos tomam o nome paterno e, quando se casam, vão residir, durante determinado tempo, na casa dos sogros. Segundo as regras coordenadas por Boudin (198).

- a) os homens Pato (2) casam com as mulheres Porco (3);
- b) os homens Porco (3) casam com as mulheres Periquito (4);
- c) os homens Periquito (4) casam com as mulheres Pato (2) e Peixe (5);
- d) os homens Peixe (5) casam com as mulheres Pato (2) e Porco (3).

Logo,

- a) as mulheres Pato (2) casam com os homens Periquito (4) e Peixe (5);

- b) as mulheres Porco (3) casam com os homens Pato (2) e Peixe (5);
- c) as mulheres Periquito (4) casam com os homens Porco (3);
- d) as mulheres Peixe (5) casam com os homens Periquito (4).

A sipe do Fumo está fora de tôdas as restrições.

A regra de patrilinearidade e da matrilocidade ainda se mantém invariavelmente; o mesmo, todavia, não ocorre quanto às regras dos casamentos inter-grupais, que vêm sendo postergadas, no mínimo a partir das três últimas gerações. Em cem casamentos, por mim recenseados, foram obtidas as seguintes cifras (a letra I indica as infrações):

♂ + ♀	N.º de casamentos	Porcentagem relativa à população de cada grupo
Pato + Porco .....	4	População do grupo — 118 Infrações — 13 % — 11,0
Pato + Peixe .....	11 (I)	
Pato + Pato .....	1 (I)	
Pato + Periquito ...	1 (I)	
Porco + Peixe .....	15 (I)	População do grupo — 142 Infrações — 23 % — 16,1
Porco + Periquito ..	2	
Porco + Porco .....	2 (I)	
Porco + Pato .....	4 (I)	
Porco + Alienígenas	2 (I)	
Periquito + Peixe ..	7	População do grupo — 96 Infrações — 6 % — 6,2
Periquito + Porco ..	4 (I)	
Periquito + Pato ...	3	
Periquito + Periquito	1 (I)	
Periquito + Cariri ..	1 (I)	

♂ + ♀	N.º de casamentos	Percentagem relativa à população de cada grupo
Peixe + Porco ....	6	População do grupo — 308
Peixe + Peixe ....	21 (I)	Infrações — 26
Peixe + Periquito ..	5 (I)	% — 8,4
Peixe + Pato .....	10	
Periquito + Periquito		

Assim, 10,2% dos casamentos realizados pelos Fulniô infringiram as regras inter-grupais; relativamente à população de cada sipe, variam as percentagens, sendo grupos mais infratores o do Porco e o do Pato. É verdade, todavia, que ainda se conserva bem viva, segundo constatei, a tradição dessas relações exogâmicas exatamente do modo como as registou Boudin.

Para ter uma idéia de como as transgressões inter-grupais vêm sendo praticadas há bastante tempo, levan-

△	sexo masculino	?	elemento desconhecido
○	sexofeminino	al	elemento alienígena
△	falecido em idade infantil	=	casamento
∅	falecida em idade infantil	▲	contrafação
⊗	falecido em idade adulta	●	matrimonial
⊗	falecida em idade adulta	△	eço

#### Grupos:

fu	Fumo	px	Peixe	pr	Porco
pa	Pato	pt	Periquito	ca	Caripi

FIG. 21. — Convenções utilizadas nas linhagens dos Fulniô.

tei as linhagens de alguns Fulniô de *status* social elevado ou bem definido. (Figs. 21 a 25). O velho Sarapó, cacique da tribo, transgrediu as regras matrimoniais, acontecendo o mesmo a seu pai, a um cunhado e a dois filhos.

Sarapó andava perto dos noventa anos. Os sogros de Lourenço Correia, caboclo dos seus cinquenta anos, eram ambos do grupo do Peixe e os avós paternos ambos do grupo do Periquito. Dois filhos de Fernando Luna, do grupo do Pato, são casados com mulheres do grupo do Peixe; o mesmo sucedeu a seu pai. O avô paterno de Basílio, o pajé, do grupo do Pato, casou com mulher do grupo do Peixe. Os designativos de parentesco, inclusive os oriundos do batismo ou do casamento, são os seguintes (Fig. 26 e est. 11) (199).

1. pai = *i-tfê*
2. mãe = *i-sa, i-sya*
3. tio (p. e m.) = *i-ste*
4. tia (p.) = *i-táfoya (dyáfoya)*
5. tia (m.) = *i-txlíne*
6. irmão = *i-sô*
7. irmão (+ v.) = *i-têwa*
8. irmão (+ m.) = *i-xi*
9. irmã = *i-soné*
10. irmã (+ v.) = *i-têsewa*
11. irmã (+ m.) = *i-xine*
12. avô (p. e m.) = *i-thô*
13. avó (p. e m.) = *i-sí*
14. neto = *i-txai*
15. neta = *i-txainkya*
16. filhos = *i-yá, i-hid*
17. filho = *i-ka*
18. filha = *i-kasá*
19. sobrinho (do tio) = *i-fôke*

(199) Convenções: p. = paterno; m. = materno; + m. = mais moço; + v. = mais velho.

20. sobrinho (da tia p.) = *i-yákhka*
21. sobrinho (da tia m.) = *i-yādêdo*
22. sobrinha (do tio) = *i-fôkene*
23. sobrinha (da tia p.) = *i-yánkkane*
24. sobrinha (da tia m.) = *i-yādêdone*
25. cunhado = *i-xône*
26. cunhada = *i-xône*
27. marido = *i-fo*
28. esposa = *i-de*
29. primos = *sáxityoa-hiá*
30. sogro = *i-táde (tyáde)*
31. sogra = *i-tádene (tyádene)*
32. genro = *i-táde (tyáde)*
33. nora = *i-kádene, i-tádene (tyádene)*
34. enteado = *i-kátyoa*
35. enteada = *i-kasatsóá*
36. padrinho = *i-sdô*
37. madrinha = *i-sdone*
38. afilhado = *i-sdô*
39. afilhada = *i-sdone*
40. compadre = *i-texô (dixô)*
41. comadre = *i-texone (dixone)*
42. padrasto = *i-tfêtyoa*
43. madrasta = *i-satsóá*

Observa-se que a nomenclatura dos irmãos varia com a idade; o irmão caçula tem um nome e o primogênito outro nome, o mesmo acontecendo com a irmã. Para *filhos* em geral há um designativo próprio, diferente do designativo para *filho* e para *filha* (no singular). Mudam também os nomes dos *sobrinhos* e das *sobrinhas*, em relação às tias (paternas e maternas). Os *tios afins* não são considerados parentes, havendo um nome para a *tia paterna* e outro nome para a *tia materna*. *Enteado* ou

*enteada* significam, em *yāthê*, “quase filho” e “quase filha”, respectivamente; *padrasto* tem o sentido de “quase pai” e *madrasta* o de “quase mãe”. *Padrinho* e *afilhado* têm o mesmo nome (*i-sdô*), igualmente como acontece à palavra italiana *nipote* (neto ou sobrinho). Na linguagem falada, é difícil haver, para os Fulniô, confusão. Tratando-se de uma comunidade pequena, onde todos se conhecem, os Fulniô sabem quando se referem ora ao padrinho, ora ao afilhado.

A mãe tem uma grande autoridade doméstica e, antigamente, podia castigar os filhos mesmo casados, como, ainda hoje, o recordam muitos índios; na atualidade, a jurisdição materna não é tão elástica nem tão severa. Antigamente era o pai quem escolhia o noivo da filha (costume que, de igual modo, vem desaparecendo de trinta anos a esta parte); em alguns casos, o filho antecipava-se ao pai, mas o assentimento era imprescindível.

Ao nascer, a criança do sexo masculino toma logo o nome tribal. Preferem-se os das plantas — Alastrado (*trixtyaká*), Juazeiro (*lêkheá*), Macambira (*xolxaká*), Pereiro (*edyodayá*), Carabeira (*etoá*). Depois, é que vem o batismo, na igreja católica, onde o neófito recebe o nome cristão (Pedro, Manuel, Antônio); as crianças de sexo feminino batizam-se igualmente na igreja, mas não tomam nomes tribais. Já antes do casamento, um parente ou membro da sipe da noiva tem direito a perguntar ao futuro pai: — “Se você tiver um menino, será ele meu amigo?” (200). O futuro pai não pode recusar o pedido e, no dia do nascimento, o padrinho visita a parturiente, trazendo-lhe presentes (mel, café, fumo, etc.). A partir desse dia, o padrinho tratará a criança

---

(200) Boudin, ps. 68 sq. *Amigo*, na frase, tem o sentido de *afilhado*.

de *i-mti* (meu amigo). A palavra padrinho (*i-sdô*), que, como se viu, equivale a “quase pai”, diz Boudin que significa, etimologicamente, “a pessoa do grupo da esposa”, isto é, da sipe, por seus deuses benéficos, o protetor da família. O padrinho pertence sempre ao grupo da mãe.

Também há outro “batismo”, como o denominam os índios, que ocorre quando os meninos atingem a idade, que varia entre os dez e os doze anos, — rito de passagem exclusivo para as crianças de sexo masculino. A não ser alguns poucos detalhes, a exemplo do ato de jogar o iniciando ao ar, para ser aparado na queda, sobre o qual não obtive confirmação, essa cerimônia ouricuriana passa-se, mais ou menos, do modo como a descreve Boudin, começando a festa bem cedo, sem a participação dos meninos, que só tomarão parte no ritual ao cair da tarde.

Os oficiantes da cerimônia do *batismo* são formados de gente dos grupos do Porco e do Periquito. Os do primeiro grupo vestem máscaras e tangas de palha de ouricuri, com as partes visíveis do corpo pintadas de carvão, com dois diferentes desenhos; os do segundo estão igualmente mascarados, com as costas adornadas de topes de algodão, porém pintados de faixas pretas paralelas sobre fundo branco (o branco é produzido pela goma de mandioca). As trombetas são enfeitadas de folhas e alguns dos participantes usam assobios feitos da unha do tamanjá.

Assim que amanhece o dia, um dos mascarados da sipe do Periquito, rodeado de outros membros do mesmo grupo, todos levando o “cacete sagrado” e a bolsa de palha a tiracolo, solta cinco gritos, o sinal convenionado para o começo das cerimônias. A esses gritos respondem os companheiros, assobiando e entoando um

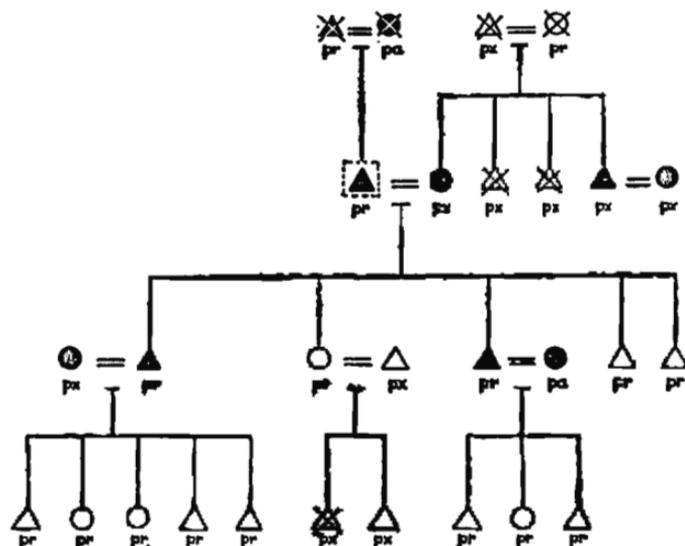


FIG. 22. — Linhagem do velho Sarapó, cacique da tribo dos Fulniô. Sarapó pertence à sipe do Porco.

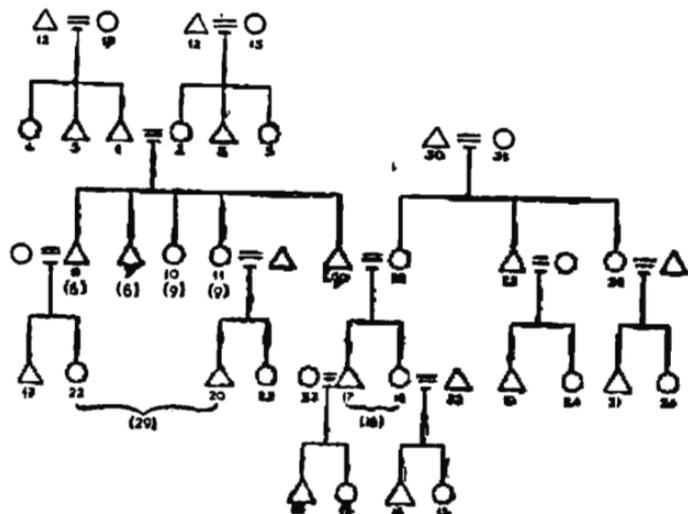


FIG. 23. — Linhagem de Lourenço Correia, da sipe do Periquito.

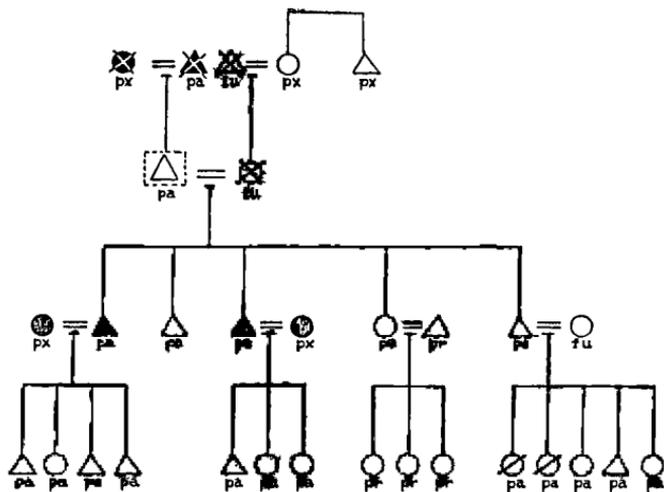


FIG. 24. — Linhagem de Fernando Luna, da sipe do Pato.

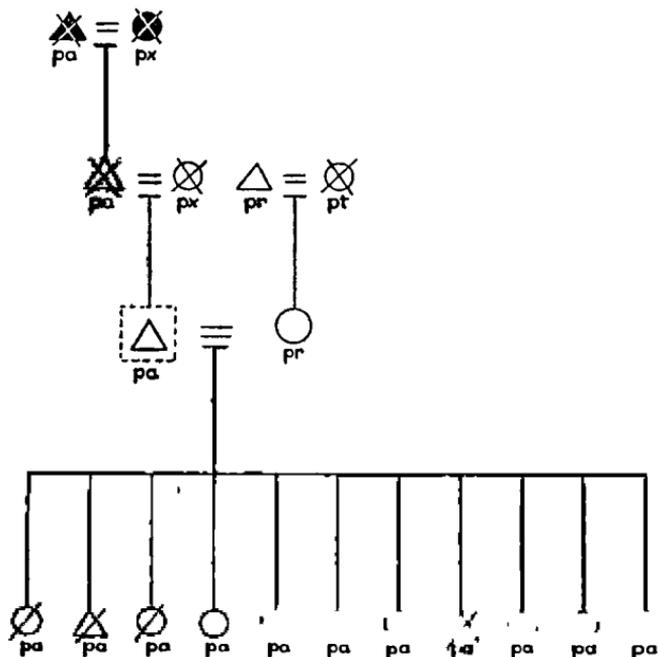


FIG. 25. Linhagem de Basílio, pajé da tribo dos Fulniô. Os pajés pertencem à sipe do Pato.

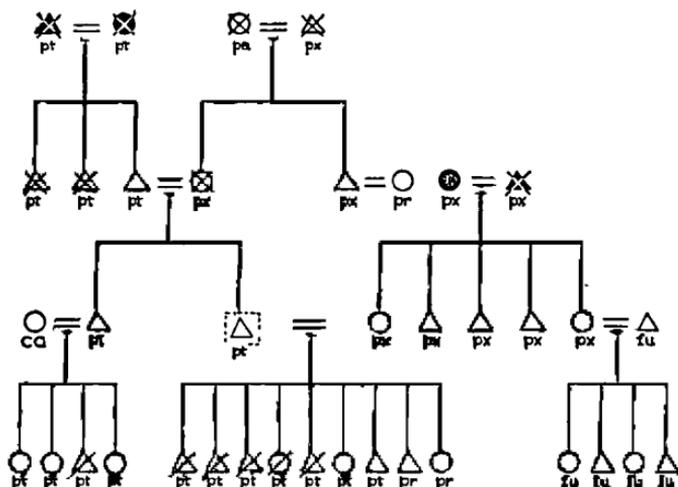


FIG. 26. — Sistema de parentesco dos Fulniô. O parentesco 27 não foi indicado, por ser o Ego masculino. Também não foram indicados os parentescos 34 e 35, que só ocorrem com as segundas núpcias. No gráfico estão incluídos os designativos oriundos do "batismo" ou do casamento.

canto monótono. Os cinco gritos preliminares são uma advertência para as cinco sipes da tribo. Por volta do meio-dia, os pais dos futuros associados brindam os padrinhos; depois dêsse brinde, que consiste numa espécie de repasto, começam as mães a enfeitar as crianças, atando-lhes nos tornozelos pulseiras de papel colorido (antigamente de penas brancas) e, ao pescoço, um lenço novo de cores vivas, em cujas dobras, põem, ocultamente, certa quantidade de dinheiro. Uma vez adornados os neófitos, os padrinhos os conduzem, ao ombro esquerdo, até o local das cerimônias, ao pé do juazeiro santo, onde os mascarados rodeiam o pajé e o cacique, ambos sentados no centro. Conduzidos, assim, os meninos até o meio do círculo, encetam o pajé e o cacique, cada um

de per si, os discursos, nos quais concitam os noviços a respeitar os mandamentos religiosos da tribo e a guardar o devido segredo dos seus ritos, que não deve ser revelado nem às próprias mulheres indígenas. Terminadas as orações, os meninos desembaraçam-se dos ornamentos e dos lenços; o dinheiro é dividido entre o pajé, o cacique e o padrinho, sendo os ornamentos dis-

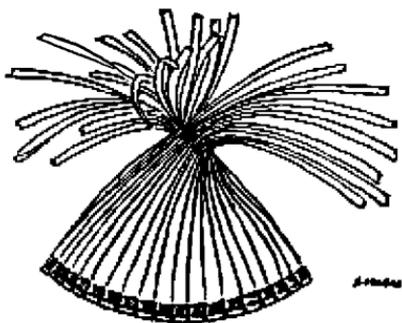


FIG. 27. — Capacete (*waloá*) de palha de ouricuri, usado em substituição ao de plumas, nas festas religiosas dos Fulniô. (Des. de A. Guedes).

tribuídos entre os assistentes. A seguir, são os novos membros da congregação pintados, o braço direito de preto, o braço esquerdo de traços paralelos, também pretos, o restante do corpo de branco. Assim preparados, seguidos dos dançarinos e tocadores de trombeta, as crianças deixam o recinto das mulheres, antecipadamente demarcado, correndo para o outro lado (o lado oculto) do juazeiro sagrado, “onde vêm com surpresa e espanto, que os deuses tribais, representados nessa ocorrência pelos dançadores *Walê-da to* e *Lildyak to*, têm um rosto

humano" (201). Por ocasião das festas do "batismo", os homens do grupo do Pato pintam de negro a mão direita e a metade, também direita, do rosto. Na cabeça, põem um capacete (*waloá*) de palha de ouricuri (Fig. 27). O ingresso da juventude, — do chamado *yãdêdoa*, — nesse novo *status* constitui um dos acontecimentos mais importantes da vida tribal dos Fulniô. Atualmente, algumas das cerimônias do rito de passagem estão sendo esquecidas. Por exemplo: não se pintam mais os meninos.

A cerimônia do "batismo" tem lugar, invariavelmente, no "tempo do Ouricuri". Outra solenidade ouricuriana era a festa da "corrida dos toros", com o seu casamento subsequente. Quando algum rapaz atingia os dezoito anos e tinha desejo de casar, dava ciência ao pai dessa resolução; o pai, aprovada a resolução, levava, por sua vez, a notícia aos demais varões do grupo, indo todos, em seguida, à presença do pajé. Era o pai quem dizia: — "Chefe, desejo casar meu filho". Ao que o pajé, antecipadamente avisado, preparava os toros de aroeira ou baraúna, dando comêço ao ato culminante da prova: entre duas filas de espectadores, o candidato, conduzindo ao ombro o pesado madeiro, devia acompanhar outro rapaz, que lhe corria ao lado, do pé do juazeiro (antigamente do "ouricuri velho") às últimas casas da aldeia (202). Vitorioso o pretendente, tinha lugar, nesse momento, o ritual do casamento prôpriamente dito (a êsse tempo os pais do nubente já haviam manifestado a sua aceitação): o noivo, seguido dos amigos, sentava-

---

(201) Boudin, p. 72.

(202) Diz Nimucndajú (ms., p. 153) que, na realidade, os Fulniô corriam com dois troncos, ou achas, uma debaixo de cada braço — "und zwar sei der Kandidat mit zwei Klötzen, einen unter jedem Arm". Segundo o mesmo autor, os Pancararu do Brejo-dos-Padres afirmam que praticavam a corrida do toro para, em caso de fuga, poderem carregar com as suas mulheres: o peso do tronco correspondia ao de u'a mulher.

se em frente ao pajé; a noiva, em companhia das amigas, punha-se diante do cacique. E o pajé, colocado à direita do cacique, lembrava ao noivo os seus deveres de esposo, o mesmo fazendo o cacique em relação à noiva. Após os conselhos, os noivos tocavam-se as mãos. Estavam casados. Seguia-se, então, o tradicional toré, que durava toda a noite.

A festa da “corrida dos toros” não se pratica mais entre os Fulniô; mas era ainda assistida ao tempo do velho Gabriel e de seu sucessor, o pajé João Grande, que faleceu, em 1921, com mais de cem anos. Atualmente, os noivos, avisando previamente ao pajé e ao cacique, casam na igreja, segundo o rito católico. Após as núpcias, dança-se o toré, oferecendo os nubentes, nessa ocasião, vinho de jurema aos convidados.

Parece que existia, outrora, liberdade sexual para as moças solteiras. Hoje em dia, porém, devido à catequese católica, tal liberdade já é menos comum. Em compensação, existe o meretrício e, se as crianças não dizem palavrões, as moças, entretanto, coram ao ouvir a palavra “axila” (*i-fê*) (203), — o que está indicando a influência da moral dos povos ditos civilizados no comportamento natural e espontâneo dos indígenas. Afirmaram-me os Fulniô que o adultério é castigado, não havendo complacência para o homem; em alguns casos, a mulher pode ser levada à morte, provocada pelos sofrimentos ou crueldade que lhes infligem os parentes.

A vida familiar, na aldeia dos Fulniô, é geralmente singela e tranqüila. As crianças passam parte do tempo jogando a *mucunã* — (caroços, que atiram ao ar e apanham nas costas das mãos), ou acompanhando os pais às pescarias. As mais jovens escanham-se nos quartos

---

(203) Observação do Mário Melo, (3), ps. 190-192.

maternos ou são carregadas, às costas, numa espécie de rédezinha ou tipóia.

Traço cultural, que me parece antigo, é o que chamarei de “pranto baixo”. Quando morre o dono da casa, reúne-se a família em redor do morto e, então, começam todos a chorar baixinho. Se alguém, nesse instante, chora em tom muito alto, um dos presentes chama logo a atenção do infrator do rito. Os Shucuru inumam os mortos diretamente na terra, com a cabeça voltada para o oeste, isto é, a “Terra dos Mortos”. O túmulo é aberto pelos parentes e batido pelos pés das carpideiras, depois que se amontoam nêles pedras (processo também existente, antigamente, entre os Fulniô).

O endocanibalismo é outro traço primitivo, mas do qual só existe a tradição. Dizem os Fulniô que, outrora, isto é, há uns cinquenta ou sessenta anos passados, ou mais, havia o costume de se matar o primogênito do sexo masculino; a carne da criança, depois de assada, era servida com mel. Se, por exemplo, nascia algum menino do grupo do Peixe, um membro do grupo do Pato, isto é, do grupo dos avós, em companhia de outras pessoas da mesma sipe, dirigia-se à casa do pai. — “Que vieram buscar aqui, meus avós?” (perguntava o pai). Respondendo, então, o visitante, que tinha vindo em busca do neto, recém-nascido, era a criança entregue ao chamado avô e, em seguida, morta. O pai não tomava parte no repasto lúgubre, senão para trazer o mel, com que se devorava a criança (204).

(204) Para dar uma idéia do modo de falar dos Fulniô, transcrevo, abaixo, o trecho de uma conversa com o índio Lourenço Correia:

*“Klêynite yatytokya, yotokhêtkêtkê yakê eddoasê;*

“Antigamente era nosso costume, por nossos avós para nós deixado; *ikkhête, ya-nato fasate, yasatyuite yahid.*

para sabermos, para procurarmos mel, para nos acudir e a nossos filhos.

*Yâhoto, êinite yade fesevrykyama, e —*

Nossos avós, esperando que nossa esposa dê à luz,

*Outros aspectos da vida social dos Fulniô:  
danças e crenças religiosas*

Nessa vida plácida e simples, mas de certo modo merencória, dos Fulniô, o aspecto menos triste é o do cerimonial que faz parte da dança chamada de *toré*.

Há torés sem nenhum caráter religioso, que os Fulniô organizam quando querem homenagear determinada pessoa, inclusive algum índio da taba; à dança segue-se a distribuição de café, pipocas, mel, etc. Os torés cantados e dançados nas festas ouricurianas, ou promovidas, à noite, em homenagem às almas dos mortos, são diferentes nas entonações e nos meneios. O instrumento principal é a trombeta (*khítzá*), canudo de facheiro, dentro do qual se introduz o pífano feito de dois pedaços de taquari (*tyityínewa*), ligados por cera de abelha. Um sabugo de milho (*malyi-têkodo*) sustenta o taquari no ôco da trombeta. Cobre-se o instrumento com uma capa de flanela, quase sempre vermelha, prêsa por laços de fitas; a flanela é molhada, de tempos em tempos, para evitar rachaduras na taboca (Fig. 28). O outro instrumento, que serve para acompanhar o canto, é o maracá (*tsaká*) de coité, com caroços de periquiti ou mulungu (Fig. 29) (205); segundo me contaram, os maracás

---

*fnite yáthoto etykiá. Yáthoto neká: — "Akê, malí —  
espiair nossos avós vinham. Nossos avós dizem: "A ti, neto  
dyoa, yatykyá aka malídyoa fnite yathelyawa tēflanete.  
sagrado, vimos teu filho sagrado espiair, para a nossa boca se alimentar dêle.*

— *Neske mukátímake úmake úrtiwa?*

— Então é já, ou é depois?

— *Io kkanalyá, tytyayá sôawuma êdasíhe; sakê yasatfo-tylene,*

— Ainda não, para outro dia deixa; vamos reunir-nos,  
(*fáha?*) aka malídyoma."

(ouviu?) a respeito de teu filho sagrado."

(205) Sobre a classificação dos instrumentos musicais, do tipo do *khítzá*, cf. a recente obra de Schaeffner, ps. 261 sq.

dos torés públicos não são os mesmos usados nos ritos ouricurianos. Ao toré, conhecido ainda por outros nomes (206), chamam os índios de *uxilnexa*. Algumas vezes, usam os Fulniô a *zabumba* (de pau de tamboril-

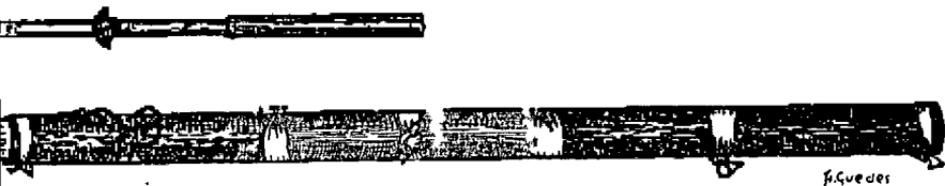


FIG. 28. — Trombeta (*khitrá*) do toré dos Fulniô. A taboca mais grossa é de facheiro; a mais fina é o pifano, feito de dois pedaços de taquari, ligados por cera de abelhas. (Des. de A. Guedes).

bravo), O *khitrá* tem dois diapasões diferentes, representados pelo “macho” e pela “fêmea”; dizem os Fulniô que ambos formam um casal (207).

Na composição do toré tomam parte homens e mulheres. Dois dos homens, da sipe do Peixe, tocam a buzina, lado a lado, segurandó o instrumento — o da esquerda, em relação ao espectador, com a mão direita e o da direita com a mão esquerda. Os maracás são manejados por dois homens do mesmo grupo. As mulheres acompanham a dança, cantando, a sinistra encostada à face, trajadas, em certas ocasiões, com roupas novas e vistosas (Est. 12). A música é monótona, tocada em surdina e marcada pelos maracás e trombetas, com um estribilho ou letra, que repete constantemente, em certos motivos,

(206) *Turé* em Spix & Martius, III, p. 183. Outras formas: *tolê*, *torém*, *boré*. O toré era a flauta de taquara, que servia para as danças (diz Teodoro Sampaio, p. 274). Há torés de casca de pau, de pele de jacaré e até de barro, como entre os Maru. Cf. Stradelli, p. 680.

(207) Na estampa 12, o instrumento à esquerda é o “macho” e o da direita é a “fêmea”.

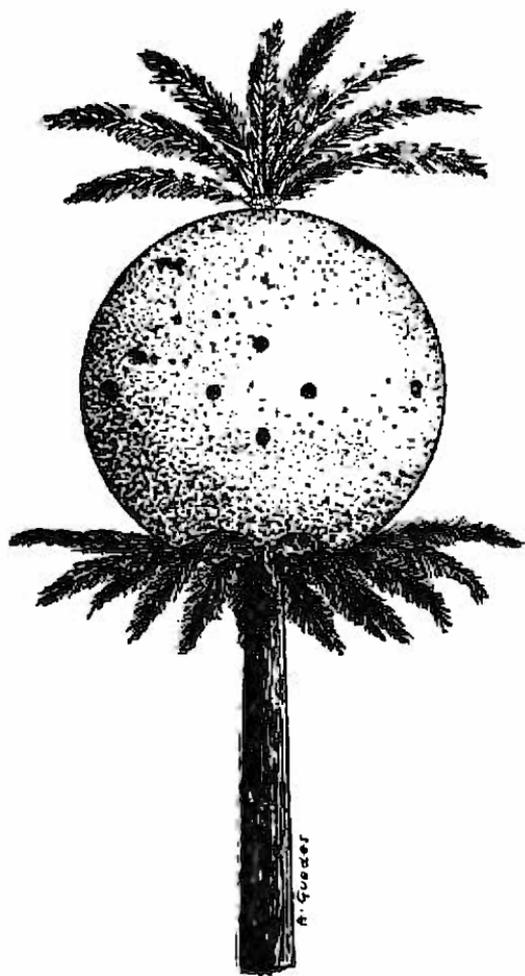


Fig. 29. — Maracá, que os Fulniô manejam no toré.  
(Des. de A. Guedes).

os sons ê-hê ê-hê-á, ê-hê-á ê-hê-á-ê-hê a-hê-á (Figs. 30 a 33). Os motivos ou temas dos torés são, na sua maior parte, nomes de aves (*Urubu*, *Aruaná*, *Meu periquitinho maracanã*, *Canindé*, *Sabiá Branco*, *Papagaio*, *Asa-Branca*); colhi outros, que tinham o nome de *Dondozinha*, *Cruzeiro do Sul*, *Passo de Cavalo*, *O Preto* (208). Quando os dançarinos sentem fadiga, revesam-se e vão beber café ou tomar banho. Trombetas e maracás são sagrados, passando de geração a geração; estão sempre sob a guarda dos Fulniô mais importantes e prestigiosos da tribo. A descrição feita por Mário Melo é bastante fiel e salienta os principais passos da dança: a) os dois tocadores de trombeta, que, saídos do cordão, avançam até o centro do terreiro, sempre juntos e ligados pelo braço livre, sapateando, volteando, fazendo mesuras e baixando a tuba até os pés de duas das mulheres escolhidas; b) as mulheres, de par em par, afastando-se também do cordão e deslizando para junto dos tocadores, que as escolheram, em tórno dos quais rodopiam ao passo miúdo, com os olhos fitos nos instrumentos sagrados; c) o canto dolente e uniforme dos acompanhantes, apenas interrompido pelo caracaxear dos chocalhos; d) a repetição das mesmas cenas com passos que parecem imitar o comportamento de certos animais (o urubu, o aruaná, o periquito ou maracanã, o canindé, o sabiá, o peixe, etc.). É opinião do professor e maestro Vicente Fittipaldi que a música dos torés, dançados e cantados pelos Fulniô, não parece genuinamente indígena e denota, antes, a influência afro-negra ou mesmo européia. O toré dançado pelos Aticum e outros caboclos do Nordeste é um tanto diferente nos tons e nos trajés (Ests. 13 e 14).

(208) Dondozinha é ou era um "mestre" dos Shucuru, do sexo feminino, filiado à "metade" Lua, motivo das cantigas dos caboclos da serra de Ararobá. Hohenthal [ (2), p. 146 ] identificou-a com a "Sereia do Mar" ou "Rainha do Mar" do *folk-song* negro no Brasil. Como se vê, alguns dos motivos da música fulniô vêm dos Shucuru.

The image displays three distinct musical themes, labeled I, II, and III, each presented on two staves. Theme I is in 2/4 time and features a melody with eighth and sixteenth notes. Theme II is in 3/4 time and consists of a steady eighth-note melody. Theme III is in 2/4 time and features a melody with eighth and sixteenth notes, similar to Theme I. The notation includes treble clefs, time signatures, and various note values and rests.

FIG. 30. — Motivos ou temas de alguns dos torés dançados e cantados pelos Fulniô: I, Dondonzinha; II, Urubu da Serra Negra. (Faltam os nomes do III e do IV).

The image displays a musical score for four different Brazilian folk songs, arranged in four systems. Each system begins with a treble clef and a key signature of one flat (B-flat).  
System V (labeled 'V') contains three staves of music. The first staff starts with a 2/4 time signature and features a melody with eighth and sixteenth notes, including a triplet. The second and third staves provide accompaniment with similar rhythmic patterns.  
System VI (labeled 'VI') contains two staves of music. The first staff has a melody with a mix of eighth and sixteenth notes. The second staff is a more active accompaniment.  
System VII (labeled 'VII') contains two staves of music. The first staff has a melody with eighth notes and rests. The second staff is an accompaniment.  
System VIII (labeled 'VIII') contains two staves of music. The first staff has a melody with eighth notes and rests. The second staff is an accompaniment.

FIG. 31. — *Idem, idem*: V, Aruaná; VI, Meu periquitinho maracanã;  
VII, Canindé; VIII, Sabiá Branco.

The image displays four systems of musical notation, each consisting of two staves. The systems are labeled with Roman numerals IX, X, XI, and XII. System IX features a treble clef and a key signature of one flat. System X includes triplets and a first ending bracket. System XI also includes a first ending bracket. System XII features a treble clef and a key signature of one flat. The notation includes various rhythmic values, accidentals, and articulation marks.

FIG. 32. — *Idem, idem*: IX, Cruzeiro do Sul; X, Peixe; XI, *Oalyá* (Preto); XII, Passo do Cayalo.

The image displays three musical pieces, labeled XIII, XIV, and XVI, arranged vertically. Each piece is written on a five-line staff in a treble clef with a key signature of one flat (B-flat).  
- Piece XIII: Consists of two staves. The first staff begins with a treble clef and a key signature of one flat. It features a melody with several slurs and accents. The second staff continues the melody with similar phrasing.  
- Piece XIV: Consists of two staves. The first staff begins with a treble clef and a key signature of one flat. It features a melody with several slurs and accents. The second staff continues the melody with similar phrasing.  
- Piece XVI: Consists of two staves. The first staff begins with a treble clef and a key signature of one flat. It features a melody with several slurs and accents. The second staff continues the melody with similar phrasing.

FIG. 33. — *Idem, idem*: XIII, *Khwayá* (Papagaio); XIV, *Asa-Brança*.  
(Faltam os nomes do XV e XVI).

Também os Fulniô dançam o *côco*, do qual podem fazer parte até os estranhos. Mário Melo acha-o um tanto diferente do seu similar das Alagoas e outras regiões do Nordeste. No côco dos índios de Águas Belas os homens organizam-se em círculo, cada um déles entre duas damas; ao centro põe-se o tirador dos versos, cujo refrão todos cantam em côro. Iniciado o canto, a roda movimenta-se, dando os cavaleiros passos ora para a direita, ora para a esquerda (no que são acompanhados pelas damas) e, em seguida, fazendo meia volta, em sapateado. Nessa meia volta, os cavaleiros oferecem as mãos às damas, que passam da direita para a esquerda e vice-versa, isto é, da esquerda para a direita (209).

Boudin revela que as almas dos mortos habitam uma espécie de paraíso encantado, que varia para cada elemento grupal. O paraíso das almas dos *Sedaytô* é o "Meio do Céu" (*Txatkvwêá*) e o das almas dos *Faledaktoá* é o "Sítio do Mandacaru Curto" (*Sofôlúlia*) (210). Já as informações por mim recolhidas, referentes ao paraíso das almas dos *Waledaktoá* e dos *Lildyaktô* destoam das daquele lingüista francês: o paraíso dos primeiros é o "Sítio da Aroeira" (*Tsaykya*) e o das almas dos segundos é o "Sítio do Ouricuri" (*Mitxia-tixô*). A gente da sipe do Peixe tem o seu éden no "Alto da Pedra" (*Foa-txi*), talvez o local chamado a "Serra ou Pedra Furada" (*Foaphonê dõ-kia*), de que nos fala Boudin (211), cêrca de dez léguas ao norte de Águas Belas, no caminho chamado de Santo Antônio. Dizem os Fulniô que, em certas noite lúgubres, ouve-se cantar a pedra; ou, em determinadas ocasiões, é o galo

(209) Sigo a descrição de Mário Melo, pois não cheguei a presenciar a dança do *côco*. Cf. (3), ps. 196-197.

(210) O mandacaru-babão, que é fruto ruim, dizem os índios,

(211) P. 58,

que canta, ou a zabumba que toca. Já se viu um carneiro erecto na lápide mal-assombrada.

Cada sipe tem reminiscência de seus deuses próprios, naturalmente benfazejos e protetores. O deus do grupo do Fumo é *Sewlihokhlá* — o Criador; o do grupo do Pato, *Īthokhlá*, o “Avô Sagrado”; o do grupo do Porco *Etfon-twá*, o “O-que-mora-nos-matos”; o do grupo do Periquito, *Txathô-khethá*, o “Pé-do-Céu” (212); o do grupo do Peixe, *Fatxítoa*, “O-que-tem-faixas-a-tiracolo” (213).

### *O mistério ouricuriano*

Outro aspecto interessante da vida dos Fulniô é o estudo dos ritos ou mistérios ouricurianos, que se prolongam, todos os anos, por três longos meses, — setembro, outubro e novembro. Antigamente, êsse festival religioso começava mais cedo; mas o pajé, afim de iludir os estranhos, que já se vinham tornando muito curiosos e incômodos, alterou o calendário sagrado. Também foi mudado o local escolhido para as cerimônias anuais (Fig. 34). O primitivo terreiro, marcado por um velho e soberbo ouricuri (214), era mais pró-

(212) No começo do areial, perto do deus do Fumo. Para o informador de Boudin, o deus do grupo do Periquito é *Tulifêlê*, a “Cabeça Redonda” (p. 61).

(213) Para o informador de Boudin, *Etxfakhlá* (“O que tem muitas penas”).

(214) Teodoro Sampaio, em carta, com data de 27 de junho de 1922, escrita a Mário Melo e pub. na *Revista do Inst. Arq. Hist. e Geog. Pern.*, v. XXIV, ns. 115-118, ps. 199-200, Recife, 1922, dizia: “O fato de se irem os mais velhos (refere-se aos Carnijó ou Fulniô) e os mais puros dentre êsses aldeados de Águas Belas ao sertão do Ouricuri, fronteira do Piauí, zona outrora ocupada pelos índios Jaicó ou Jeicó, de raça diferente dos Tupi, faz desconfiar de que êsses de Águas Belas têm, no imo dos sertões, uma como que terra sagrada dos seus maiores e que para lá tendem nas suas recordações de fundo religioso”.

ximo da cidade de Águas Belas; hoje está reduzido a um simples caminho para o sítio atual, tendo sido invadido pela vegetação típica da região, — o facheiro, a catingueira e o imbuseiro. Com a modificação do local, o ouricuri sagrado foi substituído por um frondoso juazeiro, que dista do Pôsto General Dantas Barreto pouco mais de dois mil metros.

O ritual ouricuriano é rodeado de muitas precauções e sigilos. Nessa ocasião, é proibido a visita dos estranhos à aldeia, inclusive a dos filhos ou descendentes dos Fulniô casados com outras “raças”. Mesmo durante o dia, quando as atividades religiosas estão suspensas, não se permite, sem licença especial, a entrada aos “brancos”. Essa restrição abrange os próprios indivíduos pertencentes a certos grupos indígenas, à exceção dos remanescentes de Pôrto Real do Colégio (215), onde moram, como se viu em outra parte dêste estudo, os Natu, os Carapotó, os Shocó e alguns poucos de Cariri, — simbiose religiosa que parece provir da incorporação de uma parte daqueles restos à cabilda dos Fulniô (sem nenhuma dúvida, a dos Shocó). As festas ouricurianas de caráter secreto, com máscaras, só existem em Águas Belas, em Pôrto Real do Colégio e em Ôlho d'Água do Meio (no município de Arapiraca em Alagoas). Os Pancararu mantêm uma festa secreta, reservada para os homens, em que se usam máscaras; todavia, desconheço se o “mistério” do Brejos-dos-Padres tem alguma analogia com os ritos ouricurianos. Afirmam os Fulniô que não. Na serra da Umã,

---

Não conseguí apurar, em minhas pesquisas, a peregrinação periódica dos antepassados ou avoengos dos Fulniô. Parece-me, pois, que houve engano, por parte de Teodoro Sampaio, levado, talvez, por falsa informação, ao confundir os ritos praticados sob a sombra da célebre palmeira com o topônimo do mesmo nome, localizado nos confins de Pernambuco.

(215) Boudin (p. 73) diz que os índios de Pôrto Real do Colégio, quando tomam parte no ritual ouricuriano, ficam, desde logo, incorporados à sipe do Peixe. Não pude obter confirmação para êsse informe.

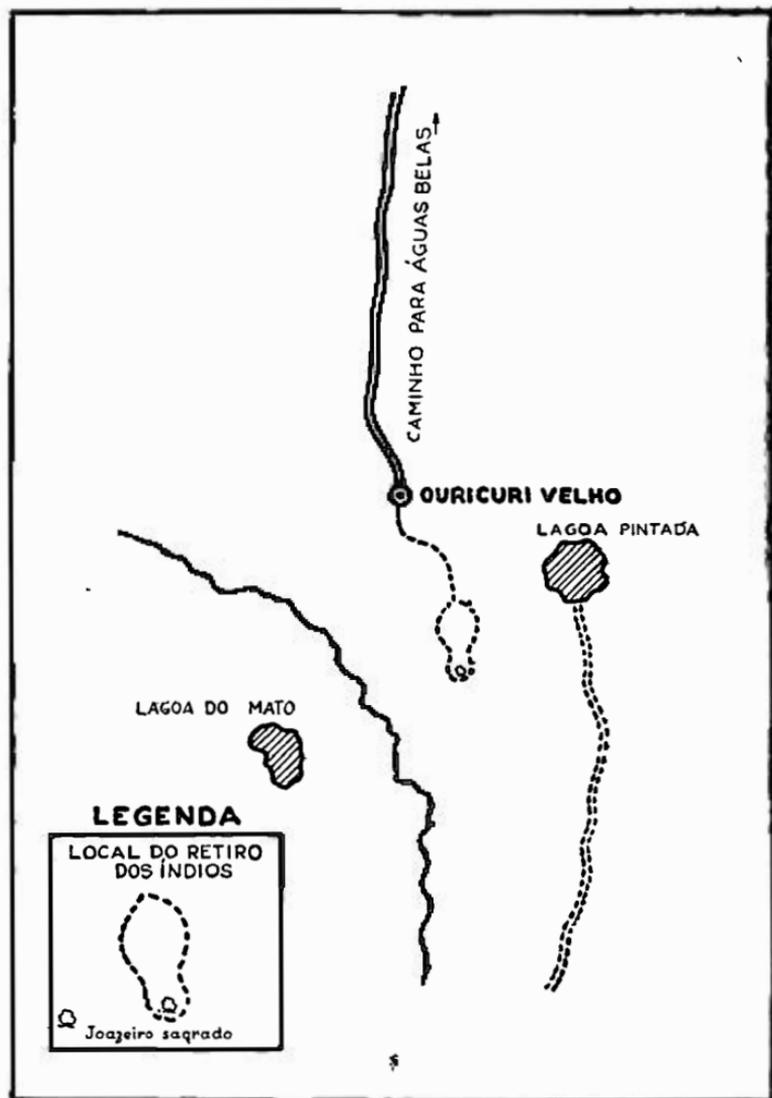


FIG. 34. — Planta do local do "Ouricuri", com as suas duas lagoas adjacentes, — a Lagoa Pintada e Lagoa do Mato.

o toré começa debaixo de certos "mistérios", tornando-se, logo depois, público e acessível à todos. O "Ouricuri" de Rodelas já não tem segredos e, entre os Shucuru, não se pratica mais êsse cerimonial, pelo menos com as características do dos índios da serra do Comunati. O segrêdo em tôrno do ritual ouricuriano garante, como observa Dias da Silva (216), a "continuidade da tribo" e constitui um dos elementos mais fortes da sua coesão social. Sabe-se que os infratores dessa interdição correm riscos pessoais e, quando se trata de algum Fulniô, o resultado é a sua morte prematura ou misteriosa. É verdade, entretanto, que, no momento, alguma coisa do enigma ouricuriano vem sendo pouco a pouco desvendada. Graças à sutileza das perguntas e ao convívio mais demorado com os indígenas, o professor Boudin conseguiu reconstituir muitas cenas do ritual; minhas pesquisas posteriores completaram a descrição dêsse lingüista, preenchendo as lacunas ou claros do seu relato. Naturalmente, que o presente parágrafo terá de ser, no futuro, controlado e investigado em novos estudos. Os indígenas gostam, muitas vezes, de criar mitos, ou fornecer aos importunos falsos informes (217).

A organização do ritual ouricuriano cabe, como é natural, ao pajé (*xíwa*) e ao cacique (*dakhhká* ou *datká*), o primeiro escolhido entre os membros do grupo do Pato e o segundo eleito entre os componentes da sipe do Porco.

(216) Jornal cit., ed. de 9 de novembro de 1948.

(217) Um caso típico é o da lenda de *Kã-diá* "a mulher do primeiro pajé", cujas peripécias Boudin colheu da boca do índio José, o *Xisê* do pe. Lemos Barbosa. A noite, no fervor das festas ouricurianas, o vulto de *Kã-diá* aparece aos Fulniô (Boudin, p. 67). Não há nenhum culto propriamente dito à *Kã-diá*, informaram-me, perentoriamente, os indígenas de Aguas Belas. *Kã-diá* é a forma, na linguagem popular, do nome de Cândida de Barros, mulher de João Grande, a quem sucedeu Basílio, o atual pajé. Os Fulniô dançam, às vezes, torés em memória de João Grande, ao qual, como é natural, associam o nome da esposa.

Outro caso não menos típico é o do "culto da jurupari", do qual tratarei mais adiante.

Ambos não se distinguem dos demais membros da coletividade senão pelo uso, nesse momento, do cacete sagrado: os bastões de comando do pajé e do cacique são feitos, respectivamente, de pau-d'arco e de arceira, sendo grossos em uma das suas extremidades e do comprimento, pouco mais ou menos, de um metro. Mas a direção das principais cerimônias compete, na realidade, aos maiores, em ordem hierárquica, dos grupos do Porco e do Peixe (218).

Nos meados de agosto, o pajé reúne, em sua casa, alguns dos mais importantes membros da tribo, anunciando o próximo início dos ofícios religiosos. A partir de então, álvoroça-se a colmeia dos Fulniô — em poucos dias, quase que por encanto, constroi-se uma verdadeira aldeia de choças de palha (219) e os terens mais necessários (roupas, painéis, animais domésticos) são, em seguida, transportados para a nova taba. O número dos mocambos, construídos em 1953, elevou-se a cerca de 120, alinhados em ruelas, uma das quais, a maior, dirige-se diretamente para o juazeiro sagrado (Est. 15). O pátio do “Ouricuri” divide-se em três partes distintas: *a*) a aldeia, onde se abriga a população nativa; *b*) o terreiro, piriforme, reservado às danças, com local próprio para o cacique, o pajé, as mulheres e a fogueira; *c*) o sítio do juazeiro sagrado, privativo dos homens, dividido por um cercado, na parte sul, atrás do qual se vestem os dançarinos (Fig. 35). A época do mistério ouricuriano é o período da abstenção sexual (durante os ofícios ouricurianos homens e mulheres guardam absoluta continência; os homens só podem entrar nas ocas à hora

(218) Do Periquito e do Peixe, segundo Boudin (p. 67).

(219) O tipo de habitação usada na aldeia do “Ouricuri” já foi descrito anteriormente.

das refeições). Os meninos, já “batizados”, podem frequentar, o sítio do juazeiro (220).

O programa da primeira noite, geralmente num domingo (221), consiste apenas em um toré, em que to-

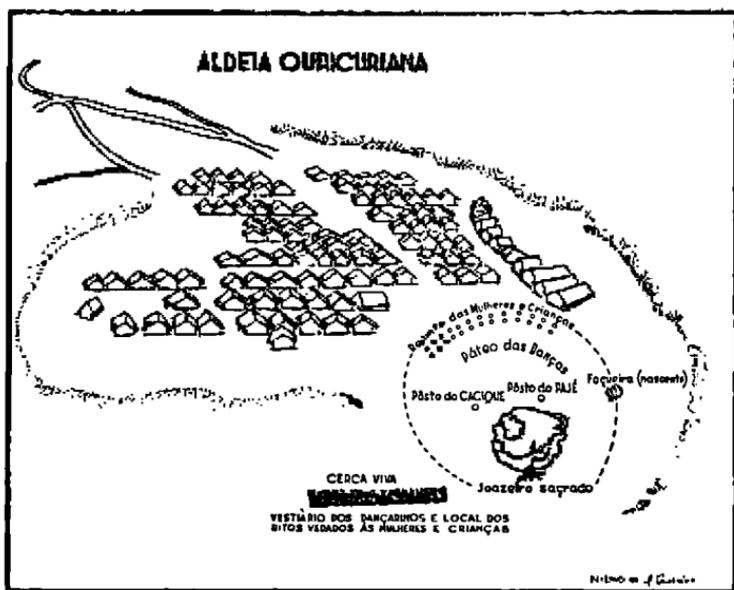


FIG. 35. — Vista panorâmica da aldeia ouricuriã. (Des. de A. Guedes).

mam parte quatro homens e dez mulheres do grupo do Peixe. Dois dos dançarinos tocam a trombeta (*khítka*); os dois outros manejam o maracá (*tsaká*). O baile é

(220) Por isso, os meninos “batizados” chamam às outras crianças, ainda não iniciadas, de *tsai*, isto é, “mulheres”.

(221) Os Fulniô regulam-se, nas horas da noite, pelas estrelas (Cruzeiro do Sul, etc.); de dia, pelo sol. Aos sábados, dia de feira, não há danças rituais.

assistido por todos, inclusive mulheres e crianças, principiando por volta das vinte horas e terminando à meia-noite, ou pouco mais tarde. Nos intervalos e descansos, os índios tomam café.

O cerimonial ouricuriano pròpriamente dito tem início no dia seguinte. Pela manhã, um dos eleitos da sipe do Fumo, quase sempre o mesmo de todos os anos (222), convida, sucessivamente, os maiores dos grupos do Peixe, do Porco, do Pato e do Periquito para uma reunião em sua casa e, nesse momento, concita-os a avisar aos demais que, à noite, terão comêço as festas do "Ouricuri". Mais tarde, ao escurecer, o informante percorre a maior parte das choças da aldeia, renovando o convite anterior. Em determinados momentos, a fórmula do aviso tem um estranho significado:

— *Owê, eldoá, wa-tholyá flixí;*

— Eu, sacrificado, dos vossos olhos a poeira

*twkwlyma; wa-thê wéneka-lyá,*  
vou tirar; vossa boca abrir (para),

*ĩ-txai-tkrwa-lyá malidoá ! Tha-thê malídoa*  
ó meus netos veneráveis ! A boca dêles venerável

*wéneká, tha-thô malídoa flixí-twkwama,*  
abrir (para), dos olhos dêles veneráveis a poeira tirar  
(para),

*owê, eldoá, khankyate.*  
eu, sacrificado, por agora (estou) (223).

(222) Outrora, o caboclo José Veríssimo (falecido em 1918). Atualmente, quem se encarrega do convite é seu filho.

(223) *Apud* Boudin, (3), ps. 313-315 do manuscrito. A tradução é a seguinte: "Sou a vítima (o sacrificado), escolhida para abrir-vos, a vós e a todos os outros, a alma (tirar a poeira dos olhos, abrir-vos

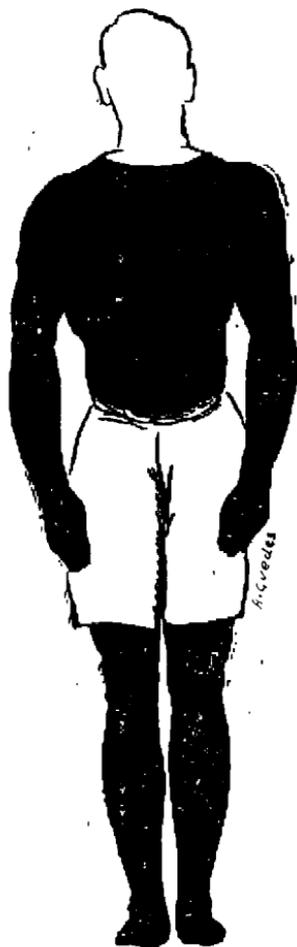


FIG. 36. — Pintura de um dançarino do grupo do Porco, antes de vestir a máscara-de-dança do ritual ouricuriano. (Des. de A. Guedes).

Ao cair da noite, homens do grupo do Fumo, ou, na sua falta, do grupo do Periquito, pintam doze membros da sipe do Porco. Até o pescoço, todo o corpo é besuntado com tinta preta, feita de pó de carvão misturado ao mel de abelha (Fig. 36). Por sobre a pintura, os dançarinos vestem o saiote de embira (224) e a máscara (*datkeá*) do mesmo material, adornada pelo cocar de penas de peru; nas costas, cai a "tunã" de chita colorida, de onde pendem três bolotas de caroá (Figs. 37 e 38). Cada mascarado empunha um maracá de coité e, antes de ingressar no pátio, é defumado pelo pajé e pelo cacique. São os *Sedaytô* que geralmente levam ao pajé as penas ou plumas das máscaras, para a respectiva benzedura. Os Fulniô apreciam extremamente as penas das aves, sobretudo as do ararã, que conservam cuidadosamente em canudos.

A entrada dos mascarados no terreiro das danças, orientados pelo *mestlê* (225), é um dos acontecimentos mais sensacionais do ritual dos Fulniô. Das dezoito horas até quase o amanhecer do dia, os doze *Waledaktoá* bailam quase incessantemente e, durante todo esse tempo, não comem, não fumam e não trocam palavras. Elementos característicos do baile são o sapateado e as mãos nos quartos. Mulheres e crianças, apinhadas no local preestabelecido, assistem, absortas, o canto adormecedor e, ao mesmo tempo, inebriante, cujas vozes ora se alteiam, ora desaparecem como num sussurro. A música, que acompanha o bailado, é diferente, nos tons, da música dos torés comumente exibidos em outras oportunidades. Nos poucos e raros intervalos, os dançarinos voltam ao

---

a boca), irmãos e companheiros! A vítima (o sacrificado), neste momento, irmãos e companheiros!".

(224) Ainda hoje, os Fulniô têm lembrança de que os homens, outrora, usavam comumente tangas de embira, palha ou caroá.

(225) Mestre de dança, em *yãthê*, é *sesenêhò*.

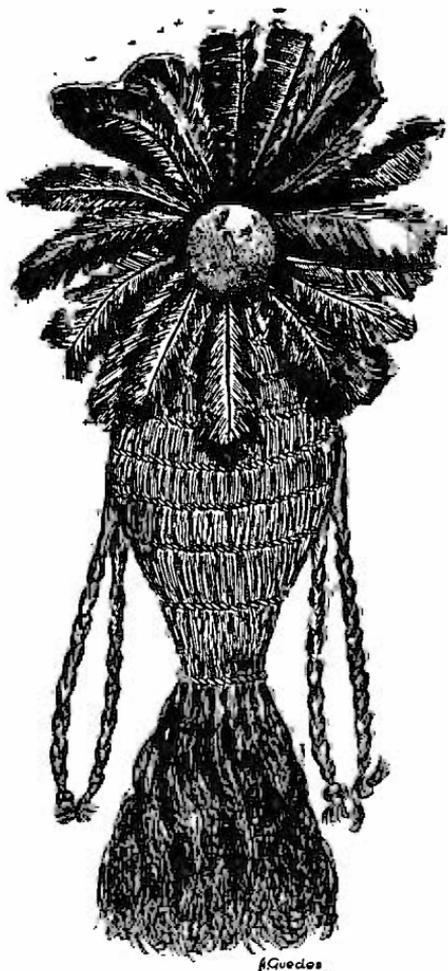


FIG. 37. — Máscara (*datkeá*) de caroá, com o cocar de penas de peru, usada pelos Fulniô, à noite, nas cerimônias ouricurianas. (Des. de A. Guedes).

recinto do juazeiro sagrado, onde o pajé faz profecias e conjurações, anunciando chuvas e abundância de víveres. Afirma Boudin, apoiado em seus informantes, que, no decorrer do ritual, os Fulniô embriagam-se com a liamba, a *sewlihokhlá sedayá*, isto é, “a folha amarga do avô



FIG. 38. — “Tunã”, que adorna a parte posterior das máscaras-de-dança dos Fulniô. (Des. de A. Guedes).

grande”. A finalidade do uso da maconha (*Cannabis sativa*, var. *indica* Lam.) é preparar os ouvintes para as manifestações sobrenaturais, que surgiriam, no decorrer das festas, através da voz dos videntes. “Uma vez intoxicados pela erva sagrada, despersonalizados pelas danças, cujo ritmo monótono é marcado pelos maracás ou chocalhos, e o bater frenético dos calcanhares no chão duro do terreiro, os Fulniô profetizam sobre doenças, casamentos, mortes, vinganças, trabalhos agrícolas, política interna e externa da tribo, tal como fazia outrora a clássica profetiza de Delfos” (226). São as mulheres, as *avós*, que preparam os cachimbos, nos quais os índios fumam a liamba.

O uso da maconha é, hoje em dia, veementemente negado pelos Fulniô, a qual teria sido substituída, segundo afirmam, pela jurema (227). Antigamente, também se fabricava, para lustrações religiosas, uma bebida alcoólica tirada do fruto do ouricuri. A fumigação é, hoje em dia, feita com as folhas, queimadas, do tabaco, da aroeira e da baraúna; ou com a raspa da “imburana de cheiro”. Não obstante, ainda havia, nas terras indígenas, por ocasião de minhas visitas, plantações de maconha, apesar da proibição terminante do administrador do Posto: consegui até fotografar um punhado da erva tão estimada pelos índios. O estado de transe, provocado pela jurema e outros estupefacientes, deu lugar ao uso da palavra “enramado” (*et.rtyá*), peculiar aos cultos afro-negros no Brasil.

O fato de ser privativo do grupo do Fumo o papel de “sacrificado” (228) levou Boudin à suposição de que aquela sipe fôra, a princípio, constituída por elementos estranhos à tribo. De estrangeiros ou prisioneiros de guerra, visto como os *Sedaytô* não sofriam interdições matrimoniais. Como “avô” de todos os grupos, formadores da tribo dos Fulniô, só à mulher da sipe do Fumo cabia casar com os homens dos demais grupos; em relação ao membro masculino do grupo do Fumo, o caso era diferente; não sendo “neto” de nenhum dos demais grupos, estava o varão interdito de casar com qualquer das mulheres da tribo dos Fulniô. Boudin robustece a sua teoria fazendo o cotejo da situação da gente do grupo do Fumo com a situação dos prisioneiros de guerra entre os Tupinambá, que “gozavam de um *standing* social e econômico, às vezes, superior à situação

(227) Sobre os ritos da jurema, entre os Shucuru, cf. o exaustivo ensaio de Hohenthal, (2), ps. 146 *sq.*

(228) Hoje, conforme verifiquei, já não se pratica o rito do “sacrificado”.

do próprio dono". O suposto prisioneiro dos Fulniô era, assim, uma propriedade "clânica" ou "coletiva", colocando-se sob a proteção momentânea do maior dos deuses da tribo, *Sewlihokhlá*, "chefe espiritual" dos *Sedaytô*. Pertencendo os filhos dos *Sedaytô* também ao grupo paterno, deviam eles "formar uma reserva de sacrificados".

A teoria de Boudin, embora sedutora, não me parece harmonizar-se com a verdadeira situação social do chamado prisioneiro de guerra dos Tupinambá. O prisioneiro de guerra vivia, na frase de Florestan Fernandes (229), "sob controle grupal" e representava uma "posse virtual da coletividade", sendo escravo tanto dos captores reais como dos vicários. É verdade que vários cronistas antigos (Léry, Thevet, etc.) registam o bom tratamento dado ao prisioneiro (230); mas o fato de o prisioneiro ser obrigado a levar uma corda ao pescoço e a limpar as sepulturas dos antepassados do seu captor constitui uma restrição, que indica o *status* inferior do cativo. Évreux (231) enumera ainda outras limitações do escravo, que (a) deve depor aos pés do dono "o resultado de sua pescaria", (b) é impedido de trabalhar para outrem sem o consentimento do respectivo senhor e (c) não tem permissão de "passar através da parede das casas". Ora, os *Sedaytô* ocupam um *status* social superior ao dos demais membros dos grupos componentes da tribo dos Fulniô. O paraíso dos *Sedaytô* é o "Meio do Céu" e o seu deus protetor *Sewlihokhlá*, o "criador

---

(229) Sobre a situação social dos cativos, entre os Tupinambá, cf. sobretudo F. Fernandes, (2), ps. 248-273.

(230) Léry, p. 194: "ils sont non seulement nourris des meilleures viandes qu'on peut trouver, mais aussi on baille des femmes aux hommes"; Thevet, p. 238: "É o escravo . . . excelentemente tratado"; G. Soares de Sousa, II, p. 279: "onde lhe dão muito bem de comer, e lhe fazem bdm tratamento"; Cardim, p. 182: "que para tudo tem liberdade, e comumente a guarda é uma que lhe dão por mulher". Cf. ainda Abbeville, p. 231.

(231) P. 49.

de todas as gentes". Cabe afinal, a um dos membros da sipe do Fumo dar início às cerimônias ouricurianas (232).

A idéia do sacrifício é, para repetir uma conhecida frase de Benjamim Constant (233), inseparável de toda religião. O sacrifício chega a ser mais do que um ato de reciprocidade e mais do que uma permuta entre homens e deuses; chega a ser um sacramento (234). Ou melhor, o sacrifício "estabelece a comunhão do mundo profano com o mundo sagrado". E, em se tratando de sacrifícios humanos, o seu sentido talvez deva ser procurado na "teoria arcaica da regeneração periódica das forças sagradas". Observa Eliade, por exemplo, que todo rito destinado a regenerar determinada "fôrça" representa a repetição do ato primordial, cosmogônico, que lhe deu origem. O trigo, o milho e outras plantas úteis germinam, nas narrativas comogônicas universais, do sangue e da carne da criatura mítica ritualmente imolada. Também os sacrifícios humanos em prol da regeneração da colheita importam na iteração do ato criador, que deu vida aos grãos (235). Tão estreita é a relação entre os sacrifícios humanos e os sacrifícios agrários que Hubert & Mauss (236) vão buscar nessa dependência o ponto de partida para a legenda cíclica do *deus que morre*, tão exaustivamente estudada por Frazer. Assim, o simbolismo do sacrifício, praticado por um dos membros da sipe do Fumo, identificado, no rito ouricuriano, com

---

(232) A teoria de Boudin, repito, é sedutora e requer novas investigações. Os *Sedaytô* aparecem nos mitos dos Fulniô representados pelo seu protetor supremo, *Scwlihokhlá*, não tomando parte nas peripécias da formação dos demais grupos tribais. Essa situação especial pode dar lugar, como é evidente, a uma dupla interpretação.

(233) I, p. 250.

(234) Leeuw, p. 351.

(235) Eliade, ps. 296-297.

(236) Ps. 180 sq. Yerker (p. 25) observa que o sacrifício é todo ato solene realizado em favor ou em nome de uma divindade.

*Sewlihkhlá*, o “grande criador”, não passa, salvo engano, de uma “apoteose sacrificial”, que reproduz o renascimento e a renovação da vítima; o sacrifício repete-se, de tempo em tempo, porque o ritmo da natureza exige tal periodicidade (237). Por outras palavras: a cerimônia ouricuriana do “sacrificado” recorda o holocausto em favor da regeneração da terra, cuja seara é indispensável à subsistência das criaturas. A regeneração da terra depende dos sacrifícios anteriores. Em suma, a circunstância de o ritual dos Fulniô praticar-se, todos os anos, à sombra e sob a proteção de um árvore (o ouricuri, depois o juazeiro) relaciona essa “festa” com “os ritos e símbolos de renovação”, — a hierofonia vegetal de que nos fala o já citado professor Mercea Eliade (238).

Mário Melo (239) filia as cerimônias ouricurianas ao culto de Jurupari. Carlos Estevão de Oliveira (240) estranhou essa informação, embora não a julgasse de todo absurda. Por mais tentativas que fizesse, nenhum Fulniô me confirmou tal história e numerosos índios, alguns deles bem idosos, desconheciam o nome do célebre duende.

O complexo do Jurupari, — em conexão aos ritos de passagem, ao jejum, à continência sexual, à exclusão das mulheres, às máscaras-de-dança, às flagelações e ao uso de trombetas sagradas tabus, — é característico das tribos das bacias do rio Negro e do Uaupés-Caquetá,

---

(237) Hubert & Mauss, p. 196.

(238) Cf., sobretudo, o cap. VII. ps. 232-284.

(239) “As mulheres vão ocupar os mocambos e nêles ficam com os filhos, proibidas de aproximar-se do juazeiro, a cuja sombra se reúnem os graduados para as deliberações e para as práticas religiosas. Em que consistem estas é que nunca saberá nenhum estrangeiro. Percebi, apenas, que o culto tem o nome de jurupari, que foi ensinado por Jesus Cristo (1) — talvez influência da catequese dos primeiros missionários — a todos os caboclos do Brasil, e que é praticado por todas as tribos, porque cada uma guarda as tradições dos velhos troncos e vai transmitindo-as aos mais novos, escolhendo as aptidões de determinados silvícolas para as funções” [ (3), p. 198].

(240) Ps. 522-523.

lembrando, por alguns dos seus elementos, costumes idênticos da Nova-Guiné ou de outras ilhas oceânicas. Radin (241) indaga se os ritos do ciclo jurupariano (desconhecidos ao norte do istmo do Panamá, exceção apenas da sociedade secreta dos índios da Califórnia central), não seriam um vestígio da antiga cultura pan-americana. Se tal arcaísmo pudesse ser comprovado, o complexo do Jurupari teria tido o seu centro de dispersão em alguma área da hiléia amazônica.

Jurupari (diz a lenda) nasceu de mulher concebida miraculosamente. Aberto o ventre materno, retirou-se de dentro um ser, que foi levado para as montanhas. Esse estranho ser tinha as mãos ou os dedos furados, que desprendiam sons quando nêles se soprava. Chamavam-lhe *Kóal* (242). Sob o influxo de tão singular entidade, os homens começaram a dominar as mulheres. Mas *Kóal* se fez tão prepotente que deu para a devorar seus próprios adeptos; temerosos, os homens resolveram queimá-lo e, das suas cinzas, nasceu a *paxiúba*, palmeira de cujo líber os Arawak fabricam as flautas ou trombetas mágicas. Outra tradição conta que Jurupari nasceu de uma rapariga virgem, mas fecundada pelo sol, que empregou, para tal, o "sumo da cucura do mato". Veio a mandado dêsse astro para reformar os costumes da terra, pois, até então, em oposição às leis solares, governavam as mulheres. Jurupari retirou o poder das mãos dessas amazonas e instituiu as festas da iniciação ou independência masculina: as mulheres, que surpreen-

---

(241) P. 136.

(242) C. Estevão de Oliveira, p. 523. A trombeta usada nos ritos iniciatórios, onde há o culto dêsse duende, é também chamada de *jurupari*. Cf. Santa-Anna Nery (p. 244) e Wallace (ps. 242 e 348). Assim como Koch-Grünberg (I, 350): "Es sind Dämonen (Yurupary) mit verschiedenen Namen und verschiedenen Stimmen". O "diabinho da mão furada" pertence ao acervo folclórico de muitos povos. O *Kóal* corresponde ao *Kúzeai* da família lingüística tukana.

dessem os segredos confiados aos homens, deveriam morrer, como aconteceu à própria mãe do trasgo (243). As cerimônias típicas, peculiares ao Jurupari, têm lugar, geralmente, na época do aparecimento de certas frutas (assaís, miritis, ingás, etc.) e são precedidas de jejum. Após o jejum, todos os indivíduos púberes da aldeia, de ambos os sexos, pintam-se de urucu e de jenipapo e, ao som de uma cantiga melancólica, celebram-se os casamentos. Em seguida, afastam-se as mulheres e crianças, começando, então, os toques e as danças. A trombeta sagrada é defesa às mulheres; em meio do ritual, irrompem alguns homens, andando de gatinhas e batendo com as varas, o rosto recoberto por máscaras de pêlo de macaco. Terminado o baile, segue-se a cena da flagelação, da qual já agora podem tomar parte as mulheres e as crianças. Em algumas tribos, como entre os Tukano, os instrumentos sagrados são escondidos nos igarapés e, nas danças rituais, onde não há flagelação, nem máscaras, a diferença dos trajes caracteriza a posição social dos indivíduos. As "danças do Jurupari" compõem-se de duas fases, na primeira das quais tomam parte as mulheres (244).

Jurupari veio a ser, em certas comunidades indígenas, um legislador, pois ensinou à humanidade muitos processos úteis e mágicos, entre os quais o da fabricação da farinha. Além disso, é ainda tido como uma espécie de gênio da fertilidade e, em algumas tri-

---

(243) Hurley, p. 99. Batista Caitano d'A. Nogueira nota que a palavra *jurupari* significa "o que vem à, ou sobre a cama", encerrando a idéia de pesadelo. Não é outra, aliás, a origem do francês *cauchemer*, do inglês *night-mare*, do holandês *nacht-merrie*, em que o mesmo radical *mer, marc, merrie* tem o sentido de *incubo* (footnote de Rodolfo Garcia, em *Diálogos* ps. 290-291). Stradelli, todavia, prefere a explicação que lhe foi dada por um índio: *jurru*, boca; *parr*, grade de talos, com que se fecham os iguapés. Jurupari, em suma, quer dizer "fechar a boca", "guardar segredo" (1, p. 498).

(244) *Apud* Egon Schaden, p. 146.

bos, vem sendo relacionado com o culto da lua (245) ou do sol (246) e a regularização do catamênio (247). A escola culturalista vê no mito de Jurupari o reflexo da luta contra o matriarcado, com a subsequente emancipação de homem através das associações extra-familiares (classes de idade, festas de iniciação). Entre os Uanana, sipe dos Yuriti-tapuyo, uma das divisões tribais dos Tucano, pratica-se um rito caracteristicamente jurupariano, o do “Kamuano nindé”, feito em duas épocas, que Antônio Brandão de Amorim (248) descreve na sua conhecida obra.

Os Tupi das vizinhanças da baía de Guanabara e do Cabo Frio consideravam Jurupari um demônio ou espírito maligno (249). “*Iuripari e Anhangá* significam simplesmente Diabo”, — explicava Marcgrave (250), referindo-se particularmente aos Tapuia, denominação genérica dada aos indígenas do Nordeste brasileiro. A identificação de Jurupari com Anhangá relaciona o mito com as almas dos mortos (251). Entre

(245) Cf. Briffault, II, p. 741.

(246) Ehrenreich (1), p. 7.

(247) Coudreau, II, ps. 184 *sq.* Os Mataco, por exemplo, acreditam que a lua tem misterioso intercuro com a menstruação das moças [Métraux, (5), p. 351].

(248) Ps. 52-55.

(249) Thevet, (1), p. 265. Thevet escreve *Giropally*. O autor dos *Diálogos* (p. 266) como que repete, muitos anos depois, o *cordelier* francês: “e se algum modo de adoração fazem, pôsto que não se lhe conhece, é ao diabo, ao qual dão o nome de *juruparim*”. Cf. também Abbeville, p. 252.

Em 1555, os Tupinambá da baía de Guanabara e vizinhanças já identificavam Jurupari com o demônio ou algum espírito mau. Provavelmente com as almas dos mortos (*anhangá*), como se verá adiante. Assim, jurupari não passava, para os Tupinambá, de um sinónimo de *anhangá*, tendo sido adotado antes da vinda dos portugueses. Mas isso não quer dizer que os europeus (missionários, etc.), em outros casos, não tivessem influído na adoção desse nome para a designação do deus cristão.

(250) P. 279. Marcgrave também grafa *Iurupari* (p. 278) e Barléu *Irupari* (p. 240).

(251) Sobre a conexão de anhangá com as almas dos antepassados. cf. *Os Indígenas do Nordeste*, II, ps. 226-233.

os Tupinambá do Maranhão (século XVII), Jurupari habitava preferentemente as taperas ou aldeias abandonadas, andando, à noite, com "certos animais", os quais ora lhe serviam de macho (íncubo), ora de fêmea (súcubo). Tinha sido êsse demo expulso por deus, de quem fôra criado ou serviçal, passando, daí em diante, a retardar as chuvas e a fomentar a guerra entre os povos (252).

A digressão acima mostra que não há probabilidade da existência do culto jurupariano entre os índios de Águas Belas. O contacto dos Fulniô com alguns grupos da família tupi-guarani não poderia ser motivo para a existência, entre os mesmos, dêsse complexo, pois, como se viu, os Tupi em geral, quando muito, identificavam Jurupari com as almas dos avoengos. Entre as tribos tupi-guaranis o uso das máscaras-de-dança é bem raro, existindo apenas entre os Chiriguano (atualmente no Chaco), os Auetö (do Culiseú) e os Kamayurá (do Culeno), herdadas, talvez, de seus vizinhos (253). Em nenhuma dessas tribos há o culto do Jurupari. Os Tenehara, do vale do Pindaré, conhecem o *Zurupari*, que criou os mosquitos, as cobras e as centopéias, mas não usam máscaras (254), nem praticam nenhum culto dêsse gênero. Em várias tribos outras, entre os Yahgan (Terra do Fogo), os Macuni ou Makoni e os Carajá, por exemplo, há ritos ou cultos secretos, sem que tais ritos ou cultos tenham alguma relação com Jurupari. Danças mascaradas, sem interferência com o culto jurupariano, existem ainda entre os Ona, os Chamacoco, os Lengua,

---

(252) Évreux, ps. 249-250. A respeito dos mitos, em que toma parte ou intervem Jurupari, vj. ainda: Stradelli *passim*; Barbosa Rodrigues, ps. 93-140; G. Barroso, ps. 41-53; Brandenburger, ps. 48-52; O. Orico, ps. 135-140; Egon Shaden, ps. 140-155; Cascudo (1), ps. 80-110.

(253) Métraux, p. 264.

(254) Wagley & Galvão, ps. 101-102.

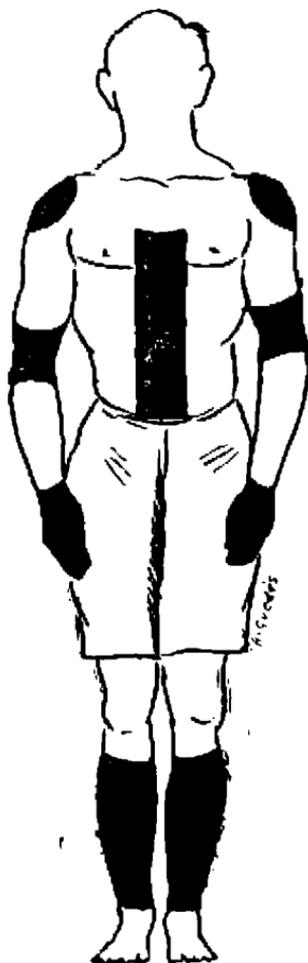


FIG. 39. — Pintura usada pelos dançarinos do grupo do Peixe, nos ritos ouricurianos. Por cima, veste-se a máscara. (Des. de A. Guedes).

— nas festas da puberdade ou nas festas praticadas com o fito de aterrorizar as mulheres (255). E, assim, quer parecer-me que as máscaras sagradas dos Fulniô tenham outra origem, sendo a segregação das mulheres, em determinadas cenas dos ritos ouricurianos, motivada pela crença na “impureza” do sexo feminino, comum a muitos povos primitivos e até mesmo de cultura mais avançada. Codrington (256) afirma que as mulheres, na Melanésia, são excluídas de todo ritual religioso. Outros mais exemplos, de igual natureza, são apontados por Westermarck (257).

Na terceira noite dos ritos ouricurianos é a vez dos homens da sipe do Peixe, os quais aparecem no terreiro com máscaras de caroá e tangas de palha de ouricuri (em lugar das máscaras e tangas de embira usadas pela gente do Porco). A pintura também mostra diferenças: os dançarinos tingem-se de preto as mãos, os cotovelos, os ombros e as pernas (dos joelhos para baixo), traçando-se no peito uma longa faixa, que vai do umbigo ao pescoço (Figs. 39 e 40). O número dos dançarinos eleva-se, agora, a perto de vinte. Cabe à gente dos grupos do Porco e do Pato a tarefa da pintura, mas são os homens da sipe do porco que se encarregam do preparo da jurema, que, posta nas coités, é dada a beber aos novos oficiantes. Após a bebida, os mascarados fumam (antigamente a maconha) em cachimbos de pião-bravo. Terminadas, dêsse modo, as cenas privadas, repetem-se as cerimônias da noite anterior, sendo todavia, o tom da música e do canto diverso do tom da música e do canto do ritual da véspera. Nenhum dançarino pode alegar fadiga.

---

(255) Métraux (9), ps. 573-574.

(256) P. 127.

(257) I, ps. 660 sq. Cf. Briffault, II, ps. 407 sq.



FIG. 40. — Membro do grupo do Peixe, vestido com a máscara-de-dança do ritual ouricuriano. (Des. de A. Guedes).

Nas noites subseqüentes, bailam, em conjunto, mascarados tanto do grupo do Porco como do grupo do Peixe. Mas os dançarinos já não são os mesmos dos bailes anteriores. Foram revezados ou substituídos. Pode um índio, entretanto, dançar mais de uma noite, se se sentir bastante disposto e refeito do cansaço.

As primeiras noites dos ritos ouricurianos são dedicadas, sucessivamente, aos deuses protetores e benfazejos de cada uma das sipes.

Após o trimestre da liturgia noturna, os Fulniô levantam acampamento. Da noite para o dia, as ocas são desmontadas, palha por palha e esteio por esteio. E tem-se a impressão de que tremendo cataclismo varreu o terreiro sagrado, que, daí avante, os principais visitam, de tempos em tempos, isto é semanalmente, atraídos por uma fôrça na qual não se sabe onde começa a nostalgia e acaba a herança atávica.

### *Mitos e lendas*

A mitologia dos Fulniô está, hoje em dia, reduzida a fragmentos e a resíduos, mesmo assim de valor muito reduzido. Os velhos *conteurs* da tribo desapareceram e raros são os índios que ainda guardam remiñiscências da herança folclórica.

Boudin (258) recolheu o mito da origem dos grupos tribais e o pe. Lemos Barbosa (259) outro mito de igual tema, além da lenda da obtenção do fogo. Como se verá adiante, há contradições ou divergências, nos dois mitos explicativos da origem dos grupos tribais, que

---

(258) Ps. 52-55.

(259) Ps. 418-421.

indicam possíveis metamorfoses. Também o mito referente ao fogo, recolhido pelo citado padre, ilustre lingüista, difere, em parte, do mito idêntico, por mim registado.

1.º — *Como os Fulniô conseguiram o fogo.*

(a) Texto em *yāthê*, com tradução literal:

*Wālkalyá* etowe-dōká; ta-khwayá itxineká note  
*Walkalyá* não tinha fogo; chama o papagaio para ir  
*Nalenkya towema*.

em busca do fogo de *Nalenkya*.

*Khwayá etkya*: — *Nalenkya neká ikodekahe towe*.

O papagaio volta: — “*Nalenkya* diz que não dá o fogo”.

*Wālkalyá luxtutwa itxineká*.

*Wālkalyá* urubou chama.

*Luxtutwa etkya Walkalyakê nete*: — “*Nalenkya towe kô-*  
*O urubu* volta a dizer a *Wālkalyá*: — “*Nalenkya* o fogo  
dene; *tailnaxkysê akenkyalyá*”.

não dá; ela injuriou-me por tua causa”.

“*Neske ieso itxinete: aoxwey, tóya, Nalenkya towe*

— “Então chamarei outro: vá, gavião, o fogo de *Nalenkya tsakhtí*”.

roubar”.

*Tóya etkya nema nokahlede Walkalyakê ěxnete*: — “*I-*  
*towe*

O gavião volta e vai já contar a *Wālkalyá*: — “Eu o fogo  
*etxonese-lwá, nema taithlekasê*”.

quãse carreguei, então ela no arrebatou”.

“*Neske iesô itxinekahlede: aoxô, txiliá, aônema*

— “Então eu já chamo outro: vem, beija-flor, queres ir?

*Nalenkyakê towema?*” — “*Dyone*”.

a *Nalenkya* em busca do fogo?” — “*Vou*”.

*Ufa etymã, towe thai noká, Nalenkya towe*

Quando lá chegou, por cima do fogo foi, para o fogo de *Nalenkya tsakhtí sakôkê*; *nema ěkse sesa dowêkê ta-towe* —  
roubar no peito; então pela carreira na imburana o fogo

etka; newde nokahlede Walkalyákê êxnete: — “Wal-deixou; então já foi contar a *Walkalyá*: — “*Walkalyá*, i-towe-dasehledo dowêkê”. *kalyá*, deixei o fogo na imburana.”

(b) Tradução livre, sumariada:

O fogo achava-se em poder de *Nalenkya*. *Walkalyá*, para também obtê-lo, pede o auxílio, sucessivamente, do papagaio, do urubu, e do gavião. Todos são mal sucedidos. Por fim, aparece o beija-flor, que consegue roubar o fogo, trazendo-o no peito e ocultando-o num pau de imburana.

(c) Comentários:

*Walkalyá* é uma espécie de *trickster* (*walka* = o brincalhão, o zombeteiro, o trocista) (260); *Nalenkya*, a velha guardiã ou dama do fogo. A lenda da origem do fogo, contada por Xisê ao pe. Lemos Barbosa, consiste apenas num fragmento deturpado do mito acima transcrito: no orifício, feito pelo besouro no pau do imburana, entrou uma flecha; com a roçadura da flecha no buraco, surge a fumaça e, logo a seguir, o fogo.

Frazer (261) cita vários mitos da origem do fogo produzido pela fricção ou atrito: entre os indígenas de Kalkadoon (a noroeste de Queensland), da ilha de Kiwai e outras de regiões da Nova Guiné; entre os das ilhas Niué (a este de Tonga), Samoa, Marquesas, Celebes, Nukufetau (uma das Ellice) e Peru (uma das Gilbert); entre os Dayak, os Murut, os Kiau Dusuns (de Borneo) e os Gallenomero (Califórnia). Os Jívaro conhecem um mito de igual natureza (262).

(260) Um estudo a respeito do “Trickster cycle” acaba de realizar Radin, (1), ps. 313-338.

(261) Ps. 33 sq.

(262) Karsten, ps. 333 sq.

Entre os Taulipáng é uma velha que guarda o fogo (263); o mesmo ocorre entre os Ofaié-Chavante (264). Aliás, o mito da posse primordial do fogo, por parte das mulheres, pertence ao folclore de algumas tribos nativas da Austrália (sudeste de Vitória, Melbourne, etc.), do Estreito de Tôrres, da Nova Guiné, das ilhas Carolina e de Yap (265). Foi uma velha quem primeiro conheceu o fogo, afirmam os Warrau da Guiana Inglesa (266).

O motivo das aves ou pássaros, carregando o fogo consigo, ou indo buscá-lo em outras partes, também aparece nas tradições de numerosos povos primitivos. São as aves que vão buscar o fogo no céu — a “pigarga” (espécie de gavião-do-mar das ilhas do Almirante), o “dena” (o pequeno ladrão de arroz de Mengkendek, na Indonésia), o abutre negro dos Tapieté, a andorinha da Sibéria meridional; os Lengua (Chaco) descobriram que fôra um pássaro o vigia do fogo (267). Entre os Arukuná, de igual modo, era o *mutug* o monopolizador do fogo (268) e, entre os Kamaiurá, o urubu-rei (269). Foi uma ave que roubou o fogo do urso (lenda dos índios Kaska, da Colômbia) (270). Numa história dos Tereno, os primeiros índios, a sair debaixo da terra, são os Vanone. Os Vanone falavam como passarinhos e foram justamente êles que ensinaram aos Tereno a fazer o fogo; em outro mito dos mesmos Tereno é um tico-tico quem vai buscar o fogo, sendo mal sucedido

(263) Koch-Grünberg, (1), p. 84.

(264) Darcy Ribeiro, p. 123.

(265) Frazer, ps. 14 sq.

(266) Frazer, ps. 161-162.

(267) Exemplos, que fui buscar ainda em Frazer (ps. 65, 118, 131, 152 e 155).

(268) Koch-Grünberg, (1), p. 45. O *mutug* é, provavelmente, o mutum-puranga (*Craz nigra* L.), também identificado com a *Prionites momota*.

(269) Eduardo Galvão, p. 41.

(270) Tait, ps. 427 sq. Cf. sôbre o assunto a monografia de Schaden (2), ps. 217-227.

(271). Segundo os Kaingang, a "urraca branca" está relacionada com o mito da origem do fogo (272); entre os Botocudo, a relação se faz com o urubu e entre os Xhipibo e Cashibo (vale do Ucayali) com o periquito (273). O abutre ou o gavião-de-anta é o detentor do fogo nos mitos dos Tembé, dos Chipaia e dos Apococuva-Guarani (274); nos dos Guajajara, o urubu (275). Foi precisamente um beija-flor quem roubou o fogo para os Jívaro; outro beija-flor descobriu de igual modo o fogo, depois do fracasso do falcão e da águia (276). Ainda é o beija-flor quem aparece, roubando o fogo, na mitologia dos Toba; para os Ashlusley (Chaco) o fogo era propriedade dos "Thunder Birds", que o obtiveram dos ovos do beija-flor (277).

A eleição do beija-flor explica-se pela côr vermelha da crista ou bico de certas variedades: o *Chrysolampis elatus* (Linnaeus), por exemplo. Marcgrave (278) chama a atenção para a côr das penas de uma das espécies, que nenhum pintor pôde representar fielmente, "porquanto ao verde, como se encontra no pescoço dos pavões e das ádens, se ajunta uma mistura de áureo ígneo e amarelo, donde resulta, ao influxo dos raios do sol, um

---

(271) Baldus, p. 271 e (2), p. 219. Em algumas lendas indígenas, como acontece entre os Mbyá-Guarani do Guairá, o beija-flor (colibri) personifica, às vezes, um deus (Cadogan, p. 39).

(272) Métraux, (4), p. 540 e (6), p. 473.

(273) Steward & Métraux, p. 595.

(274) Métraux (9), ps. 97-98.

(275) Wagley, p. 10.

(276) Frazer, ps. 174 sq.

(277) Métraux (5), p. 367. O *Thunder Bird* é, provavelmente, a "trovoada", *Drymophila ferruginea* (Temm.). A propósito dos mitos da origem do fogo, cf. o ensaio de Walter Hugh, ps. 171-184. Sobre lendas do beija-flor, Hurley, (1), publicou um artigo, no qual cita a frase de frei Torívio. Frei Torívio, descrevendo o beija-flor, diz: "mirada derecha parece como pardiñilla; vuelta un poco à la veslumbre, parece naranjada, y otras veces como llamas de fuego".

(278) P. 196. Identificada, por Olivério M. de O. Pinto, com o colibri chamado *Agyrrina leucogaster bahiae* (Hartert). A p. CXLIV, livro das *Notícias*, Simão de Vasconcelos parece repetir Marcgrave.

esplendor admirável". Dizem os Fulniô que o beija-flor carrega na pluma o fogo.

Num mito transmitido a Carlos Estevão de Oliveira (279), explicaram os Fulniô que, antigamente, não havia, na terra, *dia*, de cuja existência os animais vieram, depois, a saber. O dono do dia era o sol. Para desempenhar a missão de pedir o dia ao sol, foi escolhida, por sua inteligência e esperteza, a seriema. Mas a seriema, tendo obtido o que desejava, guardou o sol apenas para si; clareando exclusivamente o local onde se encontrava, conseguia, por essa forma, obter alimento com mais facilidade do que os demais bichos. Se os outros bichos corriam para a seriema, atraídos pelo seu canto, a ave sabida "fechava o dia" e buscava outras paragens. Convencidos do lôgro, em que haviam caído, os companheiros da seriema prenderam-na dentro de um grande círculo. Atarantada, a ave corre, ora para o nascente, ora para o poente; ora para o norte, ora para o sul. Tudo em vão. O círculo estava mesmo fechado. E, assim, compreendendo a inutilidade de qualquer tentativa de fuga, a seriema, premedida e acossada, "sufocou o egoísmo e rasgou o dia para todos".

No mito, que acabo de transcrever, o sol é, sem nenhuma dúvida, identificado com o fogo. Entre várias tribos indígenas do Brasil, encontram-se animais portadores ou doadores do *sol*. Foi o urubu-rei quem deu o sol aos Carajá; também o urubu-rei é, entre os Bakairi e os Chané, o dono do sol (280). Entre os Kaxinauá, é ainda o urubu quem o rouba de *I-ka*, "senhor do frio, do sol e da noite" (281). Em outro mito dos Carajá,

(279) (2), ps. 177-178. Os Shucuru contam história semelhante, mas nela é um herói-civilizador quem rouba o "sol" guardado pela seriema. Cf. Hohenthal, (2), p. 158.

(280) Baldus, ps. 84, 191, 195, 196 e 197.

(281) Capistrano de Abreu, ps. 447 sq. e 575.

*Kahoi*, avoengo dêsses índios, vivia com o seu povo num subterrâneo, onde havia sol. Na superfície da terra era tudo noite e foi o “grito” da seriema que trouxe os avoengos para a face da terra (282). A exemplo do beija-flor, a seriema foi escolhida por causa da rapidez da sua corrida, a qual, certa vez, pareceu, de longe, a Saint-Hilaire (283), “um jovem cabrito montês”.

2.<sup>o</sup>. *A criação do homem, após o dilúvio.*

(a) Texto em *yãthê*, com a tradução literal:

Efityohéske òyá emakhkyá. Newde ēdyadwá sakhō'dyo-  
No mundo a água tomou. Então Deus sua obra  
net tetkyá òyakê. Òyá etxôma, ēdyadwá otská fa-  
fez na água. A água quando baixou, Deus um homem  
thoá tányasê sakhō-dyone-thake. Ekhō'dyone feyá-mak-  
colocou sobre sua obra. Sua obra quando tomou  
mã fdökê, txiwa otská feyá-makhkyá; newde  
terra no barro, aquele homem tomou terra; então  
nokádene feyai. Taikê etymã, feya fathoá  
foi pela terra. Quando adiante chegou, um rasto  
noká ethei. Taikê etymã, feya ksátwkwe etyaká.  
foi na sua frente. Quando adiante chegou, no dono do rasto caiu.  
Newde thasate khiankya thôte awai. Taikê tha-  
Então eles combinaram de ir por aí. Quando adiante  
tymã, xa'eyá ifathoá fekhdi thasaxineká, nema  
chegaram, debaixo de uma sombra descansaram, e  
thasate khiankya nem that-fathoá neká: — “Owá mú-  
miate  
combinaram e um deles disse: êste pai  
yahutíwé, yákankyakê”.  
adoremos, por ser nosso filho.”

(282) Ehrenreich, (2), p. 79,

(283) II, p. 277,

## (b) Tradução livre, sumariada:

Passado o dilúvio, deus procurou repovoar o mundo e colocar nêle o homem. Assim o fez, saindo o homem a andar pela terra, logo que esta emergiu. Adiante encontrou rasto (de gente). Juntando-se ao “dono do rasto”, partiram ambos de mundo a fora. Em dado momento, quando descansavam à sombra (de uma árvore), falou um dêles: “Façamos dêste pau o nosso filho”.

## (c) Comentário:

O mito da criação do homem é, evidentemente, um fragmento, bastante adulterado, do ciclo dos gêmeos míticos, do qual tratarei logo após, parecendo, por outro lado, ter sofrido a influência da catequese católica. Seus elementos, de fato, lembram a princípio a narração bíblica: primeiro a *obra*, depois o *homem*. Mas, o episódio das pègadas (rasto) e o aparecimento súbito e inexplicável do companheiro do primeiro homem recordam, em parte, a epopéia dos gêmeos míticos. Os gêmeos míticos, ora ambos, ora um ou outro, são, em geral, concebidos e dados ao mundo miraculosamente. A lenda de São Tomé, que deixou seus passos na rocha, está ligada ao mesmo ciclo de histórias: São Tomé, conforme mostrei, identifica-se com um dos gêmeos míticos, o *Sommay* de Thevet (284).

O tema da árvore-vida é familiar ao folclore de muitos povos. Eliade (285), que escreveu um dos seus melhores capítulos sôbre o simbolismo mágico da árvore, salienta a sua qualidade de protetora dos recém-nascidos, por facilitar a criação e velar pela vida dos infantes.

---

(284) *Os Indígenas do Nordeste*, II, ps. 199-201. Cf. também Thevet, (1), p. 43.

(285) *Ps.* 232 *sq.*

Os processos são absolutamente iguais aos da terra, mostrando, com clareza, a analogia entre a sacralidade desta e a da vegetação. A árvore, aliás, (acrescenta Eliade), “não passa de uma nova fórmula da realidade e da vida inexgotável”. Na base de todas as crenças relacionadas com a descendência telúrica ou vegetal e com a proteção exercida pela terra ou a árvore sobre os recém-nascidos, “encontra-se a experiência e a teoria da realidade última, fonte da vida, matriz de todas as formas”. Outro historiador das religiões, G. van der Leeuw (286), observa que na árvore reside a potência vital da coletividade, motivo pelo qual em quase todo o mundo se encontram “árvores de maio” e ramos floridos da Páscoa, equivalentes ao εἰρησιώνη dos gregos. Os Chocó e os Cuna possuem um mito, em que a Árvore da Vida representa a fonte das coisas (287). Krappe (288) nota que a idéia da origem arborescente dos primeiros homens tornou-se comum na Europa e em grande parte da Ásia, tendo a árvore genealógica fundamento nessa associação de idéias. Na África, assim como na América, a crença não parece menos vulgar. A planta ancestral dos Zulu é o caniço; a dos Hérére, a *Cobretum primigenum*; a dos Kayan (de Borneo), a vinha (289). O motivo de pau, tronco, galho ou ramo, que serviu para a fabricação dos primeiros homens, é outro aspecto das tradições populares em conexão à da árvore vital. Na Melanésia, acredita-se que o homem, à maneira de Pinocchio, foi talhado em madeira, informa Krappe (290). Entre os Macushi, a primeira mulher teria sido fundida com a tabatinga, para ser reconstituída de imbaúba por

---

(286) P. 46.

(287) Stout, p. 275. Cf. também Koch-Grünberg, (1), ps. 45 sq. (em relação aos Arekuná).

(288) (1), p. 279.

(289) Krappe, ps. 372 e 397.

(290) P. 390.

não poder suportar o “abraço amoroso” de deus (291); para os Pareci, o primeiro casal humano proveio de um galho de árvore (292). Kumãpari, o herói-civilizador dos Shipaya, criou o homem de uma vara de flecha (293). Os Machiguenga (tribo da Montana peru-equatoriana) crêem que o homem veio de um “palo de balsa” (294). Finalmente, num conto, conhecido no rio Branco (Amazonas), os paus falam (295).

3.<sup>o</sup> — *As origens dos grupos tribais (segundo Boudin)* (296).

(a) Tradução livre, sumariada:

Em tempo já muito remoto, *Sewlihokhlá*, o “Criador”, teve dois filhos, *Faledatô* e *Waledatô*. Distribuiu ao primeiro os elementos maus (a fome, a guerra, as sêcas) e ao segundo os elementos bons (a fartura, a paz, as chuvas). *Faledatô*, o gênio maléfico, pretendeu tornar-se senhor do mundo, invejando o mano, o gênio benéfico, com o qual buscava pretexto para entrar em conflito. O pretexto surgiu quando *Faledatô*, que tinha um filho, quis castigar-lhe a desobediência; ocultou uma cobra num buraco e ordenou ao rapaz que fôsse buscar a caça, que no mesmo havia pôsto. Apesar de prevenido pelo tio, o menino meteu a mão no buraco, morrendo, em seguida, da picada do ofídio. Aparentando profunda dor, o pai resolveu emigrar e *Waledatô*, compadecido, acompanhou o irmão, a quem *Faledatô*,

(291) Cascudo, ps. 99 e 106.

(292) Roquette-Pinto, (1), p. 130; Brandenburger, p. 26.

(293) Nimuendajú, (3), p. 241.

(294) Steward & Métraux, p. 550.

(295) Barbosa Rodrigues, ps. 151-125.

(296) O texto, em *yáthê*, do mito não foi publicado. O mito similar, vulgarizado pelo pe. Lemos Barbosa, é incoerente e, em parte, me parece metamorfoseado.

dominado pela ira, bate-lhe de cacete, nas pernas finas e delicadas; com surpresa do agressor, parte-se a arma.

Prosseguindo a caminhada, chegam os irmãos à beira-mar. *Faledatô*, convidando, então, o mano a tomar banho, entra no mar, cujas águas secaram, ficando reduzidas a um simples charco, ao passo que, quando *Waledatô* penetra no pôço, sobem novamente as águas.

Diante do duplo fracasso, *Faledatô* ameaça:

— “Sabes que posso, querendo, queimar-te?”.

— “Faze-o, meu irmão, se tal é o teu desejo”, — respondeu *Waledatô*.

À vista da resposta, *Faledatô* põe as mãos nas coxas, emite um *hã* terrível e desprende tal calor, que torna o irmão inteiramente negro. Nessa ocasião, apesar do fogo, do alto do crânio de *Waledatô* brota um arbusto (297), que, crescendo, chega a atingir o céu.

Percebendo a sua impotência, indaga, então, *Faledatô*:

— “Serás, talvez, meu avô?”.

— “Quem sabe, meu neto?” (respondeu o mano).

Certo dia, manifestam os irmãos desejo de retornar à pátria. E, assim decididos, ambos retomam o caminho, *Faledatô* pelo norte e *Waledatô* pelo sul. Por onde andava *Faledatô* tudo ressequia e finava, ao contrário de *Waledatô*, que conduzia em seu rasto a bonança e o bem-estar. Tornando a encontrar-se, afinal, acordaram os dois na escolha de um lugar que estivesse entre o calor e frio. O local escolhido foi Águas Belas, *Yatilyá*, “a morada sagrada”.

Uma vez estabelecidos na “morada sagrada”, *Faledatô* criou quatro filhos, os *Lildyaktô*, impondo ao irmão:

---

(297) Verifiquei, nas minhas pesquisas, tratar-se da aroeira.

— “Êstes são os teus avós”. *Waledatô*, confiante no próprio poder, reconheceu os avós, mas, para contrapor-se ao poder do irmão malévolo, criou, por sua vez, oito *Txokôtkwá*, reservando para si quatro dêles e fazendo dos quatro restantes avós dos *Lildyaktô*.

E, dêsse modo, se explica a formação dos grupos tribais de Águas Belas.

(b) Comentários:

O mito das origens tribais dos Fulniô procura explicar o sistema reverencial existente entre os mesmos, isto é, como os *Waledaktoá* tornaram-se avós, sucessivamente, dos *Faledaktoá* e do *Txokôtkwá*; como os *Faledaktoá* vieram a ser, também sucessivamente, avós dos *Lildyaktô* e dos *Txokôtkwá*; e, por fim, como os *Txokôtkwá* passaram a ser avós dos *Lildyaktô*. As “mãos nas coxas” constituem, ainda hoje, um dos distintivos das danças ouricurianas; ao vértex os Fulniô dão o nome de *txi-kxi*, ou seja, “o lugar do sangue ou da vida”, pois foi graças ao broto saído do crânio que *Waledatô* deve a sua existência. A cabeça é considerada, para certos povos, como a sede da alma, ou uma das suas mais importantes substâncias (298). A escolha da região da serra do Comunati, com as suas características de zona de transição, dá ao mito significação etiológica.

*Faledatô* e *Waledatô* relembram, sem nenhuma dúvida, os gêmeos míticos, que, geralmente, “dependem apenas de si próprios”, sendo o fim trágico de um a morte do outro. Thevet dá informações sôbre a concepção maravilhosa, entre os Tupinambá (299), dos gêmeos míti-

(298) Leeuw, ps. 275-276.

(299) Cf. *Os Índigenas do Nordeste*, II, p. 202.

cos e Anchieta (300), referindo-se aos Tupi do litoral, escreve: "Também lhes ficou dos antigos notícias de um dois homens que andavam entre êles, um bom e outro mau. Ao bom chamavam *Çumé*, que deve ser o apóstolo S. Tomé". Na versão do padre Manuel da Nóbrega (301) o mito é assim exposto: "Têm notícia igualmente de S. Tomé e de um seu companheiro e mostram vestígios em uma rocha, que dizem ser dêles, e outros sinais em S. Vicente, que é no fim desta costa. Dêle contam que lhes dera os alimentos que ainda hoje usam, que são raízes e ervas e com isso vivem; não obstante dizem mal de seu companheiro, e não sei porque, sinão que, como soube, as flechas que contra êle atiravam voltavam sôbre si e os matavam". O mito dos Fulniô não afirma que os dois companheiros post-diluvianos sejam gêmeos, mas assim exatamente ocorre nas histórias transmitidas por Thevet e nas lendas análogas dos Apapocuva-Guarani, dos Shipaya e dos Tembê. Entre os Mundurucu, Korumtaú ou Carutaú é o "companheiro" de Rayru.

Oto Rank (302) ligou o mito dos gêmeos ao tema da *dúpla personalidade*, ou da alma dúplice. Particularmente a respeito do destino dos gêmeos, Westermarck (303) escreveu algumas notas esclarecedoras. Por outro lado, W. Schmidt (304) faz derivar as histórias dos gêmeos do culto lunar (*cultura matrilinear livre*). Um dos gêmeos representa a lua cheia; o outro a lua nova. E observa que, segundo Ehrenreich, essa crença aparece, menos elaborada, ou mais diluída, entre os povos

---

(300) *Cartas*, etc., p. 332.

(301) P. 91.

(302) *Passim*. Cf. também A. Ramos, (2), ps. 325-336.

(303) I, ps. 403 *sq.*

(304) Ps. 147 *sq.*

superiores da zona andina, em consequência da religião solar, que absorve tôdas as outras crenças. A lenda dos gêmeos existe nas tradições de vários povos sul-americanos; além dos já citados, encontra-se entre os Guaraio, os Bacairi, os Yahgan, os Toba, os Bororo, os Kaingang, os Chiriguano, os Chané, os Jívaro, os Zápare, os Caduveo, os Camacan, os Arawak, os Carajá, os Araucano, os Yunca, os Kraô, os Ofaié-Chavante, os Kamaiurá, etc.

Observa Bracken (305) que o motivo dos gêmeos acha-se representado escassamente nas tradições e contos dos modernos povos civilizados: quanto mais os gêmeos são considerados pessoas comuns, tanto menos despertam o interesse popular. Métraux (306) tratou do assunto largamente, chamando a atenção para a sua larga difusão na área da bacia amazônica; faz o mito parte do *stock* cultural das tribos dos Cariba, dos Tupi-Guarani e dos Arawak. Também A. Ramos (307) repisou o tema, lembrando a conexão entre o mito e a organização social de numerosas sociedades indígenas do Brasil (308). O *dioscurismo*, isto é, a crença em deuses ou heróis gêmeos, acha-se muito difundida e a propósito do assunto existe um belo estudo de Krappe (309).

No mito das origens tribais, transmitido ao pe. Lemos Barbosa, as coisas se passaram mais ou menos assim:

*Sewlihokla-tseá*, "deus", "avô dos avós", o "ter-rível", resolveu criar *Īthoklá* (o "avô grande") e *Īthoxiá*

(305) P. 13.

(306) Cf. *A religião dos Tupinambá*, cit., e, ainda, "El Dios supremo, los creadores y heroes culturales en la mitologia sud-americana" (*América Indígena*, México, 1946) e "Twin heroes in South American Mythology" (*Journal of American Folklore*, Menasha, Wis., 1946).

(307) (1), ps. 43-54.

(308) Nem sempre, todavia, como observou Egon Schaden (p. 81, *footnote*). a parêlha de irmãos exprime a divisão da tribo em "metades".

(309) Ps. 53-100.

(o "avô frio"). *Īthoklá* e *Īthoxiá* correspondem, respectivamente, a *Faledatô* e a *Waledatô* (310). Os dois medem-se forças e, afinal, um deles, o primeiro, resolve ir-se embora (emigrar), no que é seguido pelo outro. Ao encontrarem-se, mais tarde, *Īthoklá* sugere ao mano meter a mão em um buraco, onde supunha, havia caça. *Īthoxiá* assim o fez, sendo mordido pela cascavel. Vem, em seguida, a cena do banho de mar, com os mesmos episódios da água, ora vasando, ora enchendo; e, logo depois, a tentativa, por parte de *Īthoklá*, de incinerar *Īthoxiá*, com o subsequente rompimento do alto da cabeça. Eis quando *Īthoxiá* revida, espalhando, em seu derredor, tão intenso frio que *Īthoklá*, tremendo, pede misericórdia ao irmão.

O final do mito salienta que *Īthoklá* reconhece a sua inferioridade, acordando retornar, em companhia do irmão, à terra de origem. Lá chegados, *Īthoklá* e *Īthoxiá*, alternadamente, criaram *Satkhatlêho*, *Etxfaklhá*, *Fatxítoa* e *Txáloa*. *Satkhatlêho*, o pe. Lemos Barbosa traduz por "O que se enrola à cabeça". Quanto aos restantes, obtive a explicação de que *Etxfaklhá* é o "Pena grande", ou "O que tem muitas penas"; *Fatxítoa*, "O que tem a faixa a tiracolo"; *Txáloa*, "O que tem penas pequenas". Informaram-me ainda que tôdas essas "criaturas" são símbolos do grupo do Peixe. *Faledatô-Īthoklá*, divindade e avô, representam a mesma pessoa, sabendo-se que, entre os povos chamados primitivos, há estreita relação entre as idéias de *deus* e *pai* ou *avô* (311). Em última análise, *Faledatô-Īthoklá* é o próprio grupo tribal.

---

(310) Boudin, p. 54.

(311) Jones, p. 21.

Como foi formado o grupo do Periquito, não se sabe. Nem, como acontece no mito transmitido a Boudin, é explicada a posição da sipe do Fumo.

4.<sup>o</sup> — A “santa” dos caboclos.

(a) Texto em *yāthê*, com tradução literal:

*Waka-kê, ya-tyxisê, ethonte ya-sa-ti nekasê.*

Na lagoa, aonde chegámos, ao redor nossa casa fizemos.

*Newde yóká sehe fasate. Newde yādedônkyake ya-*

Então fomos imbu procurar. Então com u'a menina topámos, *tyaká, ya-futy-tyakkkasê yè-ite. Newde ya-khō-de e-tkha-* apanhar queríamos para comê-la. Então de nossas mãos *desa-tykyá.*

pareceu.

*Newde sasei ya-tykyá, ya-t-tyui. Kaskê yādedônky*

Então atrás voltámos para casa.

Outra vez a menina

*etykyá; sasei fathóá noká ta-ma. Newde ta-sa-khót-x-ke* apareceu; atrás um foi por ela.

Então êle em seu braço

*e-txonkya eyôndoa. Taikê, etykyá hetey, tē-khothle* a trouxe alegre. Em seguida, antes dêle vir, êle do dedo dela *thathá kiká; newde ē-txi thiká (ē-txi-ka eleká).*

um pedaço tirou; então o sangue dela saiu (de sangue ficou cheio).

*Waka-kê, esa-kê, e-třwa neká. Newde kheksô, ta-*

Na lagoa, na beira, a casinha dela êle fez. Então um branco *thlete, etykya lwá. Newde yū-siká yādedônkyā-lyay.* para arrebatá-la veio em vão. Então corremos com a menina.

*Ya-saxinema, ya-thřw-dê ta-phdaneká. Nema sasei* Quando descansávamos, de nossos olhos desapareceu. Então atrás *yatykyá: waka-kê yādedônky*

voltamos: na lagoa a menina estava (em pé).

(b) Tradução livre, sumariada :

Quando chegámos à Lagoa (do Ipanema), levantámos em seu derredor a nossa aldeia. Certo dia, ao sairmos à procura de imbu, encontrámos u'a menina, que nos aguçou o apetite; mas a menina fugiu-nos das mãos e, assim, retornámos à aldeia.

Passado algum tempo, apareceu novamente a menina, que um dos nossos companheiros conseguiu trazer nos braços, tendo antes, devorado um dos seus dedos. Construiu-se, então, ao pé da Lagoa, uma cabana para a menina.

Tempos depois, os "brancos" quiseram arrebatam dos índios a sua menina, que, nesse momento, desapareceu. Saímos à sua procura e, de volta, encontrámos a menina, de pé, na Lagoa.

(c) Comentários :

É tradição, entre os Fulniô, que os caboclos encontraram uma imagem de Nossa Senhora da Conceição (a menina da história), numa forquilha de imbuseiro. A imagem foi levada pelos "brancos" e entronizada na igreja de Águas Belas. Revoltados, os índios marcharam, em massa, para a igreja, trazendo-a para a capela, ainda em rebôco, que os mesmos estavam construindo. A população da cidade, temerosa, fechara as portas. Na imagem falta uma das falangetas da mão esquerda.

O conto tem apenas valor etiológico, procurando explicar a causa da falta de um dos dedos da imagem, mas lembra um dos traços mais remotos da cultura dos Fulniô — o endocanibalismo. As mãos deviam ser um petisco muito apreciado pelos indígenas, como o atesta

a anedota vulgarizada pelo padre Simão de Vasconcelos (312).

Os Shucuru têm uma tradição semelhante, que procura explicar o aparecimento miraculoso de Nossa Senhora da Montanha.

---

(312) Livro I, p. 33. Certo jesuita, ao chegar às malocas do sertão, conseguira catequizar uma índia de avançada idade, a qual, próxima da morte, mostrava-se muito fraca e enfasiada. — *Minha avó* (perguntara o padre, a moda da terra), *se eu vos dera agora um pequeno bocado de açúcar, não o comeríeis?* Ao que respondeu tristemente a neófita: — “Meu neto, nenhuma cousa da vida desejo, tudo já me aborrece; só huma cousa me poderá abrir agora o fastio: se eu tivéra huma mãozinha de hum rapaz Tapuya de pouca idade tenrinho, e lhe chupára aquelles ossinhos, então me parece tomára algum alento: porém eu (coitada de mim), não tenho quem vá frechar a hum d’estes”.



#### § 4.º. UMA CULTURA EM MUDANÇA

##### *Analogias e contactos*

Um dos aspectos mais difíceis do estudo dos Fulniô é a caracterização da sua cultura. Trata-se de um capítulo da etnologia, isto é, dos problemas ligados à aculturação, que deve começar pelo exame das analogias porventura existentes entre elementos culturais das populações indígenas de Águas Belas e elementos culturais peculiares a outras populações indígenas do Nordeste brasileiro.

O equipamento cultural dos Fulniô constitui-se, certamente, de alguns elementos próprios ou característicos. Esses elementos, entretanto, estão, hoje em dia, bastante adulterados. As notícias das relações entre os “brancos” e os aborígenes do vale do Ipanema datam, mais ou menos, de 1700: é provável, entretanto, que, antes dessa data, os Fulniô já houvessem mantido intercuro com aqueles, representados, sobretudo, pelos criadores de gado, bandeirantes e sertanistas, não se podendo, por isso, fixar com exatidão quais os seus traços culturais puros, ou menos afetados pela assimilação dos costumes estrangeiros. Além disso, é possível que elementos culturais, sem dúvida indígenas, não sejam de origem propriamente fulniô, mas por esses índios adotados de outras tribos afins ou aparentadas. Cumpre

observar ainda que a cultura dos Fulniô sofre, no momento, mudanças e transições cada vez maiores. Até certos traços adquiridos ou alienígenas, — a maconha e a côco (dança), por exemplo, — vão, a pouco a pouco, desaparecendo; o mesmo acontece a outros traços, de natureza indígena (os paus ignígenos, a exogamia tribal). Do endocanibalismo e da festa dos toros resta, apenas, a tradição ou essa massa de resíduos, do qual a “memória coletiva” tira a sua força (313).

Para tentar uma solução dos problemas acima sugeridos, faz-se necessário salientar os traços culturais das tribos ou famílias indígenas, que poderiam ter estado em contacto com os Fulniô, a saber, (a) os Cariri, (b) os Timbira, Cayapó, Akwê, Camacan e outros grupos do *phylum* Macro-Gê, (c) os Tarairiú e, finalmente, (d) os Tupi (representados pelas comunidades mais tradicionais do Nordeste). Indicam as analogias, que se possam verificar, algum parentesco étnico, ou são elas provenientes de meros intercursos ou assimilações? Eis algumas questões, que dificilmente podem ser resolvidas com os dados etnográficos conhecidos até o presente.

### 1. Os Cariri.

A agricultura dos Cariri era bem desenvolvida (mandioca, feijão, milho, etc.) e superior à dos Gê, embora

---

(313) Sobre o assunto, cf. Halbwichs, ps. 32 *sq.* A exemplo das pesquisas realizadas nas populações nativas da Guatemala e outras regiões da Meso-América (Sol Tax, *Heritage of Conquest*, ps. 262 *sq.*), talvez se possam fixar algumas datas aproximativas da extinção desses traços culturais: o endocanibalismo e exogamia tribal desapareceram, no mínimo, há cerca de cem anos (o primeiro possivelmente há mais de cem anos); a jurisdição materna sobre os filhos, mesmo quando maiores, há uns cinquenta anos; a festa dos toros existia há perto de trinta anos. Ao que parece, o uso da maconha vem sendo, de poucos anos para cá, proibido (bebe-se ou fuma-se ainda a droga, mas muito raramente e em segredo). Dois novos elementos, introduzidos na tribo, não contam mais de cinco anos — o ajuri e o futebol.

menos avançada que a dos Tupi. Na sua maior parte, os índios dessa família, usando um tear primitivo, faziam rédes, onde dormiam (314); fabricavam também um tipo de cerâmica rudimentar, semelhante à de algumas tribos amazônicas ou correspondente à dos Shucuru de Cimbres (315). Os Cariri não praticavam a antropofagia, nem usavam o tacape de guerra, sendo sua arma especial a “prancheta de jogar”, a que davam o nome de *h̃ỹh̃tè* (316). A pintura com urucu ou jenipapo era comum e, já para os fins do século XVII, alguns desses índios ornavam-se com metaras ou botoques (nos lábios e nas orelhas). Permitia-se a poligamia, mas as mulheres exerciam uma espécie de matriarcado. A autoridade do morubixaba tinha caráter mais nominal do que efetivo, exceto em tempo de guerra. Vestígios dos ritos de passagem, para ambos os sexos, são inferidos de certas práticas: as moças, por exemplo, a fim de tornarem-se boas fiandeiras, sofriam escarificações (nos novinhos do sexo masculino as sarjaduras ou incisões eram feitas com dentes afiados, colocando-se, em seguida, nas chagas abertas, pó de ossos queimados de animais e de peixes, o qual era misturado a uma bebida). Durante o período da iniciação, os jovens caçadores iam

---

(314) Briton (p. 238) observa que os Cariri eram muito hábeis na tecelagem do algodão, empregando um fuso e tear primitivos com tramas de diferentes classes. As rédes fabricadas pelos indígenas cearenses, talvez Cariri, diz Pompeu Sobrinho que eram de algodão e não de fibras liberianas (como acontecia entre os Arawak) [(2). p. 293].

(315) Os Cariri [diz Lowie (2), p. 558] “made pottery molded at the base and coiled above, corresponding to the *Shucuru* ware of Cimbres, Pernambuco”. Nos sertões dos Inhamuns, no vale do médio e baixo Jaguaribe, na serra das Matas, etc., Pompeu Sobrinho coletou fragmentos de louça de barro, alguns de espessura extraordinária, dando a idéia de que os mesmos pertenciam a enormes vasilhas. Os fabricantes dessa louça, os *Tapuiás* cearenses, deveriam ser Cariri. Cf. (2). ps. 291-292. A louça encontrada recentemente em Morro-do-Chapéu, região dos Guêguê, é pintada: sôbre fundo amarelo, linhas pretas e vermelhas alternam-se. As cores são típicamente ameríndias, diz Ott (p. 27).

(316) Mamiani, p. 22.

às matas; mas o produto do seu labor distribuía-se pelos mais velhos da tribo, contentando-se os jovens apenas com um pouco de milho ou caçava. À noite, durante o tempo dêsse jejum, os mesmos dançavam e contavam até a exaustação (317).

Mamiani (318) enumera algumas práticas mágico-religiosas dos Cariri: curar o doente com sôpro ou cantigas, ou pintar-lhe a pele com tinta de jenipapo (“para que não seja conhecido do diabo”); espalhar cinza à roda da casa do defunto (“para que o diabo daí não passe a matar outros”); pôr cinza no caminho, quando se carrega pessoa doente (“para que o diabo não vá atrás dêle”); banhar a criança com aloá (“para que, quando for grande, seja bom caçador e bom lutador”). Evita-se a be-xiga, deixando-se de sair à noite, ou pela madrugada, ou, ainda varrendo o adro da casa. Havia pássaros muito agou-reiros; a pessoa, acusada de feitiçaria, podia ser condenada à morte. A dieta da parturiente era vegetariana, — até que nascessem dentes à criança. Essas práticas mágico-religiosas são denunciadas pela etimologia de certas pala-vras: *bidzamu*, “pagé” (*bi*, “tocar levemente”; *dzamui*, “desterrar”); *niêwo*, “diabo” (*ñia*, “morrer, morte”; *wo*, “errante”); *kluniêwo*, “cabaça” (*klu*, “o que tem algo vivo”); *niêwo*, “espírito da natureza”) (319). Segundo informação de frei Bernardo de Nantes, os povos cari-ris que guardavam as velhas crenças eram chamados Chumini; a mitologia dos Chumini, entretanto, já estava contaminada pelo catolicismo (a trindade divina; os dois irmãos, filhos de deus, que brigam entre si, morrendo um dêles) (319<sup>a</sup>). Ao tempo de Mamiani, os Cariri tinham

(317) Martin de Nantes, ps. 8-13.

(318) (1), ps. 84-85.

(319) Goeje, (2), p. 247.

(319<sup>a</sup>) Ps. 262 sq.

choças de barro e serviam-se de cordões nodados, “para a enumeração”. Havia entre êsses índios, o divórcio e a prostituição (os índios pagam os amores com peixes, os negros com gado ou carne e os brancos com tecidos ou pérolas de vidro).

Nimuendajú, em um dos seus mss., trata do culto da jurema, que o mestre do cerimonial, brandindo o maracá adornado de penas, serve aos circunstantes. A bebida sagrada proporciona maravilhosas visões e sonhos, que se relacionam com rochedos enfeitados, ou pássaros desprendendo relâmpagos de um enorme tufo existente no alto da cabeça.

Conhecem-se alguns mitos dos Cariri. Em um dêles, *Tupar* (*Toupart*) manda um velho amigo à terra, para viver com os índios, que lhe chamam de *avô*. Esse “avô” transforma os filhos dos Cariri em porcos do mato. Os filhos, assim transformados, escalam o céu por meio de uma árvore, que depois é destruída ou abatida pelas formigas. Em vão, os pais tentam levantar novamente a árvore e, não o conseguindo, suplicam ao “avô” que lhes restitua os filhos; mas o “avô”, em lugar de retornar à terra, envia em seu lugar *Badzé*, o deus do fumo.

Rodolfo Garcia (320) lembra as coincidências, que Karl von den Steinen encontrou entre os Cariri e Camacan-Massarará, salientando uma das suas características etnográficas, — eram êsses índios pouco tagarelas, ao contrário dos outros, “palradores incoercíveis”. Uma carta do padre Jacob Cocles (321), até há bem pouco tempo ainda não divulgada em português, revela mais algumas informações a respeito da índole dos Cariri de Canabrava, isto é, o seu temperamento pacífico e, ao

(320) In Mamiani (1), ps. XXII e XXV. *Cariri* é uma alteração de *Xiriri*, qualificativo túpico, que significa “calado”, “silencioso”.

(321) Publicada por Serafim Leite, V, ps. 311-313.

mesmo tempo, melindroso e infenso ao castigo. As relações jesuíticas desvendam ainda fragmentos da cosmogonia cariri (já com evidente influxo cristão), assim como alguns dos seus costumes e ritos religiosos. Nas festas do "Uariquidzam", os Cariri, mascarados ou pintados, com os seus instrumentos musicais, dirigiam-se a uma cabana sagrada, de onde, ao acabar a cerimônia, os dançarinos saíam, frenéticos, a fustigar violentamente todos os que se achavam do lado de fora. Eram as festas, onde havia cantilenas, bailes, músicas, fumações e consumo de bebidas, celebradas periódicamente, uma ou duas vezes ao ano e nelas os índios pediam saúde, bom tempo e fartura de mantimentos.

Os "Moritises", provavelmente um ramo cariri, que viviam em Juru, Natuba, Saco dos Morcegos e outras regiões do São Francisco, contavam os anos pelo nascimento das Pléiades, ocasião em que se metiam no rio à procura de peixe. Costumavam tais índios lavar os filhos recém-nascidos na água, em que tinham cozido a caça, "para que saíssem bons caçadores"; os mortos eram inhumados em potes (322). Uma das suas magias consistia em espalhar cinza em redor da casa do defunto. O viúvo, após o entêrro, cortava o cabelo e escondia-se, por algum tempo, no mato; quando retornava à aldeia, os companheiros, medrosos, fugiam da sua presença. Usava-se o chôco ou covada por ocasião do primeiro parto da mulher (323). As festas do "Uariquidzam" eram praticadas, pelos "Moritises", assim como pelos "Paiaias", em Geru, território sergipano. Numa cabana adrede preparada, colocava-se uma cabaça ôca, com

---

(322) Em Ott (fig. 34) vê-se uma urna funerária do Morro-do-Chapéu.

(323) Carta do pe. Manuel Correia (ano de 1639), *apud* Serafim Leite, V, ps. 277-278.

vários orifícios, à feição de cabeça humana; debaixo dêsse fruto acendia-se fogo com lenha verde e, em seu derredor, orientados pelo pajé, os índios fumavam e aspiravam o fumo saído dos orifícios. Nesse momento, em tórno da choça fechada, dançavam os guerreiros moços, ao som de maracás e flautas. As festas duravam três ou quatro dias.

“Uariquidzam” (324), ao que parece, era um dos gêmeos míticos, irmão de Peditã; ambos habitavam a constelação do Orion e dêles dependiam as chuvas e os alimentos. Como o culto, todavia, limitava-se ao primeiro, é bem provável que “Uariquidzam” fôsse o mano bom, ou uma espécie de herói-civilizador. Em Mamiãni (325), a palavra *Warakidzá* significa “sonho”. Como se sabe, entre alguns índios do Brasil, tais como os Tapirapé, o contacto com os espíritos verifica-se nos sonhos (326). Os sonhos tinham enorme influência nas operações bélicas dos Tupinambá (327).

## 2. Os Timbira, Cayapó, Akwê, Camacan, etc.

Em outro local dêste ensaio, terei oportunidade de mostrar algumas poucas concordâncias entre os *yãthê* e numerosos outros dialetos das famílias dos Timbira [Apinayé, Mehin, Krenžé ou Crangé, Canela (Ramcócamecra, Aponegican), Craho, Kraho ou Kraô], Cayapó (Gradahó), Akwê ou Akwã (Sherenté ou Sherente,

(324) Em Serafim Leite (V, ps. 277, 312 e 313) a palavra aparece escrita ainda sob outras formas — “Araquizã”, “Uariquidzã (Ua Rikidzam)”, “Varaquidrã (Variquidzã)”.

(325) (1), p. 86. *W* com o som misto de dois UU (cf. *Arte de gramática da língua brasileira da nação Kiriri*, p. 3).

(326) Wagley, (1), p. 9.

(327) Métraux, (9), ps. 287 e 288. A respeito da oniromancia e da sua importância na concepção mágico-religiosa em geral, cf.: Lévy Bruhl, ps. 52-58 e (1), ps. 94 sq.; Contenau, ps. 139-178; Guillaume, ps. 224-279 e 419-427; Leeuw, ps. 133-134 e 552-553; Eliade, (1), ps. 49 sq.

Shavante), Camacan (Mongoyó, Menian, Cutashó ou Kotoxó), Patashó, Malalí, Coropó e Botocudo.

Os Timbira, os Cayapó e os Akwê, ocupando o noroeste, o centro e parte do Nordeste brasileiro, pertencem, todos, ao *phylum* Macro-Gê (328).

Os Gê dessas regiões eram, na sua maioria, agricultores. Os Timbira plantam, embora em pouca quantidade, a batata, o mendubi, o milho zaburro e até fazem reserva de alimentos em "paióis" (329). Costumavam ainda limpar as matas perto dos rios, mudando-se para outro local quando as plantações se afastavam muito dos cursos de água (as migrações dos Rancócamecra, por esse mesmo motivo, ocorrem de dez em dez anos, aproximadamente). Os Purecamecran (ou Porekamekra) limpam, queimam e preparam o campo, trabalhando o solo com paus ponteagudos. Os Apinayé, além das plantas já citadas, cultivam ainda o milho, o arroz, o jerimu, a banana, o mamão, o cará, o tabaco e o jamaru. O algodão também fazia parte da agricultura dos Apinayé, embora a matéria prima da sua indústria têxtil fôsse a fôlha do buriti (330), — técnica, aliás, comum aos Cayapó septentrionais e aos Sherente. Os Gê do Noroeste tinham palavras próprias para o algodão. A

---

(328) Alden Mason, ps. 287 *sq.* Para o estudo dêsses três grandes grupos, cf.: Paula Ribeiro, ps. 184-197, 297-322, 442-456 e (1), ps. 5-80 (Gamela, Timbira, Sacamecran, Capiécran ou Canela Fina, Piocobzé, Purecamecran, Macamecran); Pohl, II, ps. 34-38, 130-138 e 150-165 (Shavante, Purecamecran); M. d'Oliveira, ps. 291-524 (Cayapó); Desgenettes, ps. 217-225 (Cayapó); Coudreau, (1), ps. 194-220 (Cayapó); Kissenberth, ps. 45-54 (Canela); T. Sampaio, ps. 143-205 (Kraó); U. Viana (inclusive o prefácio de Basílio de Magalhães), ps. 5-95 (Akwê ou Sherente); C. E. de Oliveira, ps. 59-110 (Apinayé); Snethlage, ps. 111-205 (Apinayé, Kraó, Ramcócamecran, Piocobzé); Fróis Abreu, ps. 165-207 (Canela); Pompeu Sobrinho, (1) ps. 5-35 (Canela); Nimuendajú, (1), ps. 51-74 e (2) *passim* (Ramcócamecra, Apinayé); Paternostro, ps. 138-150 (Apinayé, Sherente); Lowie (3), ps. 477-517 (Timbira, Cayapó, Akwê, etc.) e (4), ps. 519-520 (Cayapó).

(329) Paula Ribeiro, p. 187.

(330) C. Estevão de Oliveira, p. 63.

ausência de tear e de olaria é típica dos Cayapó, dos Sherente e dos Timbira, embora êstes últimos fabricassem uma espécie de rêde, tecida com o buriti, para os seus acampamentos temporários. A lavoura dos Akwê incluía a mandioca, o milho, a banana, o inhame, o cará, a macaxeira, o mendubi, o ananás e o mamão. Como observa Lowie (331), é impossível que essa atividade agrária fôsse devida à influência dos Tupi. A cultura de uma espécie de cipó (*Cissus*), quase desconhecida dos Tupi, parece ser autóctone entre êsses Gê. Entre os Timbira, os individuos de ambos os sexos plantam; mas, com os Sherente, a divisão do trabalho foi afetada pelas associações masculinas. A mulher akwê sòmente não vai à caça; tudo o mais “está sôbre seus ombros”. (332).

Os processos de colheita, caça e pesca variam de tribo para tribo: a pesca é importante, por exemplo, para os Cayapó septentrionais e insignificante para os Timbira. Paula Ribeiro descreve o modo mais comum de apanhar a veação (queimar a vegetação sêca, deixando aberto um pequeno espaço, onde os índios aguardam a veação que foge, espavorida, das chamas). É a técnica dos Timbira, que, dêsse modo, caçam cobras, lagartos, gafanhotos, jabutis, cutias, pacas, veados e emas. Ao mesmo tempo, os Timbira colhiam a juçara, a bacaba, a sapucaia, a mangaba, o bacuri, a guabiraba, o araçá, a raiz do cupá e, em particular, o côco da “palmeira brava”, de cuja árvore aproveitavam também o “ôlho”. O mel era alimento muito procurado pelos índios. Alguns animais não devem ser comidos: os Akwê, *v. g.*, evitam tocar em carne de onça, de jacaré e de preguiça.

---

(331) (3), p. 480.

(332) U. Viana, p. 44.

Os Sherente caçam, em geral, com o arco, a flecha e o "cacete"; além disso, conhecem a pescaria por meio de fachos, o *pari* (armadilha de varas ou talas) e a tarrafa. Os Gê, em geral, parece que não empregam o cão na caça, embora, na atualidade, os Sherente já ensinem êsse animal a conhecer "o cheiro do tatu". O laço e a armadilha (feita com o arco e a flecha, que dispara quando a prêsã, desprevenida, toca num cipó estendido em seu caminho) são raros. Os Cayapós possuem vários tipos de flechas (flechas de "maceta para os pássaros", flechas ponteagudas, flechas dentadas ou embebidas no sumo venenoso do acaiubá) (333). Os Kraó de Rio Preto, usam, afora o arco e a flecha, a tamarana de pau roxo, o machado de pedra e a faca de taquara (234). A tamarana é usada pelos Gamela e o cacete pelos Sherente e pelos Canela; Coudreau (235) menciona a "*épée de bois*" dos Cayapó e C. Estevão de Oliveira (236) o "tacape" dos Apinayé. A caça pelo fogo era de uso entre os Purecamecran. Os Gê, a que me venho referindo, tinham todos fama de bons andarilhos, incansáveis na marcha a pé.

Dois elementos etnográficos distinguem os Gê dos Tupi. São êsses elementos a ausência de intoxicantes e o forno subterrâneo. Com o forno subterrâneo os Timbira preparavam o "biaribu" (337). Trata-se, na realidade, de *berubu*, bôlo feito de massa de aipim ou mandioca. Para preparar o berubu, os Canela cavam um buraco, fazendo nêle uma fogueira onde põem algumas pedras; depois disso, limpam o buraco, onde colocam, então, o bôlo, enrolado em fôlhas de bananeira

---

(333) Desgenettes, p. 224.

(334) T. Sampaio, p. 154.

(335) (1), p. 216.

(336) P. 63.

(337) Paula Ribeiro, p. 190.

silvestre, que, em seguida, se cobre com pedras aquecidas. O aquecimento é mantido, além disso, por uma fogueira exterior (338). É a esse tipo de forno que se refere precisamente Pohl (339), tratando dos Shavante. O berubu corresponde ao *paparuto* dos Kraô: os Kraô ralam a mandioca, fabricando uma espécie de pasta; a carne, sem sal, põe-se, mantilha por mantilha, nessa pasta, envolvendo-se tudo em palhas de bananeira. O *paparuto* é, depois, enterrado no chão, em um leito de pedras altamente aquecidas. A operação dura cerca de duas horas. Por esse processo, os indígenas cozinham ainda o milho e a batata. Também havia, entre os Gê das regiões acima referidas, o uso do espêto e da grelha de pau, assim como o processo de esquentar a água por intermédio de pedras previamente aquecidas.

Outro elemento etnográfico importante consistia no tipo de cama, geralmente um estrado de talos de buriti (o girau dos Apinayé). Quando viajam, os Cayapó dormem em redor de uma fogueira, com os pés voltados para a mesma. A cama dos Purecamecran era uma esteira.

Ao lado dos ritos mágicos, prevaleciam algumas práticas terapêuticas (a sangria ou o uso do urucu, da mutamba, da imburana, do caiapiá preto) (Timbira, Sharente, Cayapó).

A família dos Akwē, diz um autor que era uma espécie de pequeno patriarcado, onde os mais moços respeitavam os mais velhos e os consideram como pais ou avós. As decisões dos conselhos de família devem ser unânimes. Havia a poligamia e a união conjugal era resolvida quando o "macho, em todo o seu vigor viril, está apto para a procriação". Antigamente, existia a prova do *Zôrá*, que consiste em carregar o pretendente,

---

(338) Fróis Abreu, p. 177.

(339) II, p. 136.

às costas, um toro de buriti, vencendo os seus concorrentes e os obstáculos da distância, no fim da qual o aguardava a noiva. A moral dos Akwê, todavia, era “especiosa”, o marido fechando os olhos quando as infidelidades da esposa lhe rendiam alguma coisa e castigando-a, por ciúme, se os favores amorosos eram dispensados a título gratuito. Usavam-se distintivos para a virgindade dos moços e das moças, que consistiam em amarellhos prêsos, nos homens, aos punhos e, nas mulheres, aos tornozelos e à cintura. O furo do lóbulo auricular é feito, nas crianças do sexo masculino, entre os seis e os oito anos; nesse orifício introduz-se, depois, um “pauzinho”. Enterram-se os mortos “assentados”, em sepulturas cilíndricas, juntamente com o seu beiju, o seu mendubi, a sua cabaça de água. O entêrro é precedido de “um alarido medonho”.

A “festa dos toros” existia entre os Apinayé, os Cayapó e outras famílias gês da mesma região. Ainda hoje, os Canela praticam o exercício de carregar toros de buriti (340). A indiferença “por tudo quando diz respeito ao que se enquadra na expressão *honra da família*”, na frase de Fróis Abreu (341), foi observada entre os Canela. Os Cayapó furavam as orelhas e, alguns, o lábio inferior, onde metiam penas vistosas, substituídas pelos botoques de pau ou de osso entre os Kraô. As mulheres shavantes, de igual modo, traziam pauzinhos redondos no orifício aberto nas orelhas.

Os Apinayé envolviam os mortos em esteiras e sepultavam-nos juntamente com os seus principais terêns; por sôbre a cova, erguia-se um anteparo de varas e fôlhas.

(340) Na realidade, como acontece entre os Fulniô, êsse costume já vai desaparecendo pouco a pouco. Em relação aos Apinayé, por exemplo, diz Paternostro que ainda viu, na aldeia Bacaba, “uma tora quase podre”, servindo de demonstração da fôrça dos mancebos casadouros (p. 142).

(341) P. 179.

Os Timbira punham o cadáver, sentado, dentro de um "cofo" ou "ceirão de palha", colocando-lhe nas pernas batatas, milho e mendubi. Segundo Coudreau (342), as sepulturas dos Cayapó eram de dois tipos: uma cilíndrica, cuja fossa obstruía-se "au moyen d'un treillis de bois"; outra igualmente cilíndrica, mas que se fechava com terra (a terra, amontoada, formava um cone da altura de um homem).

As mulheres timbiras pariam, comumente, à beira dos rios, sendo que, entre os Apinayé, o cordão umbilical era cortado, com faca de taquara, pelo pai, que, durante dois dias, se alimentava exclusivamente de beijos. A covada era praticada pelos Canela, pelos Purecamecran, etc.

A maneira de carregar as crianças é outra característica dos nossos indígenas, — às costas, metidas em tipóias, "ou tiras largas feitas de fôlhas de buriti". Outros elementos generalizados eram a epilação e o uso da pintura. Urbino Viana (343) salienta a importância dessas duas práticas, entre os Sherente, comuns, aliás, às demais famílias gês (Cayapó, Kraô, Canela, etc.). Os Purecamecran pintam as pernas dos mortos com tinta de urucu.

As choças dos Sherente assentam num terreiro circular (outrora um hemicíclo), tendo por ponto central a "casa dos mancebos". Na atualidade, as casas são cobertas de piaçaba, com paredes de taipa e portas de buriti (servem de gonzo amarrilhos de jequitibá). Deitam-se os índios em decúbito dorsal, pernas encolhidas, apoiando o rosto em uma das mãos. As malocas dos Cayapó eram baixas e longas, retangulares, abertas diretamente para o lado da praça pública. Também as cho-

---

(342) (1), p. 218.

(343) P. 42.

ças dos Kraô são baixas e dispostas em círculo; no interior desse círculo há uma espécie de pátio, onde se acende a fogueira e em tórno da qual as mulheres preparam os guisados, ou dançam os homens. Do mesmo modo, dispõem os Canela as suas choupanas, cobertas de babaçu ou injá: de cada palhoça parte um caminho limpo para o pátio central.

Tanto os Cayapó (Pau d'Arco) como os Ramcó-amecra ocupam a metade este e oeste do círculo das suas tabas. A praça central, sede das danças e conselhos, acha-se ligada a cada oca por um caminho reto (processo idêntico aos dos Canela).

Os Apinayé são matrilocais e organizados em "metades", ocupando outrora, cada uma delas, determinada parte da aldeia (344). Ao norte do todo, disposto em círculo, fica a "metade" superior (Côco de Sapucaia) e ao sul a "metade" inferior (Castanha do Pará). As "metades", entretanto, não são exógamas, sendo os casamentos regulados por um sistema diferente — o sistema dos quatro *kiyé*. Os *kiyé* são unidades bilaterais que regulam o casamento dos Apinayé, seguindo os filhos ao pai e as filhas à mãe. Denominando, para exemplificação, os quatro *kiyé* de A, B, C e D. temos: os homens de A casam com as mulheres de B, os de B com as de C, os de C com as de D e os de D com as de A. As mulheres seguem o caminho inverso. As mulheres de A casam com os homens de D, as de B com os de A, as de C com os de B e as de D com os de C (345).

Os Canela estão divididos em "metades" matrilineares, não totêmicas e exógamas. Demais, pos-

---

(344) A. Ramos, (1), ps. 19 sq.

(345) Cf. Nimuendajú, (2), ps. 29-32.

suem, em certo período do ano, “metades da época de chuva”, às quais cabe a realização dos ritos de caça e das competições esportivas. Os Sherente, ao contrário, são patrilineares, com “metades” localizadas topograficamente; ao sul, fica a “metade” *Chiptató* (a do sol) e ao norte a “metade” *Sdacrã* (a da lua). Contam-se, por outro lado, quatro associações masculinas, com papel ativo nas atividades econômicas, sociais e religiosas da tribo. Os homens solteiros de ambas as “metades” e das quatro associações habitam uma cabana especial, no centro da aldeia, ocupando os da “metade” *Chiptató* o sul e os da “metade” *Sdacrã* o norte. A associação das moças, que também existe, reúne-se numa cabana ao sul da dos solteiros.

O Górotire (Cayapó) (346) dispõem as choças, baixas e compridas, em circunferência e são as mulheres as responsáveis pela sua construção. A “casa-dos-homens”, no centro da aldeia, é, porém, feita pela população masculina, que se divide em três grupos, a dos rapazes (*me-ôkre*), a dos homens feitos (*me-kureréra*, os guerreiros, sem filhos) e a dos velhos (*me-binguête*, isto é, todo homem que já tem filho). Como é o filho quem indica a “velhice”, pratica-se o *birth-control*. O *ngo-be*, a casa dos homens, sempre amanhece cheia de gente, pois é o dormitório dos solteiros. Mesmo os casados, enquanto não têm prole, deixam, ainda no escuro, a esteira conjugal, pois o costume exige que amanheçam, como os solteiros, na tacana. À idade dos dez anos, aproximadamente, o menino passa a dormir no *ngo-be*.

Os Camacan (Mongoyó, Menian, Cutashó ou Kotoxó), os Malali, os Coropó e os Botocudo são

outras grandes famílias do *phylum* Macro-Gê (347). Constituem, juntamente a outras, os chamados Gê do Brasil oriental (348), que se caracterizam, em linhas gerais, pelos seguintes traços: *a*) semi-nomadismo (349); *b*) uso de cestos revestidos de cera e de recipientes de bambu ou de taquara; *c*) habitação arcaica ou primitiva — abrigos contra o vento (Puri, Botocudo), ou choças circulares de ramagens (Botocudo) (350); *d*) habilidade rara para a fabricação de utensílios de malhas ou trançados de palha; *e*) uso do espêto; *f*) tonsura circular; *g*) discos auriculares e labiais (Botocudo), ou metaras labiais, longas, semelhantes a varetas (Patashó, Mashacali, Macuni); *h*) e ligas para as pernas. Os elementos negativos são: *a*) a agricultura quase nula, com exceção para os Macuni e para os Coroados; *b*) a olaria incipiente (menos entre os Coroados), de origem estranha; *c*) a ausência da rêde (com exceção, mais uma vez, dos Coroados); *d*) a insignificância da pesca; *e*) a arte plu-

(347) A respeito dessas cinco famílias, consultar (com referência aos dialetos): Silva Guimarães, ps. 12-16; Martius, II, ps. 144-158 e 545-546; Sá Oliveira [in Moreira Pinto, p. 387]; Ignace Etienne, ps. 948-956; Douville [in Métraux, (1), ps. 278-284]; Wied-Neuwied, ps. 487-493. Quanto ao estudo da cultura camacan, vejam-se, além das obras já citadas: Ehrenreich, ps. 1 sq.; Ihering, ps. 38-51; Manizer, ps. 243-273; Ploetz & Métraux, ps. 107-238; Saint-Hilaire, II, ps. 43-68 e 176-187; Debret, I, ps. 28-32, 40-43 e 61-62; Aires de Casal, II, ps. 74-75; Métraux, (4), ps. 531-540; Métraux & Nimuendajú, ps. 541-545 e (1), ps. 547-552; e F. Denis, II, ps. 287-291.

(348) Excluídos os Camacan, de que tratarei mais adiante. Na síntese, servi-me sobretudo de Ploetz & Métraux, ps. 114-234.

(349) O movimento deambulatório dos indígenas do Brasil era uma espécie de "nomadismo local", para usar a expressão de Vignati (ps. 78 sq.). Sobretudo em relação aos que já praticavam agricultura mais ou menos avançada. Os Botocudo, *v.g.*, cujas excursões, na época do padre Cardim, tinham por teatro as regiões de Porto Seguro, Ilhéus e Camamu, foram assinalados, nos começos do século XIX, mais a sueste, entre os rios Pardo e Docc. Os Camacan, igualmente, foram encontrados pelo explorador Douville entre o Itaípe e o Ilhéus, próximos da área traçada por outros viajantes; o erratismo dos Mashacali oscilava entre o Mucuri e o Jequitinhonha.

(350) O tipo mais desenvolvido de habitação, encontrado entre os Macuni, Malali, Mashacali e Coroados, é de influência estrangeira.

mária pouco desenvolvida; f) e, ainda, o desconhecimento ou a falta da arte da tecelagem, das bebidas fermentadas, dos transportes aquáticos e da tatuagem (menos entre os Puri e os Coroado).

Os Camacan, em cujo dialeto Loukotka encontrou algumas concordâncias, de palavras, com o dos Fulniô, merecem mais demorados estudos.

Seus traços culturais de maior importância resumem-se nos seguintes:

*Epilação.* — Os Camacan são geralmente glabros, praticando a epilação geral, inclusive a das sobrancelhas.

*Habitação e mobiliário.* — Não há informes precisos sobre as choças dos Camacan, as quais, ao tempo da visita do príncipe de Wied Neuwied, já estavam influenciadas pelos mocambos negros — palhoças quadradas, recobertas de “placas de cascas de árvore”, algumas com paredes de barro, servindo cada uma delas para uma só família. Douville, entretanto, dá a entender que existiam também malocas, que abrigavam cerca de vinte gi-raus (estrados de madeira). Cobriam-se os catres, que assentavam sobre quatro estacas, de “estopas”, fôlhas secas ou peles de animais. As crianças dormiam no chão, “com os cachorros” (351). Entre os utensílios domésticos, figuram o moquém (*boucan*) e os recipientes de barriguda.

*Caça, pesca, agricultura.* — Quando os Camacan matam algum animal de grande porte (conta Douville) (352), extraem os intestinos da alimária, envolvendo-nos em fôlhas e levando-os para o *ekor* (a aldeia). Em seguida, cozinham os intestinos e, logo que se fartam com o alimento, estendem-se no catre, informando, de-

---

(351) Wied Neuwied, p. 414.

(352) Em Métraux, (1), p. 254.

pois, aos companheiros onde se encontra a veação morta. A partir desse momento, as mulheres vão buscar a caça, que é repartida pelos demais índios. As tripas não são propriamente lavadas: os Camacan contentam-se em extrair-lhe as feses, apertando-as nos dedos. Informa ainda Douville que os Camacan pescam, à linha, em canoas. A agricultura compreendia o cultivo da banana, do milho, da mandioca, da batata-doce, etc.

*Alimentação.* — O cardápio dos Camacan era composto dos alimentos comuns aos caçadores e agricultores em geral. Aprecia-se a carne *faisandé*. Outro manjar excelente eram os bichos ou larvas da taquara e de outras madeiras. O mel figurava entre os principais alimentos. Falando dos Mongoyó, diz Aires de Casal (353) que a cera e as abelhas eram “delidas em certa porção d’água”, que se deixava fermentar, fabricando-se, assim, embriagante bebida, que os tornava furiosos. Faziam os Mongoyó, ainda, outra bebida, da batata e da raiz de mandioca, pisadas e “deitadas de infusão”, ainda mais espirituosa que a anterior. Os Camacan sabiam fabricar o caum, destinado às grandes festas ou danças.

*Índole.* — Pouco comunicativa.

*Domesticação.* — O cão, diz Debret (354) que foi o único animal aceito pelos Camacan.

*Olaria.* — Os Camacan fabricavam louças de barro (355) ou de pedras pulverizadas (356). Nimuendajú achou, nos territórios habitados pelos Camacan, restos de louça, de feição esférico e com sulcos, no tópo, impressionados pelos dedos. A técnica da fabricação era, aproximadamente, a mesma usada por algumas tribos de Pernambuco.

(353) II, p. 74-75.

(354) I, p. 29.

(355) Spix & Martius, II, p. 343.

(356) Ploetz & Métraux, p. 172; Moreira Pinto, I, p. 385.

*Tecelagem, trançado.* — Os Camacan fabricavam “sacos de tecidos de algodão e de fibras de palmeira, bolsas de caça e curtos aventais, quadrados”, que preferiam usar “em redor dos quadris”. Principalmente as mulheres (diz Wied Neuwied) (357) sabem “trançar lindas cordas de quatro fios”, que usam nas vestimentas e nas armas. O avental feminino, ornado de cordões e borlas, era feito do mesmo material. Com cordas de algodão trançado, faziam as índias sacolas, que serviam, sobretudo, de aió para a caça. Outrora, entretanto, os Camacan não conheciam o algodão e preparavam os entrançados com as fibras da imbaúba.

*Traje, adornos.* — Entre os Camacan eram comuns as ligas para tornar delgados os tornozelos e o alto das pernas. Os homens usavam um estôjo peniano (a *taconhoba*), cartucho feito das fôlhas da içara ou da palha da patioba; as mulheres adotavam, por influência da civilização colonizadora, aventais de cascas de árvore, substituídos, depois, pelo *guyhi*, ou *gyhi* e, mais tarde, pelas verdadeiras tangas, tecidas de algodão, que se tingiam de negro, vermelho ou amarelo escuro, com emprêgo do urucu, do jenipapo e de tatajiba. Nas ocasiões solenes, sobretudo nas danças, os chefes punham na cabeça um barrete de penas de papagaio (o *charó*), presas a fios de algodão; o barrete (explica Wied Neuwied) termina por um “apanhado” de penas de juru ou arara, que parece uma coroa. Além disso, pintavam-se todos vistosamente, os homens com longas listas negras e as mulheres com meias-luas, concêntricas, acima dos seios.

*Instrumentos de música.* — Característico era o chovalho feito de cornos de veado ou de unhas de tapir.

Tinha o nome de *herenehediocá* e servia para marcar o ritmo da dança. O *kechiech* não passava de uma variedade do maracá.

*Danças.* — Quatro homens, inclinando-se um pouco, avançam e, um atrás do outro, formam círculo. “Hoi ! hoi, hê ! hé !” é o canto que todos repetem, marcado pelos instrumentos. Depois, as mulheres, acompanhando, em meia voz, o estribilho, entram no baile, colocam-se, duas a duas e, alternadamente com os cavaleiros, fazem volta em tórno do vaso onde ferve o cauim. Algumas vezes, os dançarinos dividem-se em duas filas, que ficam em *vis-à-vis*, uma recuando sempre diante do avanço da outra. Wied-Neuwied (358) compara a dança dos Camacan, que assim descreve, com a dos Coroado de Minas Gerais.

Particularidade, registada por êsse autor na excelente estampa da sua obra, é o da posição da mão esquerda, que os dançarinos encostam à face (Est. 16).

*Armas.* — Os arcos são sólidos, cuidadosamente polidos, com ranhuras na parte anterior, mais bem acabados que os de muitas outras tribos das regiões circunvizinhas. O material básico é a baraúna. Em caso de guerra, as flechas levam veneno feito do “extrato de uma trepadeira”.

*Bastão de comando.* — Êsse distintivo consistia numa vara espontada, de pau vermelho.

*Tratamento dos doentes.* — Cura-se a febre com infusão da “êcorce pelée du bois de *cavako*” (359). Um dos remédios considerados eficazes era a fumigação do doente. Não se curando, era o doente abandonado.

---

(358) P. 417.

(359) Métraux (1), p. 262.

*Vida familiar.* — Para o casamento era preciso obter o consentimento do chefe da aldeia. Os ritos matrimoniais, que duram muitas vezes vários dias, são acompanhados de farto banquete, no qual se servem bebidas feitas com mamão, milho e batata-doce. Os convidados presenteiam os noivos. Permittia-se a poligamia, sendo o adultério punido (o sedutor podia mesmo ser morto). Havia o costume de erigir uma cabana, afastada da taba, que servia de *rendez-vous* para as relações sexuais. A mulher dá à luz sòzinha, no mato, de onde sò retorna depois de banhar-se no rio. As primíparas são assistidas por uma das mulheres mais velhas e experientes. Entre os Patashó e os Mongoyó havia a covada (o marido não come carne de veado, anta, porco ou macaco, nem banana e milho, podendo, todavia, servir-se de inhame e carne de pássaros). “Apresentando-se vários pretendentes a uma noiva, decide-se a questão por meio de prova, vencendo aquele que puder correr maior distância, levando um toro de madeira de oito a nove arrobas; isso que elles têm de comum com os Cayapó, aos quais muito se assemelham em outros costumes” (360). Wied Neuwied (361) refere-se a êsse esporte — a corrida do tronco da barriguda, mas como prova de fortaleza dos mancebos. Douville descreve, de igual modo, tal competição, a que dá o nome de “corrida do *bolo*” (362), tora de considerável pêso, aproximadamente um metro de longo e quatro pés de circunferência: “Après avoir fait un chemin d’environ un quart de lieue de longueur bien ligné et aboutissant à l’*ekor*, les hommes portent le *bolo* à l’extrémité de ce chemin, là se mettent à la file les uns des autres, le premier en tête prend le *bolo* sur

---

(360) Spix & Martius, II, p. 344.

(361) P. 418.

(362) Talvez corruptela da palavra *toro*.

l'épaule et part comme une flèche courant assez vite pour ne pas se laisser passer par ceux qui le suivent; à distance d'environ deux cents pas, un autre le prend sans presque cesser de courir et part, comme le premier, avec la plus grande vélocité, et ainsi de suite jusqu'à arriver à l'ekor".

*Túmulo e práticas mortuárias.* — Os adultos são sepultados na mata, "de cócoras". O túmulo era recoberto com fôlhas de palmeira, por cima das quais se colocavam pedaços de carne fresca. Quando a carne desaparecia, devorada por algum animal, acreditavam os Camacan que o morto se satisfizera. Algumas vezes enterra-se o defunto com os seus arcos e flechas.

Os Camacan acreditam que as almas das pessoas de má índole, ou que não foram bem tratadas durante a vida, podem voltar ao convívio humano na forma de onças carniceiras. E, cêrca de quatro anos após a inumação, levam os ossos do cadáver para a aldeia, depositando-os em um girau novo, pintado de várias côres e recoberto de camada de terra bem batida. Durante uma lua, parentes e amigos dançam e bebem em honra do extinto. Os restos mortais são, depois dessa cerimônia, postos num camocim, que é enterrado: a boca da urna, que fica à flor da terra, cobre-se com varas soltas. Julgam Proetz & Metraux que o enterramento secundário, praticado pelos Camacan, só pode explicar-se por uma remota influência de alguma tribo amazônica da família dos Arawak. De acôrdo com o testemunho de Douville, o morto é paramentado da melhor maneira possível (jarreteira nos braços, pintura do corpo) e sepultado numa cova com cêrca de quatro pés de profundidade. Após o sepultamento, plantam-se na tumba alguns arbustos e, ao seu derredor, algodoeiros e bananeiras, cujos frutos os índios não costumam usar. O

pranto do morto dura uma lua inteira, após o qual a viúva pinta o corpo e está apta a contrair novas núpcias.

Crêem os Camacan que as almas dos “bons” reen- carnam-se nos recém-nascidos, sobretudo nos primogêni- tos; as dos maus provocam tempestades.

### 3. *Os Tarairiú.*

Pelo nome de Tapuia (*Tapusa* de J. de Azpilcueta Navarro, *Tapuya* de Fernão Cardim, *Tapuhia* de fr. V. do Salvador, *Tapyya* de Luís Figueira, *Tapuyo* de Daniel G. Brinton, *Tapuhy* de F. A. de Varnhagen) eram, outrora, designadas tribos das mais diversas do ponto de vista lingüístico ou cultural. Cardim (363), por exem- plo, classifica de Tapuia a mais de setenta tribos indí- genas do Brasil, quase todas identificáveis, entre as quais figuram os Cariri e alguns grupos provávelmente de língua isolada. O topônimo, como se sabe, era a denominação dada pelos Tupi à hordas inimigas, ou pelos colonos às que não falavam a chamada “língua geral”. Os Gê, por um ou outro motivo, eram incluídos entre os Tapuia; Saint-Hilaire (364) ainda ouviu dar êsse nome aos Botocudo de Minas Novas. É evidente que Gabriel Soares de Sousa (365) também incorreu em erro igual ao de Cardim, confessando, aliás, que o estudo dos Tapuia exigia maiores vagares e informações, tantos ou tão divididos “em bandos, costumes e linguagem” se achavam os mesmos. Como observa Lowie (366), *Tapuia* é um termo equivalente ao “Digger Indian” dos Estados Unidos da América, não havendo razão para

---

(363) Ps. 198, sq. Cf. também Simão de Vasconcelos, p. XC.

(364) II, p. 129.

(365) II, ps. 300-305.

(366) (3), p. 556.

considerar tais índios como unidade autônoma, quer sob o ponto de vista étnico, quer sob o ponto de vista lingüístico.

Embora Pompeu Sobrinho (367) considere os Cariri como os Tapuia "por excelência" do Nordeste brasileiro, parece-me mais razoável dar essa primazia aos Tarairiú (368).

Os Tarairiú eram grande andarilhos, mas evitavam viajar à noite com receio das cobras. Informa Herckman que êsses tapuias passavam o tempo ao léu, não possuindo aldeias ou lugares certos onde pudessem morar. Suas "casas" eram antes simples abrigos contra o sol e a chuva. Em suma, viviam mais da caça, da pesca e da colheita, procurando as praias na época do caju.

Essas informações do conhecido cronista neerlandês devem ser tomadas com a devida reserva, pois se sabe que, nos territórios habitados pelos Jandoin, Paiaku, Kanindé, Janipapo e outros, foram encontrados "excelentes vasos" de uma pedra polida e duríssima, o diorito, relativamente pesados e de confecção demorada (369). Além disso, os Tarairiú usavam a rêde, que armavam ao pé da fogueira e na qual carregavam os anciãos já decrépitos (a longevidade dos Tarairiú é registada pelos

---

(367) (3), p. 11. A p. 15 acrescenta Pompeu Sobrinho que os Tarairiú talvez tivessem derivado dos Cariri, dúvida essa que o ilustre etnólogo corrige em ensaio posterior. "Atualmente, são os Tarairiú confundidos, ora com os *gês* ora com os *kariris*. Importa desfazer esta lamentável confusão" [ (5), p. 228].

(368) Sobre os Tarairiú em especial, cf.: Pero de Castilho (carta transcrita em Serafim Leite, V, ps. 510-521); Herckman, ps. 278-288; Barléu, ps. 277-286; Marcgrave, ps. 279-283 (que inclue a "Narração" de Jacob Rabbi); "Relation du voyage de Roulox Baro", ps. 197-246 (notas de Morisot a ps. 247-307); Nieuhof, ps. 317-321; Laet, ps. 460-462. As fontes indiretas mais importantes estão em G. Soares de Sousa, cit., ps. 300-305 e nos *Diálogos*, ps. 288-287. Entre os ensaios e estudos modernos, consultar. Ehrenreich, (3), ps. 18-46; Schuller, ps. 78-98; Pompeu Sobrinho, (3), ps. 7-23 e (5), ps. 221-237; Lowie, (1), ps. 563-566 e (5), ps. 563-566.

(369) Pompeu Sobrinho, (3), p. 21 e (5), p. 233.

antigos cronistas, chegando Herckman a informar, com evidente exagero, que alguns deles atingiam 150, 160 e até 200 anos). Como se vê, tanto a olaria como o uso da rede (elementos, talvez, de origem alienígena) (370), estão indicando que o nomadismo dos Tarairiú era "local", a exemplo do erratismo dos Gê a que me referi páginas atrás.

A impressão do nomadismo dos tapuias, deixada entre os holandeses, explica-se pelo fato de viverem os Tarairiú, a esse tempo, em plena guerra, não lhes sendo possível, conforme observa Pompeu Sobrinho, que conduzissem consigo potes, pilões e outros utensílios de transporte penoso. Por outro lado, viviam os Tarairiú em terras sujeitas, em geral, a secas, sendo necessário, às vezes, viajar dois ou três dias à procura de água (371). As condições ingratas da região forçavam, conseqüentemente, as migrações, que conduziam, em alguns casos, à separação dos grupos (372).

Marcgrave, em página de flagrante sabor, conta que, quando os rios transbordavam, nas invernações de março ou de abril, os índios colhiam tanta quantidade de peixe que era difícil levá-los todos para o acampamento; passada, porém, a época dos temporais, era a vez das atividades agrícolas, plantando os Tarairiú milho, abóbora e legumes vários, depois dos exorcismos usados para fecundar as sementes (os pajés percorriam os campos e envolviam os grãos com o fumo do tabaco). Nos alimentos não punham, esses tapuias, temperos ou condi-

---

(370) Os Tarairiú, na realidade, parece que usavam a rede só excepcionalmente. Morisot, *v.g.*, embora tenha visto Tarairiú doentes, carregados em redes, nega a existência desse elemento entre o mesmo gentio, afirmando, aliás, que os referidos índios dormiam em terra (cf. "Relation du voyage de Roulox Baro", ps. 218, 227 e 273).

(371) Herckman, p. 287.

(372) Pompeu Sobrinho, (3), p. 15.

mento de espécie alguma. Uma sorte de pão era preparada com o tubérculo, a que Barléu dá o nome de *attouh*, ralado, do qual se extraía o suco em vasos de barro. Conheciam os Tarairiú certa "raizinha", que, mastigada pelas mulheres, servia para o fabrico da bebida embriagadora chamada *cauwau*. Nieuhof (373) faz referência ao forno subterrâneo, quando conta que tais selvagens, ao matar um touro, assaram a carne "enterada". Os Tarairiú apreciavam a carne de cobra e, sobretudo, o mel, "espêso e branco", alimento que servia até para comprar o dote, oferecido pelos pretendentes aos pais da noiva. O paraíso, por exemplo, era um lugar delicioso, onde não faltava o mel; o mel e também o peixe. A idéia de um éden cheio de peixe sugere que os Tarairiú eram ictiófagos, tanto assim que Herckman, cometendo outro exagêro, diz que as crianças, com nove ou dez meses de nascidas, já iniciavam o aprendizado da natação. Antes de qualquer jornada mais ou menos longa, os índios lançavam-se ao rio, esfregando o corpo, nos intervalos do banho, em plena areia; após essa ablução, os Tarairiú estendiam os membros, estalando as articulações, depois do que, aconchegados ao pé do fogo, escarificavam a pele com dentes de peixe.

A epilação era comum, trazendo os principais as unhas compridas, exceto a do polegar; o cacique usava a tonsura em forma de prato e unhas longas em ambos os polegares. O comum parece que era trazer o cabelo sôlto, "pendente sôbre o pescoço", mas cortado adiante, até as orelhas, dando a impressão que se tinha pôsto um *bonnet* à cabeça. Puxava-se a pele dos testículos, predendo-se o membro viril com um atilho, feito com cascas de árvore; as mulheres usavam cabelos soltos,

---

(373) P. 319. Cf. também "Relation du voyage de Roulox Baro", ps. 203 e 257-258.

“cobrindo todavia as suas vergonhas adiante e atrás com fôlhas verdes”, atadas por cordéis em tórno dos quadris, — “aventais formosos”, que, na frase de Zacarias Wagner (374), Eva rejeitara, mas as índias haviam readotado.

Os ritos de passagem, entre os meninos, praticam-se na idade dos sete ou oito anos. Reunidos os amigos, o mais velho dêles suspendia o neófito para que um dos demais lhe perfurasse o lábio inferior e o lóbulo das orelhas; nos orifícios, assim feitos, introduziam-se pedras verdes ou de outras côres. Marcgrave acrescenta que os encarregados da operação eram os pajés, isto é, os “adivinhos” e “encantadores de demônios”. Seguiam-se depois as festas, “com os gritos e lamentações do costume”. Havia também ritos matrimoniais, que consistiam em provar o pretendente ter praticado algum feito de armas ou ter bastante força para carregar um pesado madeiro (375). Os mais dextros e rápidos no transporte do toro tinham-se como valentes. Afóra êsse exercício, os mancebos, untando a cabeça de mel, que aspergiam de “pó vermelho”, ou adornando o corpo de penas, exercitavam-se em vários jogos bélicos. Assim preparados, abriam-lhes buracos nas faces, nos quais eram introduzidos “pauzinhos ou ossinhos brancos”, de três ou quatro polegadas de comprimento, semelhantes a “pedaços de cachimbo que se quebrasse” (376). Depois

---

(374) Ehrenreich, (3), ps. 35.

(375) “Relation du voyage de Roulox Baro”, ps. 220-221 e 275-276.

(376) Wätjen (p. 403) afirma que, nessa ocasião, furam à noiva ambas as faces e, pelos orifícios, passam fitinhas brancas que lembram “as carrancas dos cachimbos holandeses de argila”. Evidente engano do autor que, segundo parece, interpretou mal o trecho de Herckman. Basta ver a estampa n. 1, da autoria de Eckhout (1641), vulgarizada no ensaio de Ehrenreich, [(3), ps. 20-21]. As metaras e botoques usados pelos Tarairiú eram dos mais variados. Cf. Nicuhof, ps. 319-320. A respeito de adornos é evidente que os Tarairiú, ao tempo dos holandeses, usavam mantos e outros ornamentos de plumas herdados dos Tupinambá.

do que, seguiam-se os esponsais. As festas do casamento duravam em geral quatro ou cinco dias, sendo a noiva levada à presença do noivo, à tarde, em companhia dos dançarinos e cantadores, todos cobertos de plumas e pintados do urucu ou jenipapo. “E se alguma coisa falta ainda a êsses ornatos, acrescentam mais os corais e os guisos” (377). Roulox Baro (378) descreve o casamento em massa dos jovens nubentes de uma aldeia do “rei” Janduí, os quais apresentavam-se untados, por meio de goma, com fôlhas de côres diversas. A propósito das cerimônias nupciais informa Jacob Rabbi que, quando alguma jovem atingia a puberdade, era conduzida à presença do “rei”, que a soprava com fumo de tabaco, deflorando-a em seguida e lambendo-lhe, se houvesse, o sangue (379).

Uma característica dos Tarairiú era a prancheta de lançar ou de jogar, à qual Zacarias Wagner deu o nome de “manjedoura”. A seta saía por um sulco ou rêgo aberto na arma. A azagaia era atirada com tal fôrça e velocidade que poderia, não encontrando osso, atravessar o corpo de um homem desprotegido. O autor dos *Diálogos*, (380) referindo-se a essa arma de arremêso, diz que os índios encaixavam as flechas em uns “canudos” trazidos nos dedos, fazendo, com o propulsor, tiros de uma precisão de causar espanto. Também

---

(377) Herckman, p. 284.

(378) “Relation du voyage”, p. 240. Muitas vezes, os Tarairiú eram conhecidos pelo nome dos chefes das aldeias que dirigiam (*idem*, p. 260).

(379) Barléu (p. 281) conta diferentemente o ato: “A mãe pinta de vermelho a que vai casar e apresenta-a ao rei. Ele acaricia-a com a mão, manda-a sentar-se junto a si numa esteira, trata-a ternamente e depois envolve-se a si e à virgem em fumaça de tabaco. Em seguida, num lanço dextro, atira com o dardo a uma grinalda posta na cabeça da noiva. Se com o tiro ofende e fere-lhe a cabeça, lambe êle o sangue, e isto lhe promete vida mais longa”.

(380) P. 289.

os Cariri, como já se viu, usavam a prancheta de jogar (381).

Permitia-se a poligamia, sendo o adultério castigado; mas parece que a mulher gozava *status* social elevado, pois tinha direito a tomar parte nas festas e ritos matrimoniais.

O endocanibalismo figura entre os elementos culturais peculiares aos Tarairiú. Quando a mulher está para dar à luz, procura o mato e, assim que pare, corta, com uma concha, o cordão umbilical, que depois, cozinha e come juntamente à placenta (382). Também se devorava o corpo da criança nascida morta. Herckman vai além, afirmando que o endocanibalismo incluía os próprios adultos, pois o guisado (diziam os índios) não poderia ser melhor guardado do que no corpo dos companheiros. Antes desse ritual, o cadáver era lavado, asando-se o corpo em uma fogueira previamente armada. Algumas vezes, guardavam-se os ossos para outras ocasiões, depois de reduzidos a pó e misturados à farinha ou dissolvidos em água. Os tuxauas, ou principais, eram, todavia, devorados apenas por suas mulheres ou por outros chefes. O luto perdurava até que fôssem ingeridos os ossos pulverizados (383).

Os pajés exerciam muita influência na comunidade, pois prediziam os acontecimentos, consultando os espí-

(381) Ploetz & Métraux (ps. 163-164), citando Bahnson, diz que a prancheta de lançar dos Tapuia é estranha a todas as tribos indígenas das regiões do sul do Amazonas, encontrando-se, isoladamente, apenas entre os Carajá e na bacia do alto Xingu: "Elle se présente sous l'aspect d'une gouttière munie à une extrémité d'une petite tige où vient se loger le bout de la hampe de la flèche". Cf. "Relation du voyage de Roulox Baro", p. 264.

(382) Nieuhof, p. 321; Maregrave, p. 281; Barléu, ps. 281-282.

(383) O endocanibalismo dos Tarairiú é confirmado pelo padre Luis Figueira (1608): "Tem tambem pr. costume quão os seus morrem se são homens, as molheres lhe comem a carne, e os ossos moydos lhos bebem p' q' não tenham saudades daquelle q' metem nas entranhas, tendose pr. mais pios nesta impiedade q' os q' enterrão os mortos apartandoos de sy de todo o que he causa das saudades". Cf. Studart, p. 15.

ritos ou “demônios”, entre os quais figurava o bugre-zinho de fala fina e de uma só perna (384). A fim de tirar vaticínios, êsses “sacerdotes” procuravam o recesso das matas, de onde, depois, volviam, clamando em altas vozes: “*Ga, Ga, Ga*” ou “Anes, Anes, Anes, Iedas, Iedas, Hade Congdeg” (385). O “rei” possuía uma “abóbora” mágica, guardada cuidadosamente em sua tenda e da qual ninguém podia aproximar-se, a não ser quando pretendia incensá-la com fumo de tabaco (386). Nas planícies, os Tarairiú sacrificavam às pedras e pedregalhos que topavam no caminho, para não serem, segundo acreditavam, “por êles mordidos” (387).

Os cronistas holandeses registaram, entre os Tarairiú, a saudação lacrimosa e o culto do nascimento das Plêiades ou do Sete-estrelô (388).

#### 4. *Os Tupi.*

Os índios do vale do Ipanema e da serra do Comunati deviam ter tido contacto com algumas tribos da família tupi-guarani — os Caeté, os Tobajara, os Potiguara, cujos representantes mais típicos e mais estudados pelos cronistas contemporâneos eram os Tupinambá.

Os elementos culturais de distribuição septentrional e oriental, característicos dos Tupinambá, eram a maloca, a rêde, o escabêlo, a mandioca amarga, o mosaico de palha, a flecha de várias pontas, a cerâmica com verniz

---

(384) A presença dessa espécie de *saci* entre os Tarairiú causa estranheza e parece ser uma reminiscência do fabulário europeu, que Herckman introduziu, talvez levado a isso por alguma sugestão falsa ou deturpada de seu informante.

(385) Barléu, p. 280.

(386) Barléu, p. 282. Trata-se, na realidade, do maracá régio, também descrito por Roulox Baro.

(387) O que lembra, diz Lowie, o motivo das *simplegadas* [ (5), p. 566].

(388) Cf. Métraux, ps. 295 *sq.*

e impressões digitais, a tipóia de carregar criança, o "bastão de ritmo", a urupema, a raspadeira, o tipiti à feição de manga, o pilão de madeira, o *boucan* ou moqué, os mantos de plumas, as penas coladas ao corpo, a tingujada, o abano de "tatapecuá". Entre os elementos culturais de distribuição noroeste figuram apenas a paliçada e o escudo. No conjunto dos elementos culturais de vasta distribuição e origem mal determinada figuram a pescaria de barragem, a canoa talhada ou escavada num tronco de árvore, a jangada, a tonsura, o botoque ou tembetá, o fuso do tipo bacairi, os crânios-troféus, o maracá, o diadema de plumas, a cultura do algodão, o chuço de pau para cavar a terra, a macana e o arpão. Eram características dos Tupinambá a acangatara ou acanitara (a *Kanittara* de Hans Staden) (389) e as rodélas de penas de ema (a *Araroye* de Léry) (390); a covada, a saudação lacrimosa e a antropofagia ritual faziam parte, ainda, do acervo cultural dessa vasta família típica.

### *Aculturação e assimilação*

A caracterização da cultura dos Fulniô exige, preliminarmente, um exame das mudanças de costumes sofridas pelos mesmos. Por outras palavras, um exame da aculturação e assimilação (391), resultantes

---

(389) P. 148.

(390) P. 150. Ou *Araroye* na ed. de P. Gaffarel (I, p. 133).

(391) A palavra *aculturação* vem sendo usada pelos antropólogos a partir das últimas décadas do século XIX. O professor Ortiz sugeriu substituir esse termo pelo de *transculturação*, o que foi aceito por Malinowsky e outros autores (cf. Herskovits, ps. 565 sq.). Em 1936, o *Sub-committee of the Social Science Research Council* procurou definir a expressão como sendo a daqueles fenômenos, resultantes da interação, contínua e em primeira mão, de diferentes culturas, da qual resultariam mudanças subseqüentes dos padrões originários de cultura de um ou de ambos os grupos em contacto. Nota expressa acrescentava que a *acul-*

de um contacto com as comunidades ou populações estranhas, quer indígenas, quer alienígenas, que dura, como já se viu, relativamente aos Fulniô, no mínimo há dois séculos e meio.

Os fenômenos de aculturação e assimilação começaram, por assim dizer, nos primeiros encontros entre o aborígene e o colono europeu, ou melhor, na época em que o *truchement* branco oferecia ao silvícola, atônito, sua bagagem de utensílios e de panos vistosos em troca de óleo, de algodão, de ibirapitanga e de animais exóticos. Observa Abelardo Duarte (392) que, enquanto o negro, nas relações com o estrangeiro, lança mão do “signo monetário”, ou do “traço cultural moeda”, o silvícola brasileiro prefere iniciar o tráfico com o alienígena sem quebrar as velhas tradições do processo da troca baseada nos objetos ou valores em espécie. Mas, o sistema da troca dos objetos ou valores em espécie nem por isso impediu que as mudanças culturais se operassem com menos intensidade. Se, nos primórdios da fase exploradora, o indígena, apesar da sua nova condição de servo do colono, quase que não modifica o sistema social

---

*turação* tinha, assim, de ser distinta da *assimilação*, aspecto ou fase da primeira. Até então, “assimilação” era uma espécie de sinónimo da “aculturação” (segundo o conceito acima), compreendendo o aspecto biológico (*amalgamação*, *miscigenização*) e o aspecto cultural (*aculturação* propriamente dita). E, ainda hoje, para autores dos mais modernos, *assimilação* é que continua a ser o termo geral (vj. Walter Jr., ps. 48).

A definição do *Sub-Comitee* suscitou várias críticas, entre as quais a de que nem sempre a duração do contacto proporciona critério adequado para diferenciar a aculturação de outros fenômenos da mudança cultural. Por outro lado, não existe assimilação sem aculturação; a reciproca também é verdadeira. “Diffusion, acculturation, and faddism are all therefore manifestations of the same phenomenon... Psychologically there is no difference” (Barnett, p. 292).

A propósito, consultar o recente trabalho de Ralph Beals (ps. 621-641), assim como os ensaios, ultimamente publicados, por um jovem estudioso desse assunto, Marco-Aurélio de Alcântara, que discute alguns problemas conexos à aculturação (*ilhas culturais, etnocentrismo, marginalidade*, etc.), cits. na bibliografia geral, *in-fine*.

(392) (2), art. citado.

congênito, — pois passa o tempo a armar piraqueras, a pescar nos iguaçus, a apanhar mariscos, a abater o pau-brasil, a plantar mandioca, a roçar o mato, a abrir picadas e a guiar os sertanistas no âmago das selvas, — mal se inicia a catequese ou mal se desenvolve a economia agrária, perde o que Pitt-Rivers chama de potencial, de ritmo ou de capacidade construtora da cultura. Gilberto Freyre, que escreveu, sôbre êsse assunto, uma das melhores páginas de sociologia e antropologia, mostra que o nosso selvagem já não era o mesmo homem livre do período pre-colonizador — a obra portuguesa “ainda não o arrancara pela raiz do seu meio físico e do seu ambiente moral”, dos seus interesses “primários” e “hedônicos”, sem os quais a vida se havia, para o mesmo, esvasiado de todo o gôsto bom e estimulante (393). Descrevendo as chamadas “Reduções” do sul do país, Aires de Casal (394) fala das “ruas direitas”, cruzadas em ângulo reto, com os índios quase todos igualmente vestidos de camisolas talaes. Uma sorte de internato de padres, onde o rigime de vida severa não tinha, para os bugres, nenhum atrativo. Por isso mesmo, o inglês Koster veio a constatar, no primeiro quartel do século XIX, em suas viagens ao Nordeste, que os catecúmenos geralmente fugiam das reduções e prestavam, às ocultas, “adoração ao maracá” (395).

Com menos de uma centúria de colonização, os usos, costumes e tradições dos índios brasileiros já estavam bastante metamorfoseados. Métraux (396), no seu exaustivo estudo sôbre a civilização material das tribos tupi-guaranis, faz referência a diversas mudanças cul-

---

(393) *Casa-Grande & Senzala*, I, p. 306.

(394) I, p. 108 *sq.*

(395) P. 116: “paying adoration to the maracá”.

(396) Ps. 52 *et passim.*

turais: o catre e o tipo de habitação do Caingúá (esta última por influência dos europeus); a fronda e o *pellet-bow* (397), adotados pelos Chiriguano (a primeira vinda dos Andes); o anzol (introduzido entre os Tupinambá) e a vela de cera (usada pelos Juruna). Após a emigração dos Pauserna, a influência do novo *habitat* se manifestou através da adoção da flauta-de-pan, do tridente e do fuso do tipo bororo; a ação direta ou indireta dos Inca levou a muitas tribos tupi-guaranis vários traços novos — as máscaras-de-dança, a tatuagem e a inumação em urnas. Dos chamados Tapuia, os Tupinambá receberam o tembetá, assim como a matéria prima para a fabricação desse adorno. Observa Nordenskiöld (398) que foram os Tupi-Guarani os propagadores da cultura do algodão. A conhecida estampa da mulher tupinambá, pintada por Eeckhout, trazendo, equilibrado na cabeça, um panacu, está mostrando também que os próprios negros serviram de modelo aos indígenas. A propósito dos Gê (399), observaram os cronistas antigos que a tonsura e a epilação desapareciam rapidamente ao contacto dos índios com os estrangeiros (isso, por exemplo, sucedeu aos Caingang); do mesmo modo, o uso do botoque e dos orifícios labiais. Alguns grupos da família dos Waitaká usavam o penteado dos Tupi; o boné de plumas dos Camacan era, incontestavelmente, de procedência tupinambá. A tecelagem rudimentar, praticada pelos Coroado, devia ser, de igual modo, de origem estranha. Não se pode negar a influência “crioula” na

---

(397) Diz Hohenthal que o bodoque veio da Índia e foi introduzido no Brasil pelos portugueses. Cf. (2), p. 117.

(398) (2), p. 14. Os principais elementos culturais recebidos, pelos Chané e Chiriguano, dos “brancos” foram: a cabana moderna, a caixa de madeira, a cultura da cana-de-açúcar, o tridente, a criação de carneiros e cavalos, o jarro de água, o vaso com asas, a rede, o banco, a cadeira, o dardo de pesca, a sela, os dados, o rifle, etc. As sandálias vieram dos Quichua [Nordenskiöld, (2), ps. 198-199].

(399) Cf. Ploetz & Métraux, ps. 123 *et passim*.

arte de construção dos Macuni, dos Mashacali, dos Malali e dos Kopoxó. Antes do comércio com os "brancos", os Botocudo desconheciam o anzol, a canoa e a cerâmica.

Já nos fins do século XIX eram feitas observações importantes a respeito de alguns fenômenos de transculturação. Max Schmidt (400), por exemplo, informa que os Bacaïri, menos de quinze anos após a visita de Karl von den Steinen, já usavam fósforos, xícaras, machados de ferro e armas de fogo. Todavia, os estudos sistemáticos em tôrno das mudanças culturais, observadas entre os silvícolas brasileiros, são mais recentes e remontam a Nordenskiöld. Wagley (401), que visitou, em 1941-1942, os Guajajara-Tenetejara, notou que êsses nativos do vale do Mearim haviam modificado o regime matrimonial e, sobretudo, as normas da divisão do trabalho. Outrora, eram as mulheres que fabricavam a farinha de mandioca; atualmente, os homens auxiliam-nas na tarefa de comprimir o tipiti e de torrar o produto ao forno. Tôda a família guajajara ocupa-se nesse labor, pois se trata de mercadoria para ser vendida aos "neobrasileiros". E mais: os laços de parentesco continuam a ser os fundamentos da organização social dos Guajajara, mas os chefes são-lhes impostos pelos administradores oficiais. Os próprios mitos, embora persistentes, estão, hoje em dia, mesclados a motivos da mitologia européia. "É nos conceitos do sobrenatural e do xamanismo (diz Wagley) que a cultura guajajara tem resistido mais". Em suma, a cultura guajajara, perdendo muitos traços originais, incorporou ou assimilou outros. Por assim dizer fundiu-se em "uma nova cultura indígena". Observações semelhantes foram feitas ainda pelo referido etnó-

---

(400) P. 23.

(401) Ps. 3, 4, 7 e 11.

logo em relação aos Tenetehara no seu excelente estudo, realizado em colaboração com Eduardo Galvão (402), — mudanças culturais no regime agrário, na alimentação, no traje, nos processos comerciais e até nas crenças ou idéias mágico-religiosas. Tornou-se comum presenciar usos e costumes das populações alienígenas imitados pelos nativos das aldeias teneteharas, como é o caso do tratamento reverencial entre *afilhados* e *padrinhos*, ou dos *compadres* entre si. Alguns Tenetehara, impressionados por essas formas de parentesco, imitam os “brancos”, levando os filhos a “pedir a benção ao padrinho”, representado, eventualmente, por algum personagem prestigioso. É verdade que os Tenetehara (observam Wagley & Galvão) “have been able to achieve a modified cultural integration and they have been able to survive as a distinct tribal group into the twentieth century not because they have been more conservative than other tribes or because of any special quality in the culture that enables it to resist change. On the contrary, as compared to other tribal groups such as the Canella and the Apinayé who inhabit the steppe regions of Maranhão, the Tenetehara seem to hold less firmly to their old cultoms and to be relatively eager to accept new ideas and techniques”. E concluem: “In fact, their flexibility and readiness to accept change has probably been a major factor in their survival”.

Altenfelder Silva (403) é outro apaixonado dos problemas a que me venho referindo. O seu ensaio sô-

---

(402) Wagley & Galvão, ps. 166-183. Os aa. visitaram os Tenetehara em 1941-1942; em 1945, Eduardo Galvão entrou novamente em contacto com esses índios. Eduardo Galvão esteve ainda, em 1950, entre os Juruna, pouco abaixo da foz do rio Suiá Missu. Antigamente, os Juruna tatuavam a face, descendo uma linha da raiz do cabelo, a qual circundava a boca (daí o seu nome de “bocas pretas”); hoje, esses índios pintam apenas o corpo de um urucu [(1), p. 474].

(403) Ps. 286-377. O a. esteve em Bananal nos anos de 1946-1947.

bre os Terena, aldeados em Bananal, ao sul do Mato Grosso, é uma boa contribuição ao estudo da aculturação dos silvícolas brasileiros. Até os meados do século XIX, o rio Paraguai era a única estrada aberta às regiões habitadas pelos Terena, que viviam, assim, em relativo isolamento, embora a penetração se fôsse fazendo, dessa data em diante, lenta mas constantemente. Em 1913, com o estabelecimento da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, tornou-se mais freqüente o intercâmbio entre os Terena e as populações forasteiras. Os Terena, que já vinham se acostumando a trabalhar, em determinados períodos, nas fazendas circunvizinhas, tiveram, então, oportunidade de prestar serviços à ferrovia em instalação. E, desde êsse momento, os índios do Bananal vêm estando em contacto quase permanente com os missionários, sertanistas, mascates e visitantes. Era fatal a mudança, em todos os seus aspectos, da organização social dos Terena.

Os Terena estavam, no passado, divididos em classes e em metades endógamas; a "família extensa" constituía uma unidade econômica, de caráter "cooperativo". "Desapareceram praticamente (diz Altenfelder Silva) as metades e a divisão em classes", tendendo a "família extensa" a transformar-se em "família elementar". Somente os índios maiores de trinta anos são capazes de indicar a classe e a metade, a que pertenciam os pais ou avós. Nem mesmo o sistema de parentesco escapou a profundas alterações. Os Terena, a exemplo dos Fulniô, são bilíngües e começam a usar nomes, tais como *pai* ou *mãe* e *tio* ou *tia*, sem o antigo sentido classificatório. Os casamentos entre primos, antes proibidos, agora são triviais. Desapareceu a poligamia e os "amigos" tornaram-se comuns, alegando os índios que a

situação econômica já é bastante difícil com uma só mulher e que o casamento, legalizado pelos missionários ou pelo encarregado do Pôsto Indígena, “fica muito caro”. A instituição do médico-feiticeiro subsiste ainda, ao lado das atividades religiosas das missões católicas e protestantes; mas o médico-feiticeiro deixou de ser o antigo guardião dos mitos e lendas, que são, na atualidade, preservados pelas escolas do S.P.I. ou da “South America Indian Mission”. Mesmo as velhas danças e jogos dos Terena vão sendo substituídos pelo futebol e pelos “bailes”, ao som da viola e da sanfona, dos “brancos”.

Outras observações não menos importantes a respeito da aculturação do indígena brasileiro foram ainda feitas por Baldus (404) (entre os Carajá) e por Saake (entre os Bororo) (405). Apesar do intenso contacto dos Carajá com as populações brancas de Leopoldina, ainda conservam êsses índios os “adornos fixos” (a tatuagem tribal e a perfuração dos lábios) e os “adornos móveis” (pinturas do rosto e enfeites de algodão), embora vestidos com as roupas simples impostas pelo Pôsto Indígena. Observa Baldus que o traje estranho se conserva limpo apenas quando os índios acabam de adquiri-lo, pois, em geral, não o costumam trazer aseado ou lavado, significando isso que a “nossa roupa” é um elemento ainda mal integrado na cultura carajá (diz Baldus). Alguns homens usam o cabelo cortado à moda estrangeira e, se bem que ainda perfurem os lábios, não carregam mais nada nos orifícios. Objetos de metal, como os machados e os anzóis, foram incorporados, sem modificações, à cultura carajá; outros, entretanto, são transfor-

---

(404) (1), ps. 145 sq. A visita de Herbert Baldus aos Carajá remonta a 1947.

(405) Ps. 43 sq. Guilherme Saake visitou os Bororo em 1952.

mados ao gôsto dessas populações primitivas, o que constitui um interessante fenômeno de aculturação — o caso do pendente usado pelas moças ao pescoço, feito com a metade de um prato de louça, formando um segmento “com o arco para baixo e a corda para cima”. As máscaras-de-dança, que, outrora, eram belas obras-de-arte, são, hoje em dia, lamentavelmente adornadas de “trapos procedentes de nossa indústria”. Entre os Bororo, visitados por Saake, foram notados, ao lado do “conservantismo” ainda flagrante dos remanescentes indígenas do rio São Lourenço, numerosas infiltrações de costumes provenientes da “civilização brasileira”. O *aiji*, ou zunidor sagrado, instrumento tabu para os estranhos, deixou de ser tão respeitado quanto antes. O remador João de Oliveira havia prometido a Saake, em troca de dinheiro, um *aiji*, que, de fato, lhe entregou, às escondidas, cuidadosamente embrulhado, pedindo ao visitante que o não mostrasse às mulheres índias; u’a cunhã mais moderna da aldeia, entretanto, que pintava o rosto à moda das senhoras brancas, já não acreditava no *aiji*, nem no “voz dos espíritos”, confessou o próprio marido. Não obstante, revelou que a mulher fugia para a cabana, como as demais, ao ouvir o ruído do zunidor (406).

---

(406) A respeito dos problemas ligados à aculturação dos aborígenes brasileiros, cf. A. Ramos, ps. 485-506. Para mais exemplos dos processos e fenômenos de mudança cultural, entre os referidos índios, veja-se a recente obra do professor Baldus, na atualidade a maior autoridade em assuntos de antropologia no Brasil, — *Bibliografia Crítica*, cit.; êsse livro é um verdadeiro guia para os estudiosos da etnologia. Entre as indicações mais importantes sôbre dados ou elementos para o estudo da aculturação das populações nativas do Brasil, figuram as que se referem a S.F. Abreu (Botocudo do rio Doce), H. Baldus (Tapirapé), P. Ehrenreich (Carajá), E. Fernandes (Caingang), R. F. M. Guérios (Botocudo do rio Doce), M. Lelong (Carajá), N. Mendes (Caingang), I. Myers (Macushi), C. Nimuendajú (Tukuna), K. Oberg (Terena), J. J. M. de Oliveira (Guarani de Alegrete), F. J. Roscio (Tape), M. Schmidt (Bacairi), J. B. Watson (Caingá) e V. D. Watson (Caingá).

### *Mudança cultural entre os índios de Águas Belas*

É evidente que os remanescentes indígenas do vale do Ipanema e da serra do Comunati, embora formando uma sociedade fechada, não seriam exceção à regra geral. Assim, muitos traços do equipamento cultural dos Fulniô (cultura material e não-material) são *alienígenas* ou, pelo menos, sofreram influências estranhas — a européia, a africana, etc. Mesmo os elementos culturais provavelmente *indígenas* podem ser classificados em *próprios* ou *adquiridos de outras tribos nativas*, como se verá mais adiante. Todavia, entre todos os remanescentes indígenas do Nordeste brasileiro, são os Fulniô os menos aculturados.

Os elementos culturais por mim qualificados de *alienígenas* — adquiridos das populações colonizadoras, dos negros e dos chamados neo-brasileiros, — são, a meu ver: o abano, o alcoviteiro ou candeeiro, a caneca de lata, o garfo, a faca, a colher, o espêto, as panelas e potes (algumas de metal), o pilão de baraúna, o machado, a foice, o facão; a choça de palha, a habitação de tijôlo e telha; a arapuca, o bodoque, o quixó, o quebracabeça; o armário, a banquetta, o baú, a cadeira, a cama de madeira (com colchão e travesseiro), o catre, as colchas de lã ou de algodão, a esteira, a mesa, o sofá, o espêto, a rêde; a açudagem, a casa-de-farinha, o engenho-de-rapadura, a criação do gado (bovino, suíno, etc.), a agricultura (milho, feijão, algodão, etc.); as pescarias com o covo ou a tarrafa; o cachimbo de barro ou de pião-bravo; a maconha; a alimentação (rapadura, beiju de mandioca, milho, café, etc.); o transporte

de potes e outros objetos à cabeça; as práticas católicas (batismo, casamento aos sábados na igreja, culto da "Santa"); o meretricio; as sepulturas; o uso do baton, dos brincos, do cigarro, dos fósforos, do isqueiro; o corte do cabelo e o traje à moda dos "brancos" (blusa, paletó, calças de homem, saia, camisa, chapéu, sapatos de couro); o do cinturão; os pesos e medidas; o côco e outras danças mais modernas (em salões apropriados); o futebol e a mucunã (jôgo infantil); certos instrumentos musicais (clarinete, zabumba, saxofone, pífano de taquari); finalmente, o emprêgo da língua portugueza.

Alguns dos elementos alienígenas são de uso vulgar ou permanente; outros, de uso pouco freqüente, ou se encontram em vias de desaparecimento; uns poucos desses elementos, todavia, denunciam adaptação à cultura indígena. As medidas mais empregadas são a *braça* e o *litro* e os nomes cristãos usuais os de José, Lourenço, Antônio, João, Manuel, Maria, Ana, Francisco, aparecendo também, com relativa freqüência, nomes como os de Genésio, Wilson, Basílio, Evaldo, Ubiraci, Neide, Mariza, Rita, Cícera, Estelita, Judith, Ivonete, Odete, Arací, Elisabeth e Celina.

Há traços culturais que exigem um exame mais acurado. Relativamente ao bodoque, por exemplo, Nordenskiöld (407) provou que a sua origem era post-colombiana. A arataca, segundo Ribeiro de Lessa (408), não passa de um *dead-fall*, isto é, um madeiro pesado, colocado transversalmente no caminho habitual da caça, suspenso por uma das suas extremidades. G. Soares de Sousa (409) descreve a maneira como os Tupinambá

---

(407) Ps. 50-53.

(408) P. 33. Ribeiro de Lessa baseia a sua descrição em Bento Arruda (*Por Campos e Matas*, São Paulo, 1925).

(409) II, p. 128.

caçavam os jaguetês, armando uma árvore grande e alta, levantada do chão, ao pé da qual prendiam um cachorro ou outro qualquer animal; quando a fera se atirava à prêsa, a árvore caía-lhe em cima. Era o *mundéu*, espécie de arataca descrita por Ribeiro de Lessa. Se a arataca dos Fulniô — não cheguei a ver a armadilha — é o mesmo mundéu dos Tupinambá, talvez tenha havido engano, de minha parte, ao apanhar-lhe a descrição. Nessa hipótese, a arataca poderia ser um elemento de origem indígena mesmo porque a singeleza dêsse tipo de armadilha pode indicar ter sido tal instrumento inventado independentemente de difusão. A choça dos Fulniô, construída especialmente para os ritos ouricurianos, embora primitiva, nem por isso me parece um elemento “puro”. Conforme observou Nordenskiöld, a habitação é um dos traços culturais mais fàcilmente modificados pelo contacto das culturas estrangeiras (410). O catre, é opinião de Saint-Hilaire, de Wied-Neuwied, de Spix & Martins (411) e de outros autores, ter sido adotado por influência dos portugueses. Ou, quem sabe, dos negros. O pífano, feito de dois pedaços de taquari, pode não ser um elemento cultural de origem indígena e isso é outro assunto que está a exigir novos estudos.

As crianças fulniôs, em número de cêrca de setenta, freqüentam a escola instalada pelo govêrno federal no Pôsto Indígena. Nessa escola aprendem a falar o português, a escrever e a contar. O ensino inclui também noções de geografia e de história do Brasil. Afirmou-me a professora, d. Edith Wanderley Pitta, que os alunos

---

(410) A propósito do assunto, ler o interessante ensaio de Castro Faria, ps. 20 *sq.*

(411) Ploetz & Métraux, p. 145.

são atentos, vivazes e disciplinados. Mário Melo (412) já os viu cantar, "com entusiasmo e relativa perfeição", o hino nacional.

O sincretismo religioso é flagrante. Os Fulniô vão, é verdade que em pequeno número, à missa; mas, exceto o batismo e matrimônio (realizado aos sábados, na igreja), não praticam mais nenhum sacramento (a confirmação, a confissão, a eucaristia e a extrema-unção). Muito raramente, em alguns casos por empréstimo e para homenagear visitantes, usam os Fulniô o garfo, a faca e a colher. Come-se, em geral, com as próprias mãos. Ninguém possui relógio. Mesmo as camas, que a administração do Posto Indígena fornece a alguns mais graduados, nem por isso são bem aceitas e é normal que os índios as abandonem em troca do catre. Até as casas, edificadas pelo governo federal, não parecem muito estimadas: os Fulniô fazem delas verdadeiras ocas, armando trempes no chão e estendendo esteiras para sentar-se. A visão, em conjunto, de uma choça ouricuriense dá uma idéia do contraste, que os fenômenos aculturativos proporcionam ao observador: o aió ao pé do sapato de couro, o coité ao lado do candeeiro, as flechas de mistura com as enxadas.

No quadro, que tracei em seguida, procuro arrolar os mais importantes elementos reconhecidos pela sua origem alienígena:

I — *Equipamento cultural dos Fulniô (cultura material e não-material):*

(O sinal de interrogação significa que o elemento cultural exige um estudo mais acurado sôbre a sua origem).

Especificação	Elementos de origem alienígena, ou com influência estranha (européia, africana, etc.)			
	de uso permanente ou cenum	de uso pouco frequente ou em vias de desaparecimento.	adotados sem alterações ou com alterações insignificantes	com alterações muito acentuadas (desintegração, aculturação).
Abano .....	+	—	—	+
Açudagem .....	+	—	+	—
Agricultura (milho, feijão, algodão, mamona, café, etc.) .....	+	—	+	—
Alçoviteiro, candeieiro	+	—	+	—
Alimentação de rapadura, beiju de mandioca, milho torrado, batata-doce, etc. ....	+	—	+	—
Anilinas (uso de) ..	+	—	+	—

Especificação	Elementos de origem alienígena, ou com influência estranha (européia, africana, etc.)			
	de uso permanente ou comum	de uso pouco frequente ou em vias de desaparecimento.	adotados sem alterações ou com alterações insignificantes	com alterações muito acentuadas (desintegração, aculturação).
Aprendizagem na escola .....	+	-	+	-
Arapuca ( <i>sêto-futyxisne</i> ) ..... (?) .....	+	-	+	-
Arataca ( <i>tafia-futyxisne</i> ) (?)	+	-	+	-
Armário (cômoda) ..	-	+	+	-
Banqueta .....	-	+	+	-
Batismo na igreja católica .....	+	-	+	-
Baton .....	-	+	+	-
Baú .....	-	+	+	-
Blusas .....	+	-	+	-
Bodoque ( <i>se-tsfone</i> ) ..... (?)	+	-	+	-
Broches .....	-	+	+	-

Especificação	Elementos de origem alienígena, ou com influência estranha (européia, africana, etc.)			
	de uso permanente ou comum	de uso* pouco frequente ou em vias de desaparecimento.	adotados sem alterações ou com alterações insignificantes	com alterações muito acentuadas (desintegração, aculturação)
Brincos .....	—	+	+	—
Cabelos cortados à moda dos "brancos" ..	+	—	+	—
Cachimbo de barro ou de pião-bravo .....	+	+	+	—
Cadeira .....	—	+	+	—
Café (bebida) .....	+	—	+	—
Calças (de homem) ..	+	—	+	—
Cama de madeira, com colchão e travesseiro ..	—	+	+	—
Camisa (de homem ou de mulher) .....	+	—	+	—
Caneca de lata .....	+	—	+	—
Casa-de-farinha .....	+	—	+	—
Casamento na igreja católica .....	+	—	+	—
Catre (?) .....	+	—	+	—

Especificação	Elementos de origem alienígena, ou com influência estranha (européia, africana, etc.)			
	de uso permanente ou comum	de uso pouco frequente ou em vias de desaparecimento	adotados sem alterações ou com alterações insignificantes	com alterações muito acentuadas [desintegração, aculturação]
Chapéu de palha ....	+	-	+	-
Choça de palha (?) .	+	-	-	+
Cigarro .....	-	+	+	-
Cinturão .....	+	-	+	-
Côco (dança) .....	-	+	-	+
Colcha de lã ou de algodão .....	-	+	+	-
Copo de vidro .....	-	+	+	-
Criação de gado (bovino, suíno, etc.) ....	+	-	+	-
Danças dos "brancos"	-	+	+	-
Engenho de rapadura	+	-	+	-
Espêlho .....	-	+	+	-
Espêto .....	+	-	+	-
Esteira .....	+	-	+	-
Fósforos .....	-	+	+	-

Especificação	Elementos de origem alienígena, ou com influência estranha (européia, africana, etc.)			
	de uso permanente ou comum	de uso pouco frequente ou em vias de desaparecimento	adotados sem alterações ou com alterações insignificantes	com alterações muito acentuadas [desintegração, aculturação]
Futebol .....	—	+	+	—
Garfo, faca, colher ..	—	+	+	—
Grampo ou marrafa .	—	+	+	—
Habitação de tijolo e telha .....	+	—	+	—
Instrumentos musicais (clarinete, saxofone)	—	+	+	—
Isqueiro ( <i>krilo</i> ) ....	+	—	+	—
Língua portuguesa ..	+	—	—	+
Machado, foice, enxada, facão .....	+	—	+	—
Maconha .....	—	+	+	—
Meretrício .....	—	+	+	—
Mesa .....	—	+	+	—
Mucunã (jôgo) .....	+	—	+	—
Nomes cristãos (de batismo) .....	+	—	+	—

Especificação	Elementos de origem alienígena, ou com influência estranha (européia, africana, etc.)			
	de uso permanente ou comum	de uso pouco freqüente ou em vias de desaparecimento	adotados sem alterações ou com alterações insignificantes	com alterações muito acentuadas [desintegração, aculturação]
Paletó .....	+	-	+	-
Panelas, potes .....	+	-	+	-
Pescaria de covó ....	-	+	+	-
Pescaria de tarrafa ..	-	+	+	-
Pesos e medidas ....	+	-	+	-
Pífano de taquari (nos ritos ouricurianos) .. (?)	+	-	-	+
Pilão de pau (baratuna) .....	+	-	+	-
Prática do catolicismo (assistência à missa, orar pela "Santa") ..	-	+	+	-
Processo de transporte (carregar potes na cabeça) .....	+	-	+	-
Quebra-cabeça (etkhá txinêdoa) ....	-	+	+	-

Especificação	Elementos de origem alienígena, ou com influência estranha (européia, africana, etc.)			
	de uso permanente ou comum	de uso pouco frequente ou em vias de desaparecimento	adotados sem alterações ou com alterações insignificantes	com alterações muito acentuadas [desintegração, aculturação]
Quixó ( <i>fowá-khdonkya</i> ) .....	—	+	+	—
Rêde .....	—	+	+	—
Saia .....	+	—	+	—
Sapato de couro .....	—	+	+	—
Sepultura .....	+	—	+	—
Sofá .....	—	+	+	—
Utensílios de louça (pratos xícaras, etc.)	—	+	+	—
Zabumba .....	—	+	—	+

### *Os Fulniô e sua cultura indígena*

Ainda subsistem uns poucos elementos, de caráter indígena, no equipamento cultural dos Fulniô. Alguns desses elementos são de uso comum ou permanente ao passo que outros são de pouco uso, ou se acham em vias de desaparecimento. Elementos há, por outro lado,

que se mantêm na sua quase "pureza" original, ou mostram indícios de alterações ora insignificantes, ora bem acentuadas. Traços culturais existem que se conhecem apenas por tradição ou memória.

Os elementos culturais de uso mais comum e menos adulterados são o assobio de unha de tamanduá, o pilão de pedra, a cuia ou cabaça, o fogão de trempe, o bastão de comando, a carne sem sal, moqueada ou *faisandé*, o uso da jurema e do mel, as crenças religiosas (paraíso, divindades benfazejas) ou mágico-religiosas (abstenção sexual, superstições relacionadas com as práticas venatórias), a matrilocalidade temporária, a descendência patrilinial, a divisão do trabalho, as instituições do pajé e do cacique, os nomes tribais, a organização social em sipes, o maracá, a língua *yãthê*, o laço, a pescaria a mão e a pescaria de barragem. Já entre os elementos culturais menos adulterados, mas de uso pouco freqüente, figuram o aquecimento da água com pedras candentes, o arco, a flecha, o colar de dentes de animais, a exogamia tribal, o forno subterrâneo, as interdições matrimoniais, os paus ignígenos, a tinguijada e a tipóia de carregar crianças. Traços indígenas bastante adulterados, de uso comum ou freqüente, são, a meu ver, o aió, a ajuri, os artefatos de palha, os designativos de parentesco, o culto do juazeiro, a máscara-de-dança, os mitos, a pescaria com jequi, puçá ou jereré, a pintura corporal (nos ritos ouricurianos), as plantas e animais tabus, certas práticas medicinais, os ritos de passagem, os ritos de pranto, o toré, a tuba e os xerimbabos. Mais raros ainda são os elementos da cultura fulniô, dos quais há apenas a memória ou a tradição, tais como, a epilação, o endocanibalismo, a liberdade sexual e a festa ou corrida dos toros.

O aió merece um estudo mais atento. Os Tupinambá possuíam uma alçôfa quadrangular, que levavam às

costas suspensa por faixas de algodão e na qual punham os produtos da colheita (413). As rêdes de malha, usadas pelos Caingúá, Chiriguano e Tembê, por exemplo, servindo para os mesmos fins, parece que consistiam num meio de transporte de origem estranha (414). A coifa de carregar objetos e mantimentos fazia parte da indústria característica dos Gê; o material empregado para o seu fabrico era dos mais variados (415). Mas o aiô dos Fulniô, como é natural, deve ter sofrido a influência de outras culturas estranhas, como se evidencia da própria forma (Fig. 7). Sendo o ajuri uma prática introduzida, entre os índios de Águas Belas, há poucos anos, passou, como é natural, por profunda desintegração ou aculturação. Modificada também se apresenta a indústria dos artefatos de palha. Os Fulniô substituíram o tauá pelas anilinas, de fabricação estrangeira. A própria técnica do trançado denota inovações estranhas (Figs. ns. 11-18), inclusive os ornamentos, como já observou Clóvis Melo (416) em interessante ensaio sôbre a caracterização do folclore e da arte popular do Nordeste. A propósito do assunto, é interessante lembrar a observação do Hohenthal em relação aos espiadores, que lembram, por sua semelhança, a indústria dos mesmos objetos no Dahomey. Idênticos reparos podem ser feitos em relação ao jiqui, ao puçá e ao jereré (para uma vista em conjunto, vj. o quadro adiante).

A liberdade sexual em relação às moças, da qual os Fulniô guardam memória, era um costume indígena muito comum. Pelo menos assim sucedia entre os Tupinambá e

---

(413) Cf. Staden, fig. da p. 142.

(414) Métraux, p. 206.

(415) Ploetz & Métraux, ps. 173 sq.

(416) A publicar na revista *Encontro* (Recife). A respeito da arte indígena no Brasil, cf. o recente estudo de Gastão Cruls, ps. 75-110. Para completar a sua rica bibliografia, consultar O'Neale, ps. 69-96 e Kroeber, ps. 411-492.

outras numerosas famílias ameríndias do Brasil. As raparigas tupinambás — afirma-o Yvo d'Évreux (417) — passam livremente a juventude, perdido, à época da puberdade, o que o seu sexo tinha de “mais caro”. Os pais não faziam nenhum caso de que as filhas fôsem disvirginadas (418), sendo até as raparigas, quando isso acontecia, obrigadas a quebrar os sinais de castidade, — os fios de algodão enrolados na cintura e nos braços (419). Desde que os namorados estivessem de acôrdó, podiam dormir juntos, ao lado da choça materna; bastava que o amante deixasse o leito ao amanhecer, a fim de não ser percebido pelas pessoas alheias (420). Erãam as *noites de prova*, instituição que, no dizer de Florestan Fernandes (421), visava a “dirimir as tentações amorosas” e a fornecer aos interessados um novo critério de avaliação do futuro cônjuge.

---

(417) Ps. 39-40 Cf. também Heriarte, p. 215.

(418) Léry, p. 241.

(419) G. Soares de Sousa, II, p. 248.

(420) Thevet, (1), p. 134.

(421) P. 139. Observa Westermarck que a liberdade pre-nupcial entre os povos primitivos não significava licenciosidade, mas um estágio de aprendizado do matrimônio [(1), VI, p. 209]; mas Briffault sustenta que “it is fertility, not virginity, which is the dominant consideration in the qualifications of a bride” (III, p. 314).

I — *Equipamento cultural dos Fulniô (cultura material e não material).*

(O sinal de interrogação significa que o elemento cultural exige um estudo mais acurado sôbre a sua origem).

Especificação	Elementos próprios ou adquiridos de outras tribos indígenas				
	de uso permanente ou comum	de uso pouco frequente ou em vias de desaparecimento	quase "puros" ou adotados com alterações insignificantes	com alterações muito acentuadas (desintegração, aculturação)	dos quais há apenas memória ou tradição
Abstenção sexual (nos ritos ouricurianos) ..	+	-	+	-	-
Aquecimento de água com pedras candentes .	-	+	-	+	-
Aiô ( <i>liɾwa</i> ) (?) .....	+	-	+	-	-
Ajuri ou muxirão .....	-	+	-	+	-
Arco ( <i>makai</i> )	-	+	+	-	-
Artefatos de palha (bolsas, esteiras, sandálias, chapéus) (?) .....	+	-	-	+	-

Especificação	Elementos próprios ou adquiridos de outras tribos indígenas				
	de uso permanente ou comum	de uso pouco frequente ou em vias de desaparecimento	quase "puros" ou adotados com alterações insignificantes	com alterações muito acentuadas (desintegração, aculturação)	dos quais há apenas memória ou tradição
Assobio de unha de tamanduá ..	+	-	+	-	-
Bastão de comando (nos ritos ouricurianos)	+	-	+	-	-
Carne <i>faisandé</i>	+	-	+	-	-
Carne sem sal ou moqueada ..	+	-	+	-	-
Colar de dentes de animais ....	-	+	+	-	-
Crença no paraíso (diferente para cada sipe)	+	-	+	-	-
Cuia, cabaça ..	+	-	+	-	-
"Culto" do juazeiro sagrado ..	+	-	-	+	-
Designativos de parentesco ....	+	-	+	-	-
Divindades benfazejas (para cada sipe) ....	+	-	+	-	-

Especificação	Elementos próprios ou adquiridos de outras tribos indígenas				
	de uso permanente ou comum	de uso pouco frequente ou em vias de desaparecimento	quase "puros" ou adotados com alterações insignificantes	com alterações muito acentuadas (desintegração, aculturação)	dos quais há apenas memória ou tradição
Divisão do trabalho .....	+	-	+	-	-
Epilação .....	-	-	+	-	+
Endocanibalismo	-	-	+	-	+
Exogamia tribal	-	+	+	-	-
Festa dos toros	-	-	+	-	+
Flecha ( <i>ê-ka</i> ) .	-	+	+	-	-
Fogão de trempe .....	+	-	+	-	-
Forno subterrâneo (para ovos)	-	+	+	-	-
Interdições matrimoniais (entre sipes) .....	-	+	+	-	-
Instituição do cacique ( <i>dakhhká</i> ) .....	-	+	+	-	-
Instituição do pajé ( <i>xíwa</i> ) ..	-	+	+	-	-

Especificação	Elementos próprios ou adquiridos de outras tribos indígenas				
	de uso permanente ou comum	de uso pouco frequente ou em vias de desaparecimento	quase "puros" ou adotados com alterações insignificantes	com alterações muito acentuadas (desintegração, aculturação)	dos quais há apenas memória ou tradição
Jurema .....	+	-	+	-	-
Laço ( <i>tritesá se-tsfonse</i> ) ....	+	-	+	-	-
Liberdade sexual .....	-	-	-	+	+
Língua ( <i>yãihê</i> )	+	-	+	-	-
Maracá ( <i>tsaká</i> )	+	-	+	-	-
Máscara-de-dança (nos ritos ouricurianos)	+	-	-	+	-
Matrilocalidade temporária dos nubentes .....	+	-	+	-	-
Mel .....	+	-	+	-	-
Mitos diversos	-	+	-	+	-
Nomes tribais atribuídos aos índios do sexo masculino .....	+	-	+	-	-
Organização tribal (em sipes) .....	+	-	+	-	-

Especificação	Elementos próprios ou adquiridos de outras tribos indígenas				
	de uso permanente ou comum	de uso pouco frequente ou em vias de desaparecimento	quase "puros" ou adotados com alterações insignificantes	com alterações muito acentuadas (desintegração, aculturação)	dos quais há apenas memória ou tradição
Patrilinearidade	+	-	+	-	-
Paus ignígenos (molimilho)	-	+	+	-	-
Pescaria a mão (de fossar, de mergulho ou de colo) .....	+	-	+	-	-
Pescaria com estupefacientes (tingui, mel de arapuá) .....	-	+	+	-	-
Pescaria com jequi, puçá e jereré (?) ....	+	-	-	+	-
Pescaria de barragem .....	+	-	+	-	-
Pilão de pedra	+	-	+	-	-
Pintura corporal (nos ritos ouricurianos) ..	+	-	-	+	-
Plantas e animais tabus ....	+	-	-	+	-
Práticas medicinais (defumação ou fumigação, toque mágico)	-	+	-	+	-

Especificação	Elementos próprios ou adquiridos de outras tribos indígenas				
	de uso permanente ou comum	de uso pouco frequente ou em vias de desaparecimento	quase "puros" ou adotados com alterações insignificantes	com alterações muito acentuadas (desintegração, aculturação)	dos quais há apenas memória ou tradição
Rito de passagem das crianças do sexo masculino .....	+	-	+	-	-
Rito do pranto (nas práticas funerárias) ...	+	-	+	-	-
Ritos ouricurianos .....	+	-	-	+	-
Superstições relacionadas com as operações venatórias .....	+	-	+	-	-
Tipóia de carregar criança ..	-	+	+	-	-
Toré ( <i>uxilnc-xá</i> ) .....	+	-	-	+	-
Tuba ( <i>khitxá</i> )	+	-	-	+	-
Uso da flora medicinal .....	+	-	-	+	-
Xerimbabos ...	-	+	-	+	-

### *Caracterização da cultura fulniô*

Como já tive ocasião de salientar, dos elementos classificados de indígenas, pertencentes ao equipamento cultural dos Fulniô, alguns devem ser característicos desse grupo remanescente; outros, entretanto, teriam sido adquiridos de outras tribos da família nativa do Brasil.

Muitos elementos da cultura cariri certamente jamais foram integrados na cultura fulniô, entre os quais se destacam a agricultura avançada, a cerâmica (embora rudimentar), a manjedoura ou “prancheta de jogar”, a tecelagem, o fustigamento, a inumação em igaçabas, o chôco ou covada, a escarificação, a tatuagem, os “cordões nodados”. Também a ausência de antropofagia, peculiar aos Cariri, não aproxima aqueles índios dos caboclos do vale do Ipanema. Por outro lado, vários costumes, tais como a pintura corporal, o xamanismo, a instituição do cacique, as práticas mágico-religiosas (com o uso do fumo), os ritos de passagem, etc., tornaram-se tão vulgares entre as nossas comunidades indígenas que nenhum deles pode servir para representar particularidades tribais. Mesmo o chocalho, com orifícios e desenhos que reproduziam a cabeça humana, tão venerado pelos “Moritizes”, era um traço da cultura religiosa cariri peculiar aos Tupinambá. Anchieta (422) afirma que os pajés pintavam “cabaços com olhos e boca”, conservando-os, respeitosamente, numa “casa escura”, aonde os índios iam levar-lhes oferendas. Évreux (423) chegou a ver um maracá provido de maxilar móvel, que servia para triturar as sementes e, por esse meio, inculir-lhes a fertilidade. Entre os Tarairiú, já se viu que era o “rei” quem possuía a “abóbora” mágica.

(422) Ps. 331-332.

(423) P. 122. Cf. ainda *Cartas Avulsas*, p. 97 e Métraux, (10), ps. 142 sq.



É preciso notar ainda que determinados usos — a metara e a poligamia, por exemplo, — podiam ter desaparecido, entre os Fulniô, por influência dos missionários e de outros fatores externos; demais, havia certos costumes que não eram comuns a todos os grupos dessa grande família cultural-lingüística. Em outros aspectos, entretanto, notam-se certas analogias entre a cultura cariri e a cultura fulniô, tais como, a divinização do fumo (personificado na sipe dos *Sedaytô*), o temperamento bissonho, as festas periódicas e, com a devida reserva, o uso da jurema (424) e as máscaras-de-dança. Para o emprêgo da jurema talvez tenham contribuído as condições fitogeográficas do Nordeste brasileiro; já a existência das máscaras-de-dança é mais fácil de explicar. A máscara-de-dança dos Fulniô quase não difere da dos índios de Pôrto Real do Colégio, onde, como se sabe, vivem hoje os Shocó, os Natu, os Cariri, etc. Também as máscaras-de-dança dos Fulniô divergem pouco das dos caboclos de Ôlho d'Água do Meio (no caminho de Pôrto Real do Colégio). Em Rodelas, região dos Tushá, há ainda máscaras-de-dança. Das margens do São Francisco difundiu-se, portanto, êsse elemento cultural, hoje igualmente adotado, mas com diferenças, pelos Pancararu do Brejo-dos-Padres (Est. 17).

A propósito do assunto, convém salientar que o sistema de parentesco dos Fulniô encontra semelhanças com o dos Cariri: designativos diferentes para o *irmão mais velho* e para o *irmão mais moço*, para a *irmã mais velha* e para a *irmã mais moça*, para a *tia paterna* e para a *tia materna*, para o *sobrinho paterno* e para o *sobrinho materno*. Na língua dos Fulniô, todavia, o *tio* (paterno ou materno) tem o mesmo nome, o que não ocorre entre

---

(424) Ainda recentemente, Métraux [(10), p. 51] fala do culto de jurema, que praticavam os ameríndios cariris da reserva de Paraguaçu.

os Cariri. Além disso, o designativo para *tio* (irmão do pai) varia entre os Cariri, segundo é o *ego* masculino ou feminino. O mesmo ocorre no parentesco por afinidade. Observa Pompeu Sobrinho que o sistema cariri é, em essência e com algumas diferenciações, semelhante ao dos Tupi e ao dos Dakota. De caráter bilateral, o *irmão do pai* (tio paterno) e a *irmã da mãe* (tia materna) são classificados como se fôsem, respectivamente, *pai* e *mãe*; em consequência, os sobrinhos reputam-se da mesma categoria dos filhos. E isso não se vê entre os Fulniô. Conclue Pompeu Sobrinho que tal sistema dá uma idéia das forças de coesão, que unem o grupo familiar dos ameríngos, formando os laços econômicos e sentimentais, agregadores de tão extenso parentesco, uma unidade social bem definida. É verdade que, sob os “efeitos desorganizadores da influência européia”, a família cariri sofreu “sensível perda de coerência, limitando os seus elos mais resistentes aos membros imediatos”; fenômeno igual poderia ter ocorrido com os Fulniô. Mas, nos sertões do Nordeste brasileiro, ainda hoje há o costume de considerar *irmãos* aos *primos cruzados* e de respeitar os *tios* como se fôsem eles os próprios *pais*. “Não é muito raro que os rapazes e moças dediquem às irmãs de sua mãe ou aos irmãos de seu pai um respeito tal que, em certas circunstâncias, excede ao que dão aos próprios progenitores, particularidade que explica porque tais parentes gozam de destacada importância nos conselhos privados da família, cabendo-lhes algumas vezes as mais delicadas missões no convencimento daqueles moços que se desviam das suas obrigações e preceitos de caráter familiar ou a que cumpre instruir em matéria de excepcional gravidade” (425).

---

(425) Pompeu Sobrinho (6), ps. 178-179.

Na bagagem cultural dos Gê do noroeste, do centro e de parte do Nordeste brasileiro há vários traços estranhos aos atuais Fulniô. Entre outros, relewa notar a agricultura autóctona (algodão, cipó), o cacete, a tamarana, a sangria (como processo terapêutico), a covada, certas práticas mortuárias, a casa-dos-homens, as associações dos varões solteiros e a disposição peculiar das aldeias, em círculos, com a localização topográfica das "metades". Também muitos tabus alimentares têm origem ou significação diferente. Mas alguns poucos dos seus elementos representativos são encontrados no estoque cultural dos Fulniô, a saber, o catre, a festa ou corrida dos toros (aliás já extinta) e certos processos de assar a carne (ao espêto ou em grelhas de pau). O forno subterrâneo dos Gê (onde se prepara o berubu ou o paparuto) lembre os processos fulniôs de aquecer água e de cozer ovos. Existem ainda umas tantas similitudes entre as normas matrimoniais do *kyé* apinayé e as regras exogâmicas da sipe fulniô (hoje em dia em vias de extinção). Finalmente, embora sem indicar parentesco de ordem cultural, verifica-se que a indústria do buriti, entre os Apinayé, corresponde, entre os Fulniô, à indústria do ouricuri.

Relativamente aos Gê do Brasil oriental, uns tantos dos seus elementos culturais coincidem com os dos Fulniô: a habilidade na fabricação dos utensílios de palha, o uso do espêto, o gôsto pelo mel e pela carne *faisandé*. Nos torés dos Fulniô, as mulheres, ainda em nossos dias, encostam a mão esquerda no rosto, justamente como faziam, há cem anos, os Camacan visitados por Wied Neuwid. A arte plumária incipiente, a falta de tatuagem, o desconhecimento dos transportes aquáticos, a ignorância da tecelagem, assim como a ausência, de modo geral, da rêde e da olaria, como elementos próprios, —

são outros tantos traços de concordância, que não podem ser negligenciados.

A exemplo dos Cariri e dos Gê, muitos dos elementos etnográficos do patrimônio cultural dos Tarairiú eram estranhos aos remanescentes indígenas de Águas Belas. Em compensação, algumas coincidências merecem a atenção dos estudiosos, a saber, o aprêço ao mel, a inclinação pela pesca e, sobretudo, os traços vestigiais de três costumes importantes — o endocanibalismo, a chamada “festa dos toros” e as superstições, de caráter mágico ou religioso, ligadas às pedras ou penedos. Note-se, além disso, que os Fulniô são também grandes andarilhos.

Vários elementos culturais dos Tupi, finalmente, poderiam ser identificados entre os Fulniô — a flecha de várias pontas, a tipóia, o pilão de madeira, o moquém, a tinguijada, a pescaria de barragem e a rodela de penas (que os índios de Águas Belas usam, de preferência, no topo das máscaras-de-dança). Alguns dêles, na verdade, poderiam ter influído nos costumes dos aborígenes do vale do Ipanema; outros muitos, todavia, são de uso quase universal e difícilmente se pode determinar a sua procedência.



## § 5.º CONCLUSÕES

### *Identificação dos Fulniô*

1. — O estudo comparativo entre a cultura fulniô e a cariri afastou, completamente, a hipótese de qualquer parentesco entre essas duas famílias indígenas do Nordeste brasileiro. O exame da língua dos índios do vale do Ipanema virá, afinal, renovar qualquer dúvida porventura persistente. É verdade que encontrei algumas concordâncias entre palavras do *yãthê* e palavras dos dialetos cariris, tais como:

	"Yãthê"	Cariri
avô, meu avô ...	<i>ĩ-thô</i>	<i>tô</i> (426).
batata-doce .....	<i>dotsaká</i>	<i>dodsaká</i> (427).
camisa de mulher .	<i>tsákya</i>	<i>sasa</i> (428).
feijão .....	<i>natsaká</i>	<i>matsaká</i> (427).
milho .....	<i>maltyi</i>	<i>masichi</i> (428).
parente, meu pa- rente .....	<i>ĩ-tsó</i>	<i>etsam̃y</i> (429).
prato de barro ...	<i>aribé</i> (neol.)	<i>aribá</i> (428).

Mas o cotêjo de algumas palavras-fios (*leitwörter*), usadas, por exemplo, por Loukotka, para servir de base

(426) Coletado em Pompeu Sobrinho, (4), p. 52.

(427) Idem em Boudin, (3). Palavra do cariri moderno.

(428) Idem em Dall'igna Rodrigues, (1), p. 194.

(429) Idem em Mamiani, p. 20.

às comparações lexicológicas, mostra que não há homologia entre os dialetos dos Cariri (430) e o dialeto dos Fulniô:

Português	Cariri	(yãthê)
	A. Adam M. Mamiani B. Brinton G. Goeje	Fulniô
água .....	<i>dzu</i> , A.; <i>dzù</i> , M.	<i>ðyá</i>
arco .....	<i>seridze</i> , A.; <i>seridzè</i> , M.	<i>makhai</i>
árvore .....	<i>ihêdzi</i> , A.	<i>txlèkâ</i>
avô .....	<i>to</i> , A.; <i>tò</i> , M.	<i>thô</i> , <i>i-thô</i>
cabeça .....	<i>tsebu</i> , A.; <i>tçambù</i> , M.; <i>tzambu</i> , B.	<i>ê-tka</i>
canoa .....	<i>uñe wo</i> , A.	<i>ðyá-t-èkdonkya</i>
casa .....	<i>era</i> , A.; <i>erâ</i> , M.	<i>ti</i> , <i>t-ti</i>
cobra .....	<i>niéñi</i> , A.	<i>fwdyakâ</i>
comer .....	<i>nu</i> , <i>ami</i> , A.	<i>keha</i>
dente .....	<i>dza</i> , A.; <i>dzâ</i> , M.	<i>'taxi</i> ; <i>t-taxi</i> ; <i>dyaxi</i>
estrêla .....	<i>bati</i> , A.	<i>thniâ</i>
filho, criança .....	<i>nhù</i> , M.	<i>ka</i> , <i>t-ka</i>
fogo .....	<i>idhu</i> , <i>udu</i> , A.; <i>issuh</i> , B.	<i>towe</i>
flecha .....	<i>yaru</i> , A.; <i>buicù</i> , M.	<i>eka</i>
grande .....	<i>chi</i> , A.; <i>chi</i> , M. (431)	<i>hêsa</i>

(430) Relativamente à língua ou aos dialetos do grupo cariri, inclusive estudos parciais sobre o mesmo tema, vejam-se: Mamiani, *passim* e (1) *passim*; Adam, ps. 161-244 e (1) *passim*; Bernardo de Nantes, *passim*; Chamberlain, p. 344; Pompeu Sobrinho, ps. 3-20 e (2), ps. 289-505, (6), ps. 163-180 e (7), ps. 314-349; C. H. de Goeje, ps. 147-178, (1), ps. 298-322 e (2), ps. 210-251; Dall'Igna Rodrigues, ps. 179-211 e (1), ps. 93-205; Lowie, (2), ps. 557-559. Para completar essa bibliografia, cf. Métraux [(10), p. 54], cf. referência aos estudos de Gabelentz, Marietti, Pettazzoni e Uriarte e as excelentes notas de Edelweiss à obra de Martin de Nantes (1), *passim*.

(431) Significando *comprido*.

homem ....	<i>dscho, tscho, A.; tçõhò;</i> <i>klo, B.</i>	<i>otská</i>
lua .....	<i>caya-cu, A.</i>	<i>feyá</i>
machado ...	<i>bodzo, A.; bdzò, M.</i>	<i>otxayá</i>
mãe .....	<i>de, M.; idé, M.</i>	<i>sa, í-sa</i>
mão .....	<i>amoedka, amísã, A.;</i> <i>mÿsã, M.</i>	<i>khohò</i>
mulher ....	<i>tedzi, A.; kütsi, B.</i>	<i>tyái</i>
macaco ....	<i>dzicu, A.</i>	<i>thaysaká</i>
milho .....	<i>masichi, A.</i>	<i>maltyi</i>
mandioca ..	<i>muicui, A.; muicú, M.</i>	<i>ekhtondoá</i>
onça .....	<i>hamomo-cléclé</i>	<i>klekē'niho</i>
ôlho .....	<i>po, A.; pò, M.</i>	<i>i-thô; tho</i>
orelha ....	<i>beñé, A.; benhè, M.</i>	<i>kfa-khê</i>
pé .....	<i>bouih, B.; bÿ, M.</i>	<i>fehè</i>
pote .....	<i>ruñu, A.</i>	<i>oyá-êtêê</i>
pedra .....	<i>cro, A.; crò, M.</i>	<i>fowá</i>
peixe .....	<i>muidze, A.</i>	<i>txidyò</i>
preto .....	<i>cotso, A.</i>	<i>tx'ixia</i>
sol .....	<i>ukie, G.; utschih, B</i>	<i>fetyá</i>
terra .....	<i>rada, A.</i>	<i>fēyá</i>

Como se vê, à exceção de “avô” e de “milho”, as palavras-fios não reforçam a hipótese daquele parentesco.

Além disso:

a) O *g* não existe no *yãthê*, exceto em algum neologismo, ao contrário dos dialetos cariris onde essa letra é sempre áspera.

b) Nos dialetos cariris o mesmo nome serve, de ordinário, ao masculino e ao feminino. Isso, em regra, não ocorre no *yãthê*.

c) Nos dialetos cariris, há nomes que não admitem o possessivo: “homem” (*tçõhò*) e “céu” (*ecurwõbuyê*), por exemplo. Esse fenômeno é estranho ao *yãthê*.

d) Como já se viu, os comparativos formam-se, no *yãthê*, com a preposição — *sesa*, equivalente ao *prae* latino. Nos dialetos cariris há vários modos de formar o comparativo: “isto é bom, estoutro é mau (*urò dican-ghiri, urò iburè*); “a carne é mais gostosa do que o peixe” (*ità cradzò bò mÿdzè*, com a ajuda da preposição *bò*).

e) O sistema numeral cariri difere do do *yãthê*. Nos dialetos cariris, existem “um” (*bihè*), “dois” (*wacháni*) e “três” (*wachánidikiè*). “Sete” é *dois* + *os dedos da mão*; “dez” vale por *todos*; “vinte” traduz-se por *todos os dedos das mãos e dos pés* (432).

A língua dos Fulniô, por ser aglutinante e polisintética, apresenta, naturalmente, traços comuns como os dialetos cariris; mas, enquanto os dialetos cariris já alcançaram o estágio dissilábico, o *yãthê* ainda mantém palavras radicais monossilábicas. Demais, essas duas línguas, a dos Fulniô e a dos Cariri, possuem gênius fonéticos quase totalmente diversos. Os elementos consonantais *ba*, *be* e *bo*, comuns nos dialetos cariris (433), não existem no *yãthê*, que das dentais só conhece os fonemas *t* e *d* e das labiais a explosiva *p*. O fonema *r* é inexistente no *yãthê*, assim como os fonemas *dz*, *kr*, *gr* e *ng*, familiares aos dialetos cariris. Por outro lado, as vogais iterativas (434) existem no *yãthê* e nunca

(432) Dall'Igna Rodrigues, p. 183.

(433) Goeje, ps. 165-166.

(434) As vogais iterativas, coexistindo ao lado das consoantes duplas, não significam que são longas, visto como, sendo tais vogais emitidas separadamente, devem ter existência própria. Exemplos:

Vogal iterativa *ê* = *sétádoá* (galinha).

Consoante dupla *tk* = *ê-tkya* (claro).

foram lembradas nos dialetos cariris. O *yãthê*, afinal, é uma língua que se poderia classificar de oclusiva por excelência, devido a uma espécie de *glottal-stop* muito semelhante ao “tempo fechado” do chinês, automaticamente incidente no grupo das línguas intermediárias entre as do tipo isolante e as do tipo aglutinante. Como já observou Pompeu Sobrinho (435), os dialetos cariris diferem pouco entre si, não sendo admissível que o *yãthê* fizesse exceção à regra. Todavia, o *yãthê* é uma língua avançada, tendo vários modos de formação do plural e adjetivos que flexionam ao concordarem com o substantivo, — o que não se vê em numerosas outros idiomas ou dialetos indígenas.

2. — Embora os Fulniô tenham perdido, com tôdas as probabilidades, uma boa parcela de seus traços culturais mais representativos, alguns dêles, não obstante, ainda podem ser surpreendidos. Dentre êsses elementos representativos, que também fazem parte dos grupos *phylum* Macro-Gê, figuram o catre ou girau, a técnica de assar carne no espêto ou no moquém, o fôrno para cozer ovos, o aquecimento da água por intermédio de pedras encandecidas, as regras exogâmicas das sipes (—), a corrida ou festa dos toros (—), a habilidade na fabricação dos artefatos de palha e o gôsto pelo mel e pela carne *faisandé*. Viu-se, igualmente, que as mulheres fulniôs ainda hoje guardam o costume de encostar a mão esquerda no rosto, quando dançam o toré, repetindo o secular rito dos Camacan. Estou inclinado, por isso, a ver nos Fulniô um ramo do *phylum* Macro-Gê, se bem que profundamente influenciado pelos seus vi-

---

(435) (2), p. 304.

Nota. O sinal menos (—) indica que o elemento cultural já se extinguiu ou está em vias de extinção.

zinhos ameríndios. O estudo da língua *yáthê* vem fortalecer essa hipótese.

As concordâncias estabelecidas por Loukotka entre o *yáthê* e os dialetos camacans são, repito, superficiais; mas a semelhança de certos vocábulos da língua dos Fulniô com os dos dialetos de várias tribos do *phylum* Macro-Gê não pôde ser negada pelo próprio Alden Mason. Os exemplos, que dou mais adiante, a maior parte dos quais foi por mim coletado, são, embora pouco numerosos, uma prova do parentesco em questão:

	"Yáthê"	Várias tribos do <i>phylum</i> Macro-Gê
água .....	<i>oya, i-koya</i>	'akê (Krê-yé)
apanhar .....	<i>makê</i>	'akê (Krê-yé)
batata .....	<i>dot-saká, dyot-saka</i> (436)	<i>djôte</i> (Merrime)
	<i>tkha</i>	<i>krã</i> (Merrime)
camisa, roupa ..	<i>i-takene</i>	<i>i-tōkō</i> (Merrime)
cego .....	<i>thothō</i>	<i>i-ntotun</i> (Merrime)
como, eu como	<i>dí-iká, de keha</i>	<i>ik</i> (raiz, Patashó); <i>ka</i> (Camacan).
doença, dor ...	<i>tro</i>	<i>tsō</i> (Merrime)
doido .....	<i>e-ikha-lka</i>	<i>a-krã-kiále</i> (Merrime)
espinha .....	<i>iyá</i>	<i>hohiä</i> (Mongoyó); <i>insá</i> (Menian)
estar em pé ..	<i>la</i>	<i>tsa'</i> (Krê-yé)
farinha .....	<i>khitríá</i>	<i>kitrí ri</i> (Kotoxó)
filho, meu filho	<i>ka, í-ka</i>	<i>ikrá</i> (Cayapó); <i>ixrá</i> (Merrime ou Mehin); <i>kikrahá</i> (Ramcókamekra); <i>ikra</i> (Apinayé, Gradahó); <i>krá</i> (Kraô); <i>krã</i> (Krê-yé).

(436) No *yáthê*, *saká* quer dizer "grande".

irmã .....	<i>ī-sonē</i>	<i>i-tōin</i> (Merrime)
língua .....	<i>thê</i>	<i>tô</i> (Krê-yé)
mãe .....	<i>i-sya, i-sa</i>	<i>i-tzê</i> (Merrime); <i>ī-sū</i> (Kraô)
morto, morrer .	<i>tho</i>	<i>ihu</i> (Kraô)
ôlho, meu ôlho	<i>i-thô</i>	<i>ntô</i> (Apinayé, Aponegicran, Timbira); <i>to, toi</i> (Akwe ou Akuã, Camacan, Kotoxó, Malali, Menian) <i>tô</i> (Kain- gang); <i>nto</i> (Krenzé); <i>intô</i> (Apinayé, Kraô, Cayapó, Sherente); <i>kitho</i> (Koto- xó); <i>to, into</i> (Krê-yé).
onde .....	<i>unai</i>	<i>ig-nōy</i> (Krê-yé)
papagaio .....	<i>khwayá</i>	<i>krō'yé</i> (Krê-yé)
peito, meu peito	<i>i-kuí, kóhó</i>	<i>ikó</i> (Kraô); <i>i-kó</i> (Cayapó); <i>ikó</i> (Gradahó); <i>ko(d)</i> (Krê-yé).
pouco .....	<i>flí</i>	<i>kri</i> (Krê-yé)
sim .....	<i>āhā</i>	<i>ōhna</i> (Kraô); <i>hā</i> (Patashó)
urina .....	<i>sc, scá</i>	<i>da-zé</i> (Sherente)

Outros indícios não menos significativos podem ser obtidos do estudo da estrutura gramatical do *yāthê*, comparado, por exemplo, à da língua *krê-yé*, dialeto timbira da bacia do rio Gurupi (437).

Esses indícios são:

a) Uma das formas de fazer o plural, em *yāthê*, consiste no emprêgo do sufixo *tkhwa*, que lembra o sufixo do plural *te-wu*, do *krê-yé*.

b) Tanto no *yāthê*, como no *krê-yé*, há dois modos de formar o diminutivo:

\*) No *yāthê* com o sufixo *wa* (438) e no *krê-yé* com o sufixo *wé*, ambos indicando afetividade.

(427) Cf. Boudin, (4), ps. 561 sq.

(438) *Wa*, no *yāthê*, também pode significar tamanho.

\*\*\*) No *yāthê* com o sufixo *ya* e no *krē-yé* com o sufixo *yé*, ambos indicando tamanho.

c) O pronome pessoal da 1.<sup>a</sup> e 2.<sup>a</sup> pessoa (singular), do caso reto ou do caso oblíquo, assim como o adjetivo possessivo de 1.<sup>a</sup> e 2.<sup>a</sup> pessoa (singular), são, em ambas as línguas, os seguintes:

	“Yāthê”	“Krē-yé”
1. <sup>a</sup> pess. suj.	<i>i</i>	<i>i</i> = eu
1. <sup>a</sup> pess. obj.	<i>i</i>	<i>i</i> = me
1. <sup>a</sup> pess. poss.	<i>i</i>	<i>i</i> = meu
2. <sup>a</sup> pess. suj.	<i>a</i>	<i>a</i> = tu
2. <sup>a</sup> pess. obj.	<i>a</i>	<i>a</i> = te
2. <sup>a</sup> pess. poss.	<i>a</i>	<i>a</i> = teu

d) Os verbos, que fazem, no *krē-yé*, a 3.<sup>a</sup> pessoa do singular com o prefixo *i'*, igualmente o fazem com o prefixo *e* no *yāthê*:

“Yāthê”	“Krē-yé”
<i>e-khō</i>	<i>i'-ikō</i> = êle bebe

Também, quando o verbo *yāthê* admite, na 3.<sup>a</sup> pessoa do singular, o prefixo *ta*, o mesmo sucede no *krē-yé*.

e) No *yāthê*, o superlativo forma-se com a partícula *ti* ou *wati*; no *krē-yé*, o comparativo de superioridade faz-se com a partícula *ti*. Em ambos os dialetos, a partícula *ti* serve de refôrço.

f) A preposição “para”, no *yāthê* e no *krē-yé*, são, respectivamente, *mã* e *mã-ñ*.

g) É interessante notar a correlação entre as palavras “raiz” e “sujo”, no *yāthê* e no *krē-yé*:

## "Yãthê"

*hia*  
*'ihia*

## "Krẽ-yé"

*a'ri* = raiz  
*ary* = suio

Mais surpreendente ainda é a correspondência do *t* ou *th*, no *yãthê*, com o *ç* no *krẽ-yé*:

## "Yãthê"

*thone*  
*iñhlô*  
*tékha*  
*tutxia(ne)*  
*tõka*

## "Krẽ-yé"

*çó* = grão, fruto  
*çó* = cão  
*çég* = flecha  
*çiwö* = rir  
*çva* = sal

3. — Ao contrário do que supunha Carlos Estevão de Oliveira (439), os Fulniô incorporaram, provavelmente, pelo menos a tribo dos Shocó. Aliás, êsse processo é comum às comunidades indígenas do Brasil e o próprio etnólogo, acima indicado, tratando dos Pancararu, faz referência aos remanescentes da Serra Negra, de Rodelas, do Colégio e de outros lugares, que se juntaram à cabilda do Brejo-dos-Padres (440).

A exemplo dos Pancararu, que desceram das vizinhanças de Surubabel, no baixo São Francisco, ou de mais acima, para a serra de Tacaratu, os Shocó migraram da aldeia do Pão de Açúcar ou de outras regiões sanfranciscanas e, já pelos fins do século XVII, espriavam-se pelos sertões de Pernambuco e pelo vale do Ipanema. Um dos seus grupos formou, depois, a sipe do Peixe, os *Txokotkwá*, na língua dos índios de Águas Belas. A palavra *txokô*, apesar da opinião deversa de Boudin, pertence ao estoque lingüístico dos Fulniô e significa precisamente o

(439) (1), p. 522.

(440) C. Estevão de Oliveira, (2), p. 159.

*estrangeiro* ou *impuro*. Os Shocó, identificados por Martius e Pompeu Sobrinho com os Shucuru, talvez fôsem aparentados com os Tarairiú e assim se explicam as práticas vestigiais do endocanibalismo e do "culto" dos penedos entre os índios da serra do Comunati. Eram justamente as crianças do grupo do Peixe as escolhidas para o banquete macabro.

A migração dos Shocó processou-se parcialmente, havendo, ainda hoje, dispersão de grupos; remanescentes dos Shocó vivem, no presente, em Pôrto Real do Colégio, e em Ôlho d'Água do Meio, tendo o naturalista Gardner, por volta de 1840, encontrado uma das suas hordas em Barra do Jardim, cidade cearense da região do Araripe.

Também os Fulniô, de acôrdo com as suas tradições, provêm da zona do São Francisco, como o testemunha a etimologia do seu nome tribal.

4. — Em meados do século XIX, a população dos Fulniô era, aproximadamente, pouco mais de setecentos indivíduos; atualmente os índios de Águas Belas ultrapassam de pouco esse número, em que pesem as informações oficiais, bastante suspeitas. A letalidade infantil figura entre as causas da falta de crescimento demográfico; mas há, ainda, outras causas.

Os Fulniô não praticam, à semelhança dos Tapirapé, o infanticídio (441); todavia exercitam, por processos indiretos, uma espécie de *birth-control*. Um desses processos é a abstenção sexual nos meses dos ritos ouricurianos. Outro elemento negativo, nesse sentido, é a dificuldade de manter famílias numerosas, que o sistema matrilocal implica necessariamente, embora por tempo limitado: os meios de subsistência não o pernittem. O verde

do sertão-baixo, conservado, nos meses de estiagem, nas fôlhas do pereiro ou do aveloz, não basta para manter uma dieta equilibrada. O bró da macambira e a farinha de mucunã são fantasmas, que se erguem, quase todos os anos, no caminho dos caboclos dessa zona de transição. Zona de transição que chegou a influir na contextura dos seus mitos. O simbolismo do "sacrifício", com o qual os Fulniô iniciavam, até há bem poucos anos, a etiqueta do longo retiro anual, lembra, em certos aspectos, as cerimônias do "Grande Jejum", praticadas pelos Sherente (442). Na ansiedade com que os Fulniô procuram preservar a língua e os segredos dos ritos ouricurianos acha-se uma das características mais importantes do *ethos* da comunidade indígena que habita o vale do Ipanema.

### *Pioneiros*

5. — Cabe a Mário Melo a prioridade na divulgação do nome da língua dos Fulniô. O seu valioso ensaio, acompanhado de dois vocabulários, chamou a atenção do mundo científico para aqueles índios. Depois de Mário Melo, merece especial relêvo os estudos de Pompeu Sobrinho, que igualmente foi, salvo engano, o primeiro antropologista a fazer referência às cinco sipes dos Fulniô, por êle denominadas de castas (443). Como tive ocasião de mostrar, os grupos tribais dos Fulniô lembram o *kiyé* dos indígenas, que vivem no vértice da mesopotâmia formada pelo Araguaia-Tocantins. Influenciou no critério classificatório de Pompeu Sobrinho a estratificação social, que, apesar da degenerescência cultural, se vislum-

---

(442) Sôbre o assunto, cf. Maria Isaura Pereira de Queiroz, ps. 103 *sq.*

(443) (4), p. 31.

bra nas camadas dos indivíduos do sexo masculino, encarregados, entre os Fulniô, das práticas religiosas. Ao contrário do que ocorre entre numerosas tribos sul-americanas, onde a estratificação social “é uma consequência mais ou menos direta da instituição da chefia hereditária” (444), — nos Fulniô o fenômeno resulta dos encargos e atribuições religiosas.

Não devo esquecer, todavia, a obra de Max Henri Boudin, que conseguiu desvendar, em grande parte, o sigilo dos ritos ouricurianos, há tantos anos resguardado da curiosidade profana. Deve-se ainda a êsse lingüista um dos mais completos trabalhos a respeito do dialeto fulniô.

### *Sugestões*

6. — O tradicional litígio pela posse das terras do patrimônio indígena envolve os Fulniô numa atmosfera de desconfianças e de prevenções. Êsse estado de ânimo agrava-se em face da incompreensão, por parte dos chamados neo-brasileiros, a respeito da conduta, em aparência negativa, que caracteriza o indígena. Consideram-nos preguiçosos ou malandros.

“Quatro séculos de civilização ocidental [escrevia Alípio Bandeira (445), há mais de trinta anos, referindo-se aos Potiguara da Bahia da Traição] passaram pela estirpe dêsses homens. Eles são, portanto, no mínimo, a décima geração de aborígenes aboletados conosco. Frequentam as vilas, conhecem as cidades e têm suas moradias, como quaisquer outros sertanejos, à beira das estradas. Aí recebem o mascate e o tropeiro, o professor e

(444) Schaden, (1), p. 6.

(445) *A Cruz Indígena*, ps. 20 sq. Alípio Bandeira visitou os remanescentes da aldeia de São Miguel no ano de 1913.

o padre em desobriga. Confundem-se nas igrejas com as populações rurais e vilas. Sabem as intrigas da vizinhança e por vezes nelas figuram. Perderam de todo a língua dos antepassados, falando em lugar dela o nosso idioma. Constroem casas como as nossas, vestem-se como nós, usam os nossos utensílios e a nossa medicina. Alugam-se e alugam os filhos. Compram e vendem, preferindo, como é natural, para as suas transações, certas pessoas e certos lugares. Tudo isso praticam à imitação dos brancos e, todavia, são índios puros, índios ásperos, índios selvagens, com a sua sociedade à parte e tão alheia à nossa quanto lhe é possível sonegá-la dentro de mútua e voluntária aproximação em que as duas se defrontam. Da nossa indústria aceitam tudo quanto estava ao alcance deles; dos nossos costumes adotaram os mais semelhantes aos seus; do nosso adiantamento intelectual e moral não fazem caso. A catequese religiosa não deixou nêles mais do que uma beatice extravagante e supersticiosa com que misturam suas crenças fundamentais a alguns atos do culto católico. A não ser esta aquisição de fanatismo, nada mais espiritualmente receberam do meio em que vivem e ao qual permanecem indiferentes o inadapáveis. São fetichistas incrustados em nossas vilas; espectadores apenas da nossa vida, eternos convivas sem lugar à mesa da nossa civilização. Nas suas festas domésticas é que, sobretudo, se apanha o apêgo dos Potiguara aos seus hábitos avoengos. Eles dançam e cantam como índios. Usam instrumentos de música, mas instrumentos indígenas, cuja fabricação custa evidentemente mais do que alguns mil réis com que comprariam o realejo de fole ou a tradicional viola dos sertões". E concluia: "O sistema de escravidão em que vivem arrastou-os a essa penúria e imbecilidade. A êsse entorpecimento". Afirmava ainda o autor da *Cruz Indígena* que ninguém se

podia fiar na palavra ou nas promessas dos Potiguara, porque “um longo comércio com a velhacaria e a fraude” os havia também habituado à fraude e à velhacaria.

A situação dos índios de Águas Belas talvez fôsse a mesma dos Potiguara do litoral paraibano se elementos constitutivos da cultura fulniô não os tivessem preservado de tão grande degradação. O índio — observa argutamente Baldus (446) — adota um ritmo de trabalho diferente do homem dito civilizado; mas, embora não obedecendo a um método de labor, dedica-se à sua tarefa, na hora necessária, com uma veemência muitas vezes insuperável. E isso nem sempre o impede, assim mesmo exausto, de cumprir, no decorrer da noite, o seu dever de cantador ou de dançarino. Chamar o índio preguiçoso (acrescenta aquele eminente antropólogo) demonstra falta de compreensão por parte dos que persistem em aferir os nossos padrões com os padrões indígenas. O índio, arrancado de sua cultura e impellido para a cultura chamada ocidental, encontra-se na situação do lavrador, “cuja atividade se tornou supérflua graças à introdução de novas máquinas”. A força vital do índio, em tais condições, tem de esgotar-se; mas a sua “preguiça” não passa, na realidade, de perda dessa força vital. A preguiça ou malandrice dos Fulniô explica-se, em grande parte, pelo motivo a que me refiro.

7. — As relações entre os índios e as populações alienígenas (caucasianos, negróides, etc.), com os seus subseqüentes conflitos, têm sido objeto de notas, comentários e observações de numerosos autores (447). As

---

(446) (4), p. 115 *sq.*

(447) Cf. a citada obra de Herbert Baldus, *Bibliografia critica*, cit. As fontes mais, indicadas e analisadas por esse eminente antropólogo, são as de P. Carrilho de Castilho, A. Bandeira, L. B. Horta Barbosa, J. A. Caldas, A. P. Canabrava, A. N. Cobra, J. Deeke, A. J. Duarte, J. de Sousa Ferreira, L. Figueira, S. da Fonseca, J. R. Freire,

restrições ao trabalho do S.P.I. foram feitas, entre outros, por A. Martins Franco (448) e Herbert Baldus (449), para citar apenas dois exemplos. Já há cerca de trinta anos passados, escrevia Roy Nash (450): "Ninguém mais do que nós admira o esplêndido trabalho do General Rondon e as iniciativas do Govêrno Brasileiro em prol do índola; entretanto, a despeito dêsse notável esfôrço, a espécie de relações que predomina na zona de contacto cada vez mais reduzida, entre a civilização e a barbárie, é, em 1926, tão pouco diferente da de 1532 que, ainda hoje, a única forma de liberdade que resta ao selvagem é a morte e para sua mulher a concubina-gem". E conclue: "Tanto em benefício da humanidade como de sua própria raça, o Brasil está no dever de organizar um Departamento de Etnologia, orientado por Antropologistas competentes, que prossigam e intensifiquem as investigações etnográficas até que um dia cem milhões de brasileiros, orgulhosos e compungidos, reunam-se para assistir os últimos momentos do último representante de uma raça que se foi".

O S. P. I., realmente, degrada e corrompe os nativos, bastando lembrar, *v.g.*, o hábito de presentear as mulheres com vestidos sem, prêviamente, torná-las aptas, quando as roupas se estragam, para adquirir outras novas (451). Em algumas aldeias indígenas, administradãs

---

A. Frič, G. Friederici, H. Gensch, J. Gondim, G. Hübner, G. von Koenigswald, Serafim Leite, A. A. Botelho de Magalhães, H. L. Maw, H. C. de Oliveira, T. B. Ottoni, J. de Palazzolo, J. F. de Almeida Prado, C. Ricardo, J. N. de Sousa Silva, R. Southey e A. de E. Taunay.

(448) *Em defesa do Índio e do Sertanejo contra "o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais" no Estado do Paraná*, Curitiba, 1925.

(449) "Tribos da bacia do Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios", *Rev. do Mus. Paul.*, n.s., II, São Paulo, 1948. Cf. também: "O problema da atração do indígena brasileiro ao contacto com o branco", *Rev. do Arq. Mus.*, CXLII, São Paulo, 1951.

(450) Ps. 172 sq.

(451) Baldus, (1), p. 149.

por êsse serviço, um regime letal e absorvente tem levado os indígenas ao infanticídio, a fim de que os filhos não se tornem “escravos dos brancos”. Assim vem sucedendo entre os Bororo, segundo o testemunho insuspeito de Guilherme Saake (452). Faz-se necessário, pois, um novo sistema político, que resolva mais inteligentemente a questão. O próprio método tradicional da escola primária está a merecer, por outro lado, uma reforma, parecendo que se deve adotar a lição preconizada por Ethel Emília Wallis (453) e por ela empregada na campanha de alfabetização dos ameríndios mexicanos. A frase de Kluckhohn — a antropologia é alguma coisa mais que manusear crânios — já se tornou proverbial. A antropologia (observa ainda o mencionado autor) põe o homem diante de um espelho, deixa-o ver-se a si próprio em sua infinita variedade e, afinal, proporciona bases científicas para expressar o importante dilema do mundo contemporâneo, ou seja, como podem viver, pacificamente juntos, povos de tão distintos costumes, aspectos e línguas.

O problema dos Fulniô, como se vê, justifica todo esforço e veio corroborar a frase de Carlos Estevão de Oliveira, talvez exagerada, mas impressionante, isto é, de que não há, no momento, outro estudo de maior interêsse para a etnografia brasileira.

Os Fulniô são os nossos últimos tapuias.

---

(452) P. 52.

(453) Ps. 243 *sq.*

## VOCABULÁRIOS

da língua *yāthê* falada pelos Fulniô de Águas Belas  
(Pernambuco, Brasil).

Seleção do vocabulário organizado, a pedido do autor, pelo prof. Geraldo Lapenda, o qual será oportunamente publicado, com a respectiva gramática. As convenções são as seguintes: *h* é sempre aspirado; *ā* = longo; *s* = *ç* ou *ss*; *ly* = *lh* em português; *y* = *i* semi-vogal; *w* = *u*; *x* = *x* chiante; *l* = *global stop*; *ē* = vogal enfática; 'sudaó = o sinal ' significa acento na vogal antecedente.

### PLANTAS, FRUTOS E OUTROS TÊRMOIS RELACIONADOS COM O ASSUNTO

abóbora (jerimu) — <i>lexkya</i>	bom-nome — <i>txlèká-khetkyá-kaká</i> (lusit.) (pau nome bom)
aipim — <i>feskhèloa</i>	borboleta — <i>fasiska</i>
agave — <i>xolxaká-hésá</i>	bró — <i>exí</i>
alastrado — <i>txitxityaká</i>	caju — <i>exidwa</i>
alecrim — <i>fletutxiá</i>	cana-de-açúcar — <i>donêsaka</i>
alenta-cavalo — <i>ethayo-khéxw-nese</i>	capa-bode — <i>lefeysaká-sèthaswsê</i>
alfavaca — <i>se-txitdoá</i>	capim — <i>milyuá</i>
algodão — <i>seya</i>	caráibeira — <i>etoá</i>
angico — <i>khatxaklilá</i>	caroá — <i>txia</i>
aroeira — <i>tsaykya</i>	catingueira — <i>txixiá, xixiá</i>
arroz — <i>sèkhàléa</i>	cipó — <i>txlèkakhaya</i>
árvore — <i>txlèká</i>	côco — <i>khêxathá</i>
bananeira — <i>thatseá</i>	coroa-de-frade — <i>idia</i>
baraúna — <i>tsfetheá</i>	crauatá — <i>xolxaká-hésa</i>
batata-doce — <i>dyotsaká</i> (estran- geirismo)	embira — <i>dütxiá</i>
	enramado — <i>etxtyá</i>

espiga — *tsátone*  
 facheiro — *txnalatká*  
 fava — *ethaxkya*  
 feijão — *natsaká* (estrangeirismo)  
 flor — *sesili, sili*  
 fôlha — *tatxa*  
 galho — *ihlê*  
 grão — *thone, thane*  
 gravatá — *xolxaká*  
 imbu — *sehê*  
 imbuseiro — *sehê-tôketá*  
 nhamé — *fêsê*  
 jaca — *ekhleane*  
 jerimu — *lexkya*  
 juá — *lôkheathá*  
 juazeiro — *lôkheá*  
 laranja — *ethathlubíá*  
 lenha — *tatxá*  
 macambira — *xalxaká*  
 macaxeira — *eklôndoá*  
 maconha — *sewlinho-seda*  
 madeira — *txlêká*  
 mamona — *thaseá*  
 mandacaru — *sofoýá*

mandacaru curto — *sofólúlia*  
 mandioca — *ekhtone, ekhtondoá*  
 melancia — *êtsone*  
 milho — *maltyi* (estrangeirismo); *maltyi-têkodo* (sabugo de milho)  
 mucunã — *sethá*  
 mulungu — *sethatxleá*  
 ouricuri — *feya-txikídoá*  
 palha — *khoxkya*  
 palmeira — *mítxia*  
 pau — *txlêká*  
 pau-d'arco — *fuxilya*  
 pega-pinto — *sêtaodoá-thoya-futyxi*  
 pereiro — *edyodayá*  
 pinha — *ethalakiá*  
 preaca — *eká*  
 quixabeira — *txlêltátoá*  
 raiz — *'hia*  
 semente — *'ihá, 'ihane*  
 tabaco — *sedayá*  
 taquari — *tyityinewa*  
 tingui — *txidyowesê*

### ANIMAIS E OUTROS TERMOS RELACIONADOS COM O ASSUNTO

abelha — *kamáidyoa, natoneho, suska*  
 aním — *setslaihô*  
 aranha — *sáleá*  
 arapuí — *suska*  
 arara — *khawayahésa* (papagaio grande)  
 bacurau — *flayá*  
 barata — *etxkilkya*  
 beija-flor — *txibíá*  
 besouro — *uxixkítóa*  
 bicho-de-pé — *usi'á*

bode — *lefeysaká*  
 borboleta — *fasiska*  
 cadela — *ithlo-êdeá*  
 cágado — *txaska*  
 caitetu — *waléa, waleya*  
 calango — *txiká*  
 camaleão — *fekyá*  
 canindé — *aká*  
 cão — *ithlô*  
 capivara — *walê-ôyatxyô*  
 caramujo — *tôkododo*  
 carneiro — *eltyopá*

- cascavel — *fwdyaká-xítóá*  
 cavalo — *thayô* (neologismo:  
 aquele que nos carrega),  
*thaihô*  
 chifre — *khí*  
 cobra — *fwdyaká*  
 coruja — *koldô*  
 cupim — *owalyatkhatyoa*  
 égua — *ethayo-êdeá*  
 ema — *thodo*  
 formiga — *fetahwá*  
 formigão — *anátyilyá*  
 fumo — *sêdayá*  
 gado — *lefetiá*  
 galinha — *sētádoa*  
 galo — *sētadoá-otská*  
 ganso — *falēsaká*  
 garça — *sētóléane*  
 gato — *tafke xkya*  
 gavião — *awiwí, itoá*  
 grilo — *fliliá*  
 jabuti — *txaska*  
 jacaré — *flixiwá*  
 jacu — *saxa'efniso*  
 jaguar — *klekē'niho*  
 jibóia — *tiwá*  
 João-tolo — *txlewatxlê*  
 juriti — 'i 'i  
 lagartixa — *kate.ra*  
 macaco — *thaysaká*  
 maracanã — *khwayá-thakhka*  
 marreca — *falê*  
 mergulhão — *lúmnetoá*  
 mocó — *táfiahésane*  
 morcêgo — *madyonkya*  
 mosquito — *urílea*  
 nambu — *saxaefniso, ksowá*  
 onça — *klekē'niho*  
 ostra — *ôya-kofô*
- ovelha — *elytosoá*  
 papagaio — *khwayá*  
 papo — *kulidyô*  
 pato — *falê*  
 pavão — *awiwí*  
 pássaro — *sētô*  
 peixe — *txidyô, txokô*  
 periquito — *lilsaká, lildyaká*  
 peru — *watsaká*  
 picapau — *folatató*  
 piolho — *tsfowa*  
 poldro — *thayokhka*  
 porco — *walê*  
 preguiça — *esidētosodá*  
 pulga — *ithlohô*  
 puma — *ithlotxlêá*  
 rã — *fdeseá*  
 rabo — *tató*  
 raposa — *sethalya*  
 rato — *inkya*  
 rolinha — *usia*  
 sabiá-branco — *khavfuxilyane-  
 léane*  
 saguim — *thiaya*  
 sapo — *fdeseá*  
 seriema — *wadyá*  
 tamanduá — *khdelaya*  
 tartaruga — *txákéa*  
 tatu — *tatxá*  
 tatu-bola — *tatxá*  
 tatu-peba — *etfoxkya*  
 teju — *xowá*  
 ticaca — *fekiá*  
 traíra — *thofô*  
 urubu — *luxtutwa*  
 vaca — *lefetiá-êdeá*  
 veado-lefeá  
 verme — *kofô*  
 xiquexique — *fetká*

## VERBOS

abraçar — <i>fxí</i>	cobrir — <i>txkhê</i>
acabar — <i>fle</i>	coçar — <i>xí</i>
achar — <i>khetê</i>	começar — <i>khêthane</i>
acordar — <i>tya</i>	comer — <i>kêha</i>
ajudar — <i>kdewe</i>	comprar — <i>ini</i>
ajuntar — <i>tosné</i>	conhecer — <i>khde</i>
alisar — <i>ksene</i>	contar — <i>xnê</i>
amanhecer — <i>sone, sonkya</i>	conversar — <i>sáthai</i>
amar — <i>thoá</i>	correr — <i>ke</i>
amarrar — <i>ikhê</i>	cortar — <i>thulí</i>
andar — <i>ho</i>	coser — <i>kolo</i>
apagar — <i>thume</i>	cozinhar — <i>khai, khlokume</i>
apertar — <i>mine</i>	criar — <i>ulíne</i>
aprender — <i>khdekno</i>	curar — <i>hatywne</i>
arder — <i>momone</i>	dançar — <i>se</i>
arrancar — <i>txí</i>	dar — <i>tí, ko</i>
assar — <i>tsasane</i>	deixar — <i>da</i>
assobiar — <i>fiwmi</i>	derramar — <i>txadí</i>
assustar — <i>dēne</i>	derrubar — <i>hwê</i>
atirar (com arma) — <i>txitô</i>	descansar — <i>sáxinê</i>
avisar — <i>knafni</i>	descer — <i>txô</i>
balançar — <i>ilene</i>	desenhar — <i>nalni</i>
bater — <i>phāne</i>	dizer — <i>ne</i>
beber — <i>khô</i>	doer — <i>tuthiá</i>
beijar — <i>tutxika</i>	dormir — <i>kfwafá</i>
brigar — <i>sawe</i>	empurrar — <i>ixí</i>
brincar — <i>kfêlne</i>	encher — <i>lene</i>
caçar — <i>tsfone, fasa</i>	encontrar — <i>khetê</i>
cair — <i>tyá</i>	escolher — <i>mine</i>
calar-se — <i>léne, lewne</i>	endurecer — <i>klilne</i>
cantar — <i>khletxá</i>	enfiar — <i>tkūni</i>
carregar — <i>thai</i>	enganar — <i>kekne</i>
casar — <i>samakê</i>	engomar — <i>thulni</i>
cavar — <i>í</i>	engordar — <i>sni</i>
cercar — <i>tsthuli</i>	engulir — <i>fa</i>
chamar — <i>itxi</i>	enrolar — <i>thlê</i>
chegar — <i>tya</i>	ensinar — <i>keyni</i>
cheirar (trans.) — <i>txkinefe</i>	enterrar — <i>hene</i>
cheirar (int.) — <i>txkitya</i>	entrar — <i>tkoho</i>
chorar — <i>khokhe</i>	enxugar — <i>tôthume</i>
chover — <i>flithyatya</i>	errar — <i>dya</i>

esconder — <i>tase</i>	nascer — <i>thia</i>
escutar — <i>kfala</i>	ocupar — <i>khukhi</i>
esfregar — <i>mumwuni</i>	olhar — <i>nane</i>
esfriar — <i>xine</i>	pedir — <i>kwmasi</i>
espalhar — <i>kle</i>	pegar — <i>futyi</i>
esperar — <i>ini</i>	pensar — <i>telyá</i>
espirrar — <i>athi'nê</i>	pentear — <i>tôlê</i>
esquecer — <i>kfalsételka</i>	perder — <i>tylê</i>
esquentar — <i>txólne</i>	pescar — <i>fo'ene</i>
estar — <i>ta</i>	pintar — <i>nalni</i>
estar em pé — <i>ta</i>	pisar — <i>ma</i>
estar sentado — <i>sakini</i>	poder — <i>tfakhi</i>
estirar — <i>thine</i>	pôr — <i>tanc</i>
existir — <i>sane</i>	possuir — <i>ksane</i>
falar — <i>tathne</i>	procurar — <i>fasa</i>
fazer — <i>tati, ne</i>	prometer — <i>khôfekã'ne</i>
fumar cachimbo — <i>ôseahá</i>	pular — <i>dakwene</i>
ferver — <i>saxi</i>	quebrar — <i>lai</i>
furar — <i>lo</i>	queimar-se — <i>tuyá</i>
gostar — <i>thoá</i>	querer — <i>netka</i>
gostar-se um do outro — <i>sathoá</i>	rachar — <i>txi</i>
gritar — <i>faxene</i>	rasgar — <i>tsdê</i>
grudar — <i>khne</i>	raspar — <i>thi</i>
haver — <i>sane</i>	repetir — <i>saskene</i>
ir — <i>o</i> (em alguns casos significa <i>vir</i> )	respirar — <i>xwmayamakê</i>
jogar — <i>lisini</i>	rezar — <i>kwmasilya</i>
lamber — <i>tatxi</i>	rir — <i>tutxia (ne)</i>
latir — <i>athi</i>	rodar — <i>thone</i>
lavar — <i>tso</i>	roer — <i>tsô</i>
levantar-se — <i>phône</i>	saber — <i>khde</i>
levar — <i>takhá</i>	sair — <i>tkhatyi</i>
limpar — <i>flidone</i>	saltar — <i>dakwene</i>
lutar — <i>salmá</i>	salvar — <i>tyuí</i>
mandar — <i>tafni</i>	secar — <i>lólne</i>
matar — <i>we</i>	seguir — <i>sene</i>
mentir — <i>wine</i>	sentar — <i>kini, sakini</i>
meter — <i>thüni</i>	sentir — <i>kéfe</i>
molhar — <i>fakhene</i>	sepultar — <i>hene</i>
morar — <i>ixine</i>	soar — <i>soá</i>
morder — <i>lê, hô</i>	soltar — <i>tso</i>
morrer — <i>tho</i>	soprar — <i>fune</i>
namorar — <i>sat.vdyonc</i>	surrar — <i>hdane</i>
	tapar — <i>takhni</i>

ter — <i>ne, ksane, neká</i>	urinar — <i>se</i>
tirar — <i>ki</i>	ver — <i>nane, uaha</i>
tocar (instrumento) — <i>le</i>	virar — <i>hane</i>
tomar — <i>makê</i>	viver — <i>êfene</i>
trabalhar — <i>fêtone</i>	voar — <i>satesetêkê</i>
trazer — <i>ixone</i>	voltar — <i>ti</i>
tremer — <i>itíne</i>	zombar — <i>walkane</i>
trovejar — <i>sãleohó</i>	

## PARTES DO CORPO HUMANO

axila — <i>i-fê</i>	músculo — <i>khêle</i>
barba — <i>tatsale</i>	nádegas — <i>kolá</i>
barriga — <i>tyikya, sihá</i>	nariz — <i>khlēthá</i>
bigode — <i>tutxilê</i>	ôlho — <i>thô</i>
boca — <i>táthe</i>	orelha — <i>kfa-khê</i>
braço — <i>khòtxkhèthá, khòixá, ihafá</i>	osso — <i>khio</i>
cabeça — <i>datká, tkha, ê-tka</i>	ouvido — <i>ƙjakhesi</i>
cabelo — <i>li</i>	palma da mão — <i>khotse</i>
calcanhar — <i>fêtsa</i>	pálpebra — <i>tyiyí</i>
canela — <i>khaxí</i>	pé — <i>fehe</i>
carne — <i>útxi</i>	peito, meu peito — <i>kóhó, i-kuí</i>
cintura — <i>hètha</i>	pele — <i>sètxi</i>
coração — <i>latyoné</i>	pêlo — <i>li</i>
costas — <i>tèkhètha, fòtxa</i>	planta de pé — <i>fêteá</i>
cotovêlo — <i>fathô</i>	perna — <i>xô</i>
coxa — <i>xo, sokhèthá</i>	pESCOÇO — <i>khókhá</i>
dedo — <i>khothle, thle</i>	pestanda — <i>tholí, e-tholí</i>
dente — <i>'taxi, dyaxi</i>	pulmão — <i>'óswla</i>
dorso — <i>fòtxá</i>	punho — <i>khòkhèthá</i>
espádua — <i>tèkhèthá</i>	rim — <i>txliá</i>
face — <i>thathá</i>	sânGUE — <i>txitxá</i>
figado — <i>tatyó</i>	seio — <i>dóyá</i>
garganta — <i>wasá</i>	sobrancelha — <i>tyiyiyilá</i>
goela — <i>kyíke</i>	testa — <i>tsòthá</i>
joelho — <i>khathô</i>	tórax — <i>kóhó</i>
lábios — <i>tutxí</i>	tornozelo — <i>fèkhèthá</i>
língua — <i>ktsalê</i>	tripas — <i>kewa</i>
mandíbula — <i>tatxá</i>	tronco — <i>tòkhèthá</i>
mão — <i>khoho</i>	umbigo — <i>kône</i>
	vértice — <i>fu</i>
	virilha — <i>khèthá</i>

## CÓRES

acinzentado — <i>fuxixkya</i>	claro — <i>'tkya; ô-thya</i>
amarelo — <i>tsêá</i>	marron — <i>ixlêska</i>
azul celeste — <i>'soa</i> (masc.); <i>soane</i> (fem.)	negro — <i>ixi'ixia</i> (masc.)
branco — <i>léa</i>	verde — <i>'dewa</i>
cinzento — <i>fuxiá</i> (masc.)	vermelho — <i>ixlêa</i>

MÓVEIS, INSTRUMENTOS, UTENSÍLIOS, PEÇAS  
DE ROUPA

aió — <i>lixwa</i>	cuia — <i>afiá</i>
arapuca — <i>sêto-futyxisne</i>	esteira — <i>aseyá</i>
arataca — <i>tafia-futyxisne</i>	faca — <i>thloá</i>
arco — <i>makhai</i>	flecha — <i>makláika, ê-ka</i> ou <i>êka</i>
banco — <i>sekinse</i>	isqueiro — <i>kxilo</i> (composto de pedras = <i>fowá-kni</i> ou <i>e-fone</i> , do fusil = <i>kxilo</i> e da foguei- teira de chifres = <i>ekhitsa</i> )
banheiro — <i>selkinse</i>	jereré — <i>ixidyó-futyxi</i>
bodoque — <i>se-tsfonse</i>	jirau — <i>ixlêktefaya</i>
bolsa — <i>lixwa</i>	laço — <i>ixitesá se-tsfonse</i>
bolsa a tiracolo — <i>se-fatxinsesne</i>	machado — <i>atxayá</i>
bolsa de mão — <i>se-khokôdone</i>	maracá — <i>tsaká</i>
cacete — <i>âleá</i>	mesa — <i>ya-kêsesne</i> (neologis- mo: o lugar onde se come)
cachimbo — <i>ôseá</i>	panela — <i>dôkia</i>
calçado — <i>i-jê-ctkê</i>	pilão — <i>sítoa</i>
cama — <i>sekhase</i>	pote — <i>ôya-thaixisne, ôya-êtkê,</i> <i>sexky, puti</i> (estrangeirismo)
camisa de mulher — <i>tsákya</i> (es- trangeirismo)	prato — <i>dokexkya</i>
camisa, roupa — <i>i-takene</i>	prato de barro — <i>aribê</i> (estran- geirismo)
caneco d'água — <i>kanêkôa kokôa</i> (estrangeirismo)	quebra-cabeça (armadilha) — <i>ethká ixinêdoa</i>
canoa — <i>ôyá-i-êkdonkya</i> (neo- logismo: o que corre na água)	quixó — <i>fowá-e-khdonkya</i>
chapéu — <i>datkéá</i>	tapête — <i>sefê-êxi</i>
coité — <i>leixídoa</i>	sandálias — <i>featkhê</i>
copo — <i>ôya-kê se-khwusesne</i> (neologismo: lugar onde a gente bota a boca)	

## ALGUNS NOMES ABSTRATOS

alma — <i>tatya</i> ; <i>sē'tia</i> (alma fora do corpo)	engano — <i>sekeknesē</i>
amor — <i>thoase</i>	enxuto — <i>lótho</i>
beleza — <i>dvomā'nese</i>	espírito — <i>tatya</i>
difícil — <i>kexiá</i>	fácil — <i>téá</i>
doce — <i>xá</i>	inveja — <i>'olkya</i>
duro — <i>klila</i>	preguiça — <i>esidéá</i>
	sovina — <i>kokilya</i>

## MAIS ALGUMAS PALAVRAS

acima de — <i>sesa</i>	depressa — <i>mukāwa</i>
adiante — <i>ethekê</i>	detrás — <i>etskê</i>
ainda — <i>khana</i>	devagar — <i>khumasá</i>
além — <i>taikê</i>	diante — <i>tátô</i>
ali — <i>atxiwkê, awkê</i>	distante — <i>kêlya</i>
amanhã — <i>soma</i>	ela — <i>ta, e, sasa</i>
ante-ontem — <i>antúntima</i> (talvez lusitanismo)	êle — <i>ta, e, sa</i>
antes — <i>etey, hetéy</i>	então — <i>newa, newde</i>
aonde? — <i>úntui?</i>	êsse, aquele (perto) — <i>awa</i>
aquele, aquilo (menos perto) — <i>atxiwa</i>	êste, isto (aqui) — <i>owá</i>
aquele (longe) — <i>atxá'noa</i>	eu e êle — <i>yê</i>
aquele (perto, que vai saindo) — <i>á'níwa</i>	eu e tu — <i>ya</i>
aquele (longe, que vai saindo) — <i>atxá'níwa</i>	eu, tu e êle — <i>yaê</i>
aqui — <i>ókê</i>	fora — <i>kose-kê</i>
até — <i>ma</i>	frente — <i>thê</i>
atrás — <i>tskê</i>	graças — <i>gálxa</i> (estrangeirismo)
cá — <i>ókê</i>	hoje — <i>ónima</i>
como? — <i>náti</i>	isso — <i>atxiwa, awa, neho</i>
daqui — <i>óde</i>	já — <i>muká, fle</i>
defronte — <i>thekê</i>	lá — <i>ufa, atxiwkê</i>
de novo — <i>saskê</i>	longe — <i>ekelya-kê</i>
dentro — <i>etèkkhê</i>	mais — <i>saskê</i>
depois — <i>uxti, newde</i>	mais — <i>sesa</i> (comparativo)
	mal — <i>lka</i>
	mas — <i>khonefá</i>
	menos — <i>sescya</i>
	muito — <i>khlá; fea</i> (plural)

não — *io*  
 nós — *yá, se*  
 onde — *unai*  
 ontem — *úntima*

ou — *ně'make*  
 outro — *sô*  
 perto — *ekesey-kê*  
 por — *ma, i*

## VÁRIOS OUTROS NOMES

açude — *waká*  
 água — *ôyá*  
 aguardente — *khoxa*  
 alimento — *sêkhá*  
 amigo — *mti*  
 automóvel — *se-th'ayone* (neologismo: o que nos carrega).  
 batizado (pessoa) — *tô'kanehô*  
 (neologismo: o que toma sal)  
 bebida — *sekhwê*  
 beijo — *tutxise*  
 branco (homem) — *kla'i* (m.)  
*kla'inkya* (f.) *otxáitoa* (neologismo: o que possui machado; *txokô*)  
 buraco — *sí, fēyá, fêtoá*  
 caboclo — *sêto*  
 caça — *tsfonse, utxilka*  
 cacique — *dakhká, datká*  
 caminhão — *tdiahésane* (neologismo)  
 caminho — *tdi*  
 campo — *fityoa*  
 capacete — *waloá*  
 casa — *seti, tí* (nossa casa = *yā-tí*)  
 casa de farinha — *khitxiáncse*  
 casamento — *samaksê*  
 cauda — *tató*  
 cego — *thothô*  
 céu — *txá*  
 chefe — *dakhká*  
 chofer — *e-klenho* (neologismo: o que conduz)

cheiro — *txkityse*  
 chuva — *flithya*  
 cigarro — *cigarroa* (estrangeirismo).  
 comida — *kēsê, sêkhá, khá*  
 compadre — *taxo, texone* (comadre)  
 criança — *ka, i-ka*  
 cura — *hatywmese*  
 curto — *lúlia* (masc.)  
 cuscus — *kuskusáwa* (estrangeirismo)  
 deus — *dyádwá*  
 deus grande — *sewihokhlá, seu-linho* (criador de gente)  
 diabo — *kēliá*  
 dinheiro — *otxarkya* (neologismo: metal chato)  
 doido — *tkhalka, e-tkha-lka*  
 dor d'olhos — *tho-yánese*  
 elevador — *kilhosô* (neologismo: o que eleva)  
 enfeitado — *mádyoa*  
 enramado (estonteado) — *etxyá*  
 escada — *sekilxi*  
 espinha — *iyá*  
 estrada — *tdi*  
 estrela — *thniá*  
 farinha — *khitxiá*  
 febre — *xtiwa*  
 feio — *latxi*  
 feliz — *yondoá*

fêmea — <i>tyai, êdêá</i>	livro — <i>tsítisine</i> (neologismo: o que está colado ou junto)
fezes — <i>loxa</i>	lua — <i>feýá</i>
fim — <i>dyo</i>	lugar — <i>kexa</i>
fino — <i>jàdoá</i>	macho — <i>otská</i>
fogo — <i>towe</i>	madrugada — <i>lé'o</i>
fome — <i>dô'khea</i>	maduro — <i>'swoá</i>
fôrça — <i>didí</i>	magro — <i>khaloá</i>
forte — <i>didí</i>	maluco — <i>ikhalka</i>
fraco — <i>láfoa</i>	malvado — <i>télka</i>
fumaça — <i>súsua</i>	manhã — <i>sonkya</i>
fumo — <i>sedayá</i>	mar — <i>txalthúthia</i>
fundo — <i>isa</i>	maracá — <i>tsaká</i>
gado — <i>lefetiá</i>	máscara — <i>datkéá</i>
gago — <i>thatha</i>	mato — <i>sê</i>
gente — <i>yasá, se</i>	mau — <i>lka</i>
gente, grupo — <i>ktôa</i>	médico — <i>hatywncho</i>
gordo — <i>siá</i>	mêdo — <i>'éla</i>
grande — <i>hêsa</i> (m.), <i>hêsane</i> (f.)	meio-dia — <i>dútuxia</i>
grosso — <i>thlulíá</i>	mel — <i>nato</i>
grávida — <i>deá</i>	menino — <i>yädêdoá</i> (sing.), <i>yädêtoá</i> (plural)
homem branco — <i>otxáitoa</i> (neologismo: o que possui machado)	mestre (de dança) — <i>sesêneho, mestlê</i> (estrangeirismo)
igreja — <i>ikhlexa</i> (estrangeirismo)	metade — <i>txakhá</i>
igual — <i>sá'niho</i>	mistura — <i>samlêense</i>
homem — <i>otská</i> — Plural: <i>feto</i>	meu — <i>i, iksá</i>
habitação — <i>hexi, seti, ti</i>	miúdo — <i>fêdoá</i> (masc.)
imensó — <i>nendoá</i>	moça — <i>seyá</i>
inchado — <i>laládoá</i>	mole — <i>lāwa</i> (masc.)
índio — <i>setso</i>	monte — <i>foá, foane</i>
jôgo — <i>lisnise</i>	morada — <i>kexi</i>
junto — <i>khèthkê</i>	morte — <i>thwse</i>
ladeira — <i>xíxia</i>	mulher — <i>tyái</i>
lado — <i>tyfalê</i>	nascente — <i>thêse</i>
lagoa — <i>waká</i>	negro — <i>awé, tupia, oalyá</i>
lágrima — <i>tyiyú</i>	noite — <i>fthà</i>
largo — <i>kháxkya</i>	Nossa Senhora — <i>Ya-salyá</i>
leite — <i>kuúdyo</i>	nuvem — <i>eswkwéá</i>
ligeiro — <i>xkyá</i>	obrigado — <i>kelyá</i>
língua ou fala — <i>thê</i> ( <i>yathê</i> , nossa língua)	oeste — <i>fetyá-thôse</i>
liso — <i>ksèká</i>	orientado — <i>fetyá-ikhatyxi</i>

- ovo — *eska* ou *ê-ska*  
 padre — *klá'ixiwa*  
 pajé — *xíwa*  
 pedra — *forwá*  
 pano — *setke*  
 pão — *exoane*  
 papel — *wapela* (estrangeirismo)  
 parecido — *sathôniho*  
 parente — *setsá*; *i-tsá* (estran-  
 geirismo)  
 pátria — *feá*  
 pedaço — *thathá*  
 pedra — *forwá*  
 pesado — *liá*  
 pêso — *liase*  
 pessoa — *yasá*  
 pirão — *eflándoá*  
 pó — *flí*  
 porém — *khonefá*  
 pobre — *páli*  
 pobre (sou) — *owê páli* (fala  
 o homem)  
 pobre (sou) — *osô pū'line* (fala  
 a mulher)  
 ponta — *tfótsa*  
 pouco — *flí*  
 porta — *khótsa*  
 princípio — *khétha*  
 quando — *ma*  
 quase — *lwá*  
 que? — *to?*  
 queda — *ftyise*  
 quente — *txóloá*  
 raso — *tsdoá*  
 rastro — *fěyá*  
 remédio — *átyoa*  
 reto — *thi'neho*  
 rio — *fuli*; *txale* (= rio  
 grande)  
 roupa — *setké*  
 ruim — *'lka*  
 sacerdote — *xíwa*  
 sal — *tōka*  
 sapiranga — *e-tho-tsódoa*  
 seu — *e*  
 sêde — *khotka*  
 segrêdo — *tasedoá*  
 selvagem — *setsa*  
 serra — *fowane*  
 sipe do Fumo — *Sedaytô*  
 sipe do Pato — *Faledaktoá*  
 sipe do Peixe — *Trokôtkwá*  
 sipe do Periquito — *Lildyaktô*  
 sipe — do Porco — *Waledaktoa*  
 sim — *'ā-hā, āhā*  
 socorro — *tyuise*  
 sol — *fetyá*  
 solo, chão — *fê*  
 som — *soásê*  
 sombra — *dôfa*  
 sonho — *kfotyse*  
 sono — *khéthá*  
 sujo — *'ihíá*  
 suor — *txakhí*  
 tábuá — *txlèkàrxkya*  
 talvez — *khíwá*  
 tarde — *sôtya*  
 tempestade — *flithya-xídyá*  
 terra (nossa) — *yā-fê (yá fo-  
 wane-lyá* = nossa terra sa-  
 grada, a serra do Comunati),  
*feyá* (terra, pátria)  
 teu — *a*  
 toré — *uxilnaxa*  
 tu — *dwê*  
 tua — *aksasa*  
 trombeta (do toré) — *khitrá*  
 torto — *tsdaká*  
 tosse — *sāmaká*  
 tudo — *efewde*  
 tracoma — *thotxo*; *e-tholi*  
 urina — *se, seá*  
 vara — *txlèkakhaya*  
 vazio — *kododoá*  
 velha — *flíwá*

velho — *efekhlá*  
 vento — *xumayá*  
 verdura — *lexa*  
 vergonha — *tsayá*

vinho — *kla'isiwaêkhwê* (neologismo: bebida de padre)  
 virgem — *seyá*  
 vôo — *satesetêksê*

### NUMERAIS

um — *fatoá*  
 dois — *tkano*  
 três — *lixino*  
 quatro — *satotkano*, *kwátrono* (estrangeirismo)  
 cinco — *khoyá-fathóá* (equivale a mão), *sínkono* (estrangeirismo)  
 seis — *khoyá-fathóá 'thákêfathóá* (cinco mais um), *sêzono* (estrangeirismo)  
 sete — *séteno* (estrangeirismo)  
 oito — *ôytono* (estrangeirismo)  
 nove — *nóveno* (estrangeirismo)

Os demais numerais formam-se por composição dos primeiros, menos:

dez — *khoyatkano*, *dézeno* (estrangeirismo)  
 primeiro — *klehê*

NOTA. — Para os nomes de parentesco, vj. o capítulo “Alguns aspectos do sistema tribal”, etc.

## BIBLIOGRAFIA

### A

- Abbeville (Claude d'), — *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão*, etc. São Paulo, 1945.
- Abreu (João Capistrano de), — rã-txa hu-ni-ku-i: a língua dos Caxinauás do Rio Ibiacu, afluente do Muru (Prefeitura do Tarauacá). Rio de Janeiro, 1944.
- Adam (Lucien), — *Examen grammatical comparé de seize langues américaines. Extrait du Compte rendu des travaux du Congrès International des Américanistes*, II. Paris, 1878.
- Aires de Casal (Manuel). Vj. Casal (Manuel Aires de).
- Albuquerque (Cícero Cavalcanti de), — *Relatório referente à situação dos índios Xucurus da Serra de Urubã, município de Pesqueira, Pernambuco, 1944*. Documento, ms., existente na IV.<sup>a</sup> Inspectoria Regional de Proteção aos Índios, Recife.
- Alcântara (Marco-Aurélio de), — "Significação sociológica do Homem Marginal". Em: *Diário de Pernambuco*. Recife, eds. de 30 de agosto, 20 de setembro e 18 de outubro de 1953.
- (1), — "Etnocentrismo e marginalismo". Em: *Diário de Pernambuco*. Recife, ed. de 10 de janeiro de 1954.
- (2), — "Assimilação e aculturação". Em: *Diário de Pernambuco*. Recife, ed. de 25 de abril de 1954.
- Alcides d'Orbigny. Vj. Orbigny (Alcides d').
- Almeida (Cândido Mendes de), — *Atlas do Império do Brasil*, etc. Rio de Janeiro, 1868.
- Amorim (Antônio Brandão de), — "Lendas em Nheêngatú e em Português". Em: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. C, v. 154. Rio de Janeiro, 1928.

- Altenfelder Silva (Fernando). Vj. Silva (Fernando Altenfelder). *Anais do Arquivo Público e do Museu do Estado da Bahia, IV e V. Bahia, 1919.*
- Anchieta (Joseph de). Vj. *Cartas, Informações, etc.*
- Andrade Bezerra. Vj. Bezerra (Andrade) & Carvalho (João Pais de).
- Andrade (Manuel Correia de), — *Itinerário de Aguas Belas.* Publicação da Faculdade de Filosofia de Pernambuco. Recife, 1954.
- Anuário Estatístico de Pernambuco.* Ano XIV. Recife, 1950.
- Anuário Estatístico do Brasil* (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística — Conselho Nacional de Estatística), a. XIII. Rio de Janeiro, 1952.
- Araujo Jorge (Adriano Augusto de), — “Notícias sôbre os povos indígenas que estacionavam no território do atual Estado de Alagoas”. Em: *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Alagoano*, VIII, n. 1. Maceió, 1901.
- Arruda (Aristeu), — *Considerações sôbre o problema do tracoma nos Estados da Paraíba, Pernambuco e Alagoas.* Trabalho apresentado ao XI.º Congresso Brasileiro de Higiene (1953). Curitiba, 1953.
- (1), — *Inquérito tracomatológico realizado entre as crianças indígenas da tribo dos Fulniô, no município de Aguas Belas, Pernambuco.* Arquivo da Delegacia Federal de Saúde da 5.ª Região. Recife, 1953.
- Arruda (Bento), — *Por campos e matos (caça, caçadas e caçadores).* São Paulo, 1925.
- Arte de Gramática da língua brasílica da Nação Kiriri composta pelo p. Luis Vincêncio Mamiani, etc., 2.ª ed.* Rio de Janeiro. 1877.
- Artur Ramos. Vj. Ramos (Artur).
- Ávila (José Bastos d’), — “Anthropometry of the Indians of Brazil”. Em: *Handbook of South American Indians*, VI. Washington, 1950.
- Ayrosa (Plínio), — *Termos tupis no português do Brasil.* São Paulo, 1937.
- Azevedo (Thales de), — “Determinação da côr da pele. A propósito de um método quantitativo”. Em: *Boletim do Museu Nacional*, n.s., “Antropologia”, n. 8. Rio de Janeiro, agosto de 1947.

## B

- Backheuser (E.), — “Da Trilha ao Trilho. Contribuição para o Estudo da Conquista Antropogeográfica da Baixada e Maciço Fluminense”. Em: *Anais (IX Congresso Brasileiro de Geografia)*, IV. Rio de Janeiro, 1944.
- Baldus (Herbert), — *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo, 1937.
- (1), — “Tribos da bacia do Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios”. Em: *Revista do Museu Paulista*, n.s., II. São Paulo, 1948.
  - (2), — *A alimentação dos Índios no Brasil. Sugestões Para Pesquisas Etnográficas*. Separata da revista “Sociologia”, XII, n. 1. São Paulo, 1950.
  - (3), — “Lendas dos índios Tereno”. Em: *Revista do Museu Paulista*, n.s., IV. São Paulo, 1950.
  - (4), — “O trabalho entre os índios”. Em: *Boletim n. 2 da Sociedade dos Amigos dos Índios*. Separata da “Revista do Arquivo”, CXXXVI. São Paulo, 1950.
  - (5), — *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*. São Paulo, 1954.
- Baldus (Herbert) & Willems (Emílio), — *Dicionário de Etnologia e Sociologia*. São Paulo, 1939.
- Balfet (Hélène), — “La vannerie — Essai de classification”. Em: *L'Anthropologie*, t. 56, ns. 3-4. Paris, 1952.
- Bandeira (Alípio), — *A Cruz Indígena*. Porto Alegre, 1926.
- Banner (Horace), — “A casa-dos-homens Górorire”. Em: *Revista do Museu Paulista*, n.s., VI. São Paulo, 1952.
- Barão de Studart. Vj. Studart (Barão de).
- Barbosa (Pe. A. Lemos), — “Conversando com um índio fulniô. Notas etnográficas e lingüísticas”. Em: *Verbum*, VII, fasc. 3. Rio de Janeiro, setembro de 1950.
- Barbosa Lima Sobrinho. Vj. Lima Sobrinho (Barbosa).
- Barbosa Rodrigues (João). Vj. Rodrigues (João Barbosa).
- Barléu (Gaspar), — *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*, etc. Tradução e anotações de Cláudio Brandão. Rio de Janeiro, 1940.

- Barnett (H. G.). — *Innovation. The Basis of Cultural Change*. New York, 1953.
- Baro (Roulox). Vj. *Relation du voyage*, etc.
- Barroso (Gustavo), — *Mythes, contes et légendes des indians Folklore Brésilien*. Paris, 1930.
- Basílio de Magalhães. Vj. Magalhães (Basílio de).
- Bastos d'Ávila (José). Vj. Ávila (José Bastos d').
- Baumann (H.) & Westermann (D.), — *Les peuples et les civilisations de l'Afrique. Suivi de les langues et l'éducation*. Tradução francesa. Paris, 1948.
- Beals (Ralph), — "Aculturation". Em: *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory prepared under the Chairmanship of A. L. Kroeber*. Chicago, 1953.
- Bezerra (Andrade) & Barros (João Pais de Carvalho), — *A situação das terras do extinto aldeamento de Ipanema, em Aguas Belas*. (Recife, 1925).
- Biocca (E.) & Ottensooser (F.), — "Estudos etno-biológicos sobre os índios da região do Alto Rio Negro, Amazonas". Em: *Arquivos de Biologia*, XXVIII, São Paulo, 1944.
- Boas (Franz), — *Race, Language, and Culture*. New York, 1940
- Boudin (Max H.), — "Aspectos da vida tribal dos índios Fulni-ô"  
Em: *Cultura*, a. I, n. 3. Rio de Janeiro, 1949.
- (1), — "Singularidades da língua ía-té". Em: *Verbum* a. VII, fasc. 1. Rio de Janeiro, março de 1950.
- (2), — *Apontamentos para o estudo da língua krē-yé (Dialeto Timbira do alto rio Gurupi)* — Grupo Gê. Separata da revista "Verbum", n. VII, fasc. 4. Rio de Janeiro, dezembro de 1951.
- (3), — *Gramática, vocabulário e textos da "Língua íaté" falada pelos índios Fulni-ô, de Aguas Belas, Estado de Pernambuco*. Ms. do Museu do Índio, n. 195.951 (Rio de Janeiro).
- Boyd (William C.), — *Genetics and the Races of Man. An Introduction to Modern Physical Anthropology*. Boston. 1950.
- Bracken (H. v.), — "Os mitos dos gêmeos". Em: *Actas Ciba* n. 1. Rio de Janeiro, 1940.
- Brandenburger (Clemente), — *Lendas dos nossos índios*, 2.<sup>a</sup> ed. São Paulo, 1931.

- Branner (John C.), — "Notes upon a native Brazilian Language". Em: *Proceedings of the American Association for the advancement of Science*. Buffalo Meeting, Aug., 1886 (Salem, 1887). Cf. também a trad. port., "Os Carnijós de Águas Belas", em *Revista do Instituto Histórico e Geográfica Brasileiro*, t. 94, v. 148 (1923). Rio de Janeiro, 1927.
- Brettes (Joseph de), — "Les Indiens Arhouaques-Kaggabas". Em: *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, série V, IV. Paris, 1903.
- Briffault (Robert), — *The Mothers. A study of the origins of sentiments and institutions*, 3 vols, 2.<sup>a</sup> ed. Londres, 1952.
- Brinton (Daniel Garrison), — *The American Race*. New York, 1891.

## C

- Cadogan (León), — "Ayyu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá". Em: *Revista de Antropologia*, I, n. 1. São Paulo, junho de 1953.
- Calmon (Pedro), — *História da Casa da Torre*. Rio de Janeiro, 1939.
- Capistrano de Abreu (João). Vj. Abreu (João Capistrano de).
- Cardim (Fernão), — *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Rio de Janeiro, 1925.
- Cartas Avulsas (1550-1568)*, Com introdução de Afrânio Peixota e notas de Alfredo do Valle Cabral. Rio de Janeiro, 1931.
- Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Anchieta, S. J. (1554-1594)*. Rio de Janeiro, 1933.
- Casal (Manuel Aires de), — *Corografia Brasileira*. São Paulo, 1943.
- Cascudo (Luís da Câmara), — *Informação de história e etnografia*. Recife, 1944.
- (1), — *Geografia dos Mitos Brasileiros*. Rio de Janeiro, 1947.
- Castro e Silva (Dagoberto de). Vj. Silva (Dagoberto da Castro e).
- Castro Faria (L. de), — "Origens culturais da habitação popular do Brasil". Em: *Boletim do Museu Nacional*. n. s., "Antropologia", n. 12, Rio de Janeiro, outubro de 1951.

- Catecismo Kiriri pelo P. Luís Vincêncio Mamiani*. Edição fac-similar. Rio de Janeiro, 1942.
- César (Getúlio), — “Uma Lenda dos Fulniôs”. Em: *Diário de Pernambuco*. Recife, ed. de 3 de julho de 1955.
- (1) — “Totemismo dos Fulniô e Pancarus”. Em: *Diário de Pernambuco*. Recife, ed. de 16 de junho de 1955.
- Chamberlain (Alexandre Francis), — “The Carriyan, Caririan, Chavantean and Guatoan linguistic stocks of South America”. Em: *Science*, XXXVII. New York, 1913.
- Chantre y Herrera (José), — *Historia de las Misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon español. (1637-1767)*. Madrid, 1901.
- Claude d’Abbeville. Vj. Abbeville (Claude d’).
- Codrington (R. H.), — *The Melanesians*. Oxford, 1891.
- Contenau (G.), — *La divination chez les assyriens et les Babyloniens*. Paris, 1940.
- Coordenadas Geográficas determinadas pelo C. N. C.* Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Publicação n. 10 da Série B. Rio de Janeiro, 1952.
- Cooper (John M.), — “Fire making”. Em: *Handbook of South American Indians*, V. Washington, 1949.
- Coriolano de Medeiros (João Roiz). Vj. Medeiros (João Roiz Coriolano de).
- Correia de Andrade (Manuel). — Vj. Andrade (Manuel Correia de).
- Costa Júnior (Olympio), — “Extintos aldeamentos de índios de Pernambuco”. Em: *Revista do Norte*, série III, n. 1. Pernambuco (sem paginação), abril de 1942.
- Costa Pereira (José Saturnino da). Vj. Pereira (José Saturnino da Costa).
- Costa (F. A. Pereira da), — *Anais Pernambucanos: 1701-1739*, V. Recife, 1953.
- Coudreau (Henri), — *La France équinoxiale*. 2 vols. Paris, 1887.
- (1), — *Voyage au Tocantins-Araguaya*. Paris, 1897.
- Couto (D. Domingos do Loreto), — “Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco”. Em: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, XXIV (1902) e XXV (1903). Rio de Janeiro, 1904.

- Couto de Magalhães. Vj. Magalhães (Couto de).  
 Cruls (Gastão), — "Arte indígena". Em: *As artes plásticas no Brasil*, I. Rio de Janeiro, 1952.  
 Cunha Matos (Raimundo José da). Vj. Matos (Raimundo José da Cunha).

## D

- Dall'Igna Rodrigues (Arion). Vj. Rodrigues (Arion Dall'Igna).  
 Dâmaso (Pe. Alfredo Pinto), — *Pelos Índios. O Serviço de Proteção aos Índios e a Tribo dos Carijós no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro, 1931.  
 Debret (Jean Baptiste), — *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*, I. São Paulo, 1940.  
 Denis (Ferdinand), — *Brasil*. Rio de Janeiro e Paris, s/d.  
 Desgenettes (Padre), — "Os índios Cayapós". Em: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, LXVII, parte II. Rio de Janeiro, 1906.  
*Diálogos das grandezas do Brasil*. Com introdução de Capistrano de Abreu e notas de Rodolfo Garcia. Rio de Janeiro, 1930.  
 Dias da Silva. Vj. Silva (Dias da).  
 "Diretoria dos Índios". 1855 a 1860. Mss. do Arquivo Público do Estado (Pernambuco).  
 "Diretorias de Índios de 1861 a 1871". Mss. do Arquivo Público do Estado (Pernambuco).  
*Documentos do Arquivo Público*. Publicação da Secretaria do Interior (Estado de Pernambuco), IV-V. Recife, 1950.  
 Duarte (Abelardo), — "Novos estudos sobre os índios do Nordeste". Art. publicado no *Jornal de Alagoas*. Maceió, ed. de abril de 1954.  
 — (1), — "A aculturação negra e o traço cultural moeda". Artigo publicado no *Diário de Pernambuco*. Recife, ed. de junho de 1954.  
 — (2), — "Os jesuitas na Alagoas. Sítios e Fazendas". Em: *Diário de Pernambuco*. Recife, ed. de 11 de set. de 1955.  
 Dussen (Adriaen van den), — *Relatório sobre as Capitânicas conquistadas no Brasil, pelos holandeses. (1639)*, Rio de Janeiro, 1947.

## E

- Egler (Walter Alberto), — *Contribuição ao estudo da caatinga pernambucana*. Separata da "Revista Brasileira de Geografia", n. 4, ano XIII. Rio de Janeiro, 1951.
- Ehrenreich (Paul), — "Ueber die Botocudos der brasilianischen Provinzen Espiritu santo und Minas Geraes". Em: *Zeitschrift für Ethnologie*, XIX. Berlin, 1887.
- (1), — *Anthropologische Studien über die Urbewohner Brasiliens vornehmlich der Staaten Matto Grosso, Goyas und Amazonas (Purus-gebiet)*. Braunschweig, 1897.
- (2), — "Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt". Em: *Zeitschrift für Ethnologie*, XXXVII, sup. Berlin, 1905.
- (3), — "Sobre alguns antigos retratos de índios sul-americanos". Em: *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco*, XII. Recife, 1907.
- (4), — "Contribuições para a Etnologia do Brasil". Em: *Revista do Museu Paulista*, n. s., II. Tradução de Egon Schaden; introdução e notas de Herbert Baldus. São Paulo, 1948.
- Eliade (Mircea), — *Traité d'histoire des religions*. Paris, 1949.
- (1), — *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, 1951.
- Ennes (Ernesto), — *As guerras dos Palmares*. São Paulo, 1938.
- Estevão de Oliveira (Carlos). Vj. Oliveira (Carlos Estevão de). Estevão Pinto. Vj. Pinto (Estevão).
- Évreux (Ivo d'), — *Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614*. Maranhão. 1874.

## F

- Felisbello Freire. Vj. Freire (Felisbello).
- Fernandes Figueira (Antônio). Vj. Figueira (Antônio Fernandes).
- Fernandes (Florestan), — *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo (1949).
- (1), — "A análise funcionalista da guerra: possibilidades de aplicação à sociedade tupinambá". Em: *Revista do Museu Paulista*, n. s., III. São Paulo, 1949.
- (2), — "A função social da guerra na sociedade tupinambá". Em: *Revista do Museu Paulista*, n. s., VI. São Paulo, 1952.

- Fernandes Gama (J. B.), Vj. Gama (J. B. Fernandes).  
Ferraz (Alvaro), — “Nossa Senhora do Ó de Itacuruba”. Artigo publicado no *Diário de Pernambuco*. Recife, ed. de 17 de maio de 1953.  
Figueira (Antônio Fernandes). — “O padre Antônio Vieira”. Em: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo especial, 1.<sup>a</sup> parte. Rio de Janeiro, 1915.  
Frazer (Sir James George), — *Mythes sur l'origine du feu*. Trad. de M. Drucker. Paris, 1931.  
Freire (Felisbelo), — *Historia Territorial do Brasil*. I. Rio de Janeiro, 1906.  
Freyre (Gilberto), — *Casa-Grande & Senzala. Formação da Família Brasileira sob o regime de economia patriarcal*, 5.<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro, 1946.  
Frescarolo (Frei Vital de), — “Informações sôbre os índios bárbaros dos sertões de Pernambuco”. Em: *Revista Trimestral do Instituto Geográfico, Histórico e Etnográfico do Brasil*, parte primeira, XLVI. Rio de Janeiro, 1883.  
Fróis Abreu (S.), — *Na Terra das Palmeiras. Estudos brasileiros*. Rio de Janeiro, 1931.

## G

- Galvão (Eduardo), — “Apontamentos sôbre os índios Kamaiurá”. Em: *Observações zoológicas e antropológicas na região dos Formadores do Xingu*, por José C. M. Carvalho, Pedro E. de Lima e Eduardo Galvão. Rio de Janeiro, 1949.  
— (1), — “Breve notícia sôbre os índios Juruna”. Em: *Revista do Museu Paulista*, n. s., VI. São Paulo, 1952.  
Galvão (Sebastião de Vasconcelos), — *Dicionário Geográfico, Histórico e Estatístico de Pernambuco*: I, Recife, 1897 (1.<sup>a</sup> ed.) e Rio de Janeiro, 1908 (2.<sup>a</sup> ed.); II, Rio de Janeiro, 1910; III, Rio de Janeiro, 1921; IV, Rio de Janeiro, 1927.  
Gama (J. B. Fernandes), — *Memórias Históricas de Pernambuco*. I. Pernambuco, 1884.  
Gandavo (Pero de Magalhães), — *I. Tratado da terra do Brasil. II. História da Província de Santa Cruz*. Rio de Janeiro, 1924.  
Garcia (Rodolfo), — “Etnografia”. Em: *Dicionário Histórico, Geográfico e Etnográfico do Brasil*. Introdução Geral. 1.<sup>a</sup> v. Rio de Janeiro, 1922.

- Gardner (George), — *Travels in the interior of Brazil, principally through the Northern Provinces, and the Gold and Diamona Districts, during the years 1836-1841*. Londres, 1846.
- Garvin (Paul L.), — "Structure and variation in language and culture". Em: *Indian Tribes of Aboriginal America. Selected Papers of the XXIX<sup>th</sup> International Congress of Americanists*. Chicago, 1952.
- Gates (Reginald Ruggles), — *Human Genetics*. 2 vols. New York, 1948.
- Glossário Geral das tribos silvícolas do Mato Grosso e outras da Amazônia e do Norte do Brasil*. Publicação do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, n. 76, tomo I. Rio de Janeiro, 1948.
- Goeje (C. H. de), — "Das Kariri (Nordost-Brasilien)". Em: *Journal de la Societé des Américanistes de Paris*, n. s., XXIV. Paris, 1932.
- (1), — "Das Kariri (Nordost-Brasilien)". Em: *Verhandlungen des XXIV Internationalen Amerikanisten-Kongress*. Hamburgo, 1934.
- (2), — "O Cariri (Nordeste Brasileiro)". Em: *Revista do Instituto do Ceará*, LXIV. Fortaleza, 1950.
- Gonsalves de Melo, Neto (Antônio). Vj. Melo, Neto (Antônio Gonsalves de).
- Gordon (G.), — "Distribution of blood groups in South American Indians". Em: *Lancet*, II, 219. Londres, 1930.
- Granet (Marcel), — *Études sociologiques sur la Chine*. Paris, 1953.
- Guillaume (Alfred), — *Prophécie et divination*. Paris, 1941.
- Guimarães (José Joaquim da Silva), — *Dicionário da língua geral dos Índios do Brasil*, etc. Bahia, 1854.
- Gusinde (Martín), — "El tipo antropológico del índio sudamericano. Observaciones generales". Em: *Indian Tribes of Aboriginal America. Selected Papers of the XXIX<sup>th</sup> International Congress of Americanists*. Chicago, 1952.

## H

- Halbwachs (Maurice), — *La mémoire collective*. Paris, 1950.
- Halfeld (Henrique Guilherme Fernando), — *Atlas e relatório concernente à exploração do rio de São Francisco*, etc. Rio de Janeiro, 1860.

- Heizer (Robert F.), — "Fish poisons". Em: *Handbook of South American Indians*, V. Washington, 1949.
- Herckman (Elias), — "Descrição geral da Capitania da Paraíba". Em: *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco*, V. Recife, 1886.
- Heriarte (Maurício de), — "Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas", etc. Em: Visconde de Pôrto Seguro, *Historia Geral do Brasil*, III, 3.<sup>a</sup> ed. São Paulo, s/d.
- Herrera (José Chantre y). Vj. Chantre y Herrera (José).
- Herskovits (Melville J.), — *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*. México, 1952.
- Herzog (George), — "Culture Change and Language". Em: *Language, Culture, and Personality*. Menasha, Wis., 1941.
- Hinrichsen (Roberto F.), — "Contribuição ao estudo craniométrico dos índios brasileiros". Em: *Boletim do Museu Paulista*, VI. Rio de Janeiro, 1930.
- Hohenthal, Jr. (William D.), — *Relatório*, existente, por cópia, nos arquivos do Museu do Índio (Rio de Janeiro). 1952.
- (1), — "Little known groups of Indians reported in 1696 on the Rio São Francisco, in northeastern Brazil". Em: *Journal de la Société des Américanistes*, n. s., XLI. Paris, 1952.
- (2), — "Notes on Shucucú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil". Em: *Revista do Museu Paulista*, n. s., VIII. São Paulo, 1954.
- Hojjer (Harry), — "The Relation of Language to Culture". Em: *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory prepared under the Chairmanship of A. L. Kroeber*. Chicago, 1953.
- Homem de Melo (Barão), — *Atlas do Brasil*. Rio de Janeiro, 1909.
- Hubert (H.) & Mauss (M.), — *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*. Buenos Aires, 1946.
- Hugh (Walter), — "Fire Origin Myths of New World". Em: *Anais do XX Congresso Internacional de Americanistas realizado no Rio de Janeiro, de 20 a 30 de agosto de 1923*, I. Rio de Janeiro, 1924.
- Hurley (Jorge), — *Itaraña*. Belém, 1934.
- (1), — "Lendas do Beija-Flor". Art. publicado na *Fôlha do Norte*. Belém, ed. de 24 de janeiro de 1939.

## I

- "Idéia da população da Capitania de Pernambuco, e das suas artexas, desde o ano 1774 em que tomou posse do Governô das mesmas Capitánias o Governador e Capitão General José Oscar de Menezes". Em: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, XL (1918). Rio de Janeiro, 1923.
- Ignace (Étienne), — "Les Camacans". Em: *Anthropus*, VII. St. Gabriel Mödlinghei Vien, 1912.
- Ihering (Hermann von), — "Os Botocudos do Rio Doce". Em: *Revista do Museu Paulista*, VII. São Paulo, 1911.
- "Informação geral da Capitania de Pernambuco". Em: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, XXVIII (1906). Rio de Janeiro, 1908. Cf. também *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, XI, n. 60 Recife, 1904.

## J

- Jaboatam (Fr. A. de S. Maria), — *Novo Orbe Seráfico*, I. Rio de Janeiro, 1858.
- Joannes de Laet. Vj. Laet (Joannes de).
- Joffily (I.), — *Notas sobre a Paraíba*. Rio de Janeiro, 1892.
- Jones (Ernst), — *Psicanálise da religião cristã*. Rio de Janeiro, 1934.
- José da Silva (Luís). Vj. Silva (Luís José da).
- José de Sousa (Bernardino). Vj. Sousa (Bernardino José de).

## K

- Karsten (Rafael), — "Mitos de los indios jíbaros (Shuará) del Oriente del Ecuador". Em: *Boletim de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos*, II. Quito, 1919.
- Kissenberth (Wilhelm), — "Bei den Canella-Indianern in Zentral-Maranhão (Brasilien)". Em: *Baessler-Archiv*, II. Berlin, 1911.
- Kluckhohn (Clyde), — *Antropología*. Tradução de T. Ortiz. México, 1949.
- Koch-Grünberg (Theodor), — *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien 1903/1905*. Berlin, 1909,

- (1), — “Mitos e lendas dos índios Taulipâng e Arekuná”.  
Em *Revista do Museu Paulista*, n. s., VII. Tradução de  
H. Roenick, revisão de M. C. Proença e prefácio de  
Herbert Baldus. São Paulo, 1953.

Koster (Henry), — *Travels in Brazil*. Londres, 1816.

Krappe (Alexandre Haggerty), — *Mythologie Universelle*. Paris,  
1930.

- (1), — *La genèse des mythes*. Paris, 1938.

Kroeber (A. L.), — “Art.” Em: *Handbook of South American  
Indians*, V. Washington, 1949.

## L

Lacerda de Melo (Mário). Vj. Melo (Mário Lacerda de).

Lacerda (J. B.) & Peixoto (J. Rodrigues), — “Contribuições  
para o estudo antropológico das raças indígenas do Brasil”.  
Em: *Arquivos do Museu Nacional*, I. Rio de Janeiro, 1876.

Laet (Joannes de), — *História ou Anais dos Feitos da Companhia  
Privilegiada das Índias Ocidentais desde o seu começo até ao  
fim do ano de 1636*. Trad. de José Higinio Duarte Pereira  
e Pedro Souto Maior. Rio de Janeiro, 1916.

Lamartine (Oswaldo), — “Notas sôbre a pescaria de açudes no  
Seridó (Rio Grande do Norte)”. Em: *Boletim do Museu  
Nacional*, n. s., “Antropologia”, n. 10. Rio de Janeiro, outu-  
bro de 1950.

Leeuw (G. van der), — *La religion dans son essence et ses  
manifestations. Phénoménologie de la religion*. Tradução de  
Jacques Marty. Paris, 1948.

Leite (Serafim), — *História da Companhia de Jesus no Brasil*,  
I (1938), III (1943), IV (1943) e V (1945). Lisboa &  
Rio de Janeiro.

Lemos-Barbosa (Pe. A.). Vj. Barbosa (Pe. A. Lemos).

Leroy-Gaurhan (André), — *L'Homme et la Matière*. Paris,  
1943.

Léri (Jean de), — *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*.  
Edição com int. e notas de Paul Gaffarel. Paris, 1880.

Léry (Jean de). Vj. *Voyage au Brésil*, etc.

Lessa (C. Ribeiro de), — *Vocabulário de caça contendo os termos  
clássicos portugueses de cinegética geral, os relativos à falcoa-  
ria e os vocábulos e expressões de uso peculiar ao Brasil*.  
São Paulo, 1944.

- Lévy-Bruhl (L.), — *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* Paris, 1928.
- (1), — *La mentalité primitive*. Paris, 1947.
- Lima (Pedro E. de), — *Grupos sanguíneos dos índios do Xingu*. Separata do "Boletim do Museu Nacional", n. s., "Antropologia", n. 11. Rio de Janeiro, 1950.
- Lima Sobrinho (Barbosa), — *Pernambuco e o São Francisco*. Recife, 1929.
- (1), — *O devassamento do Piauí*. São Paulo, 1946.
- Lindner (Curt), — *La chasse préhistorique*. Paris, 1950.
- Lira (A. Tavares de), — "Estado do Rio Grande do Norte". Em: *Dicionário Histórico, Geográfico e Etnográfico do Brasil*. Introdução Geral. II. Rio de Janeiro, 1922.
- Lopes (Raimundo), — "Pesquisa etnológica sobre a pesca brasileira no Maranhão". Em: *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 2. Rio de Janeiro, 1938.
- Loreto (Couto D. Domingos do). Vj. Couto (D. Domingos do Loreto).
- Loukotka (Čestmir), — "La familia lingüística Kamakan del Brasil". Em: *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, II. Tucumán, 1931-1932.
- (1), — *Clasificación de las lenguas sudamericanas*. Praga (Praga), 1935.
- (2), — "Línguas indígenas do Brasil", Em: *Revista do Arquivo Municipal*, LIV. São Paulo, 1939.
- (3), — "A língua dos Patachos". Em: *Revista do Arquivo Municipal*, LV. São Paulo, 1939.
- (4), — "Les langues non-tupi du Brésil du Nord-Est". Em: *Anais do XXXI Cong. Int. de Americanistas*, II. São Paulo, 1935.
- Lowie (Robert H.), — "The Indians of Eastern Brazil. Eastern Brazil: an Introduction". Em: *Handbook of South American Indians*, I. Washington, 1946.
- (1), — "The Tapuya". Em: *Handbook of South American Indians*. *Ib.*
- (2), — "The Cariri". Em: *Handbook of South American Indians*. *Ib.*
- (3), — "The Northwestern and Central Ge". Em: *Handbook of South American Indians*. *Ib.*
- (4), — "The Southern Cayapó". Em: *Handbook of South American Indians*. *Ib.*
- (5), — "The Tarairiu". Em: *Handbook of South American Indians*. *Ib.*

## M

- Magalhães (Basílio de), — *Expansão Geográfica do Brasil Colonial*, 2.<sup>a</sup> ed. São Paulo, 1935.
- Magalhães (General Couto de). — *Viagem ao Araguaia*, 3.<sup>a</sup> ed. São Paulo 1934.
- Mamiani (P. Luís Vincêncio). Vj. *Arte de Gramática*, etc.  
— Vj. *Catecismo Kiriri*, etc.
- Manizer (Henri Henrikhovitch), — “Les Botokudos d’après les observations recueillies pendant un séjour chez eux en 1915”.  
Em: *Arquivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*, XXII.  
Rio de Janeiro, 1919.
- Manuel da Nóbrega. Vj. Nóbrega (Manuel da).
- Marcgrave (Jorge), — *História Natural do Brasil*. Tradução de Mons. José Procópio de Magalhães. São Paulo. 1952.
- Martin de Nantes. Vj. Nantes (Martin de).
- Martius (C. F. Phil. v.), — *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde América’s zumal Brasiliens*: I. Leipzig, 1867; II, Leipzig, 1867.
- Mason (J. Alden), — “The Languages of South American Indians”. Em: *Handbook of South American Indians*. VI, Washington, 1950.
- Mason (Otis Tufton), — “Aboriginal American Basketry. Studies in a Textile Art without Machinery”. Em: *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution for year ending June 30, 1902*. Washington, 1904.
- Mascarenhas (Joseph Freyre de Monterroyo), — “Os Orizes conquistados, ou notícia da conversão dos indômitos Orizes Procazes, povos habitantes e guerreiros do sertão do Brasil”. etc., Em: *Revista Trimestral de História e Geografia*, VIII, 2.<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro, 1867.
- Matos (Raimundo José da Cunha). — “Corografia histórica da Província de Goiaz”. Em: *Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Brasil*, XXXVII e XXXVIII. Rio de Janeiro, 1874.
- Medeiros (João Roiz Coriolano de), — “Estado da Paraíba”. Em: *Dicionário Histórico, Geográfico e Etnográfico do Brasil*. Introdução Geral, II. Rio de Janeiro, 1922.
- Medeiros Neto (Pe.), — *História do São Francisco*. Maceió, 1941.

- Meillet (Antoine) & Cohen (M)., — *Les langues du Monde*. Paris, 1952.
- Melo (Barão Homem de). Vj. Homem de Melo (Barão).
- Melo (Clóvis), — “Descaracterização do folclore e da arte popular do nordeste”. Artigo a publicar na revista *Encontro* (Recife).
- Melo (Mário), — “Os carnijós de Águas Belas”. Artigos publicados no *Diário de Pernambuco*. Recife, eds. de 20, 22, 23, 24, 26, 27, 28 e 29 de junho e 1.º, 3, 5 e 6 de julho de 1928
- (1), — “Sôbre os carnijós de Águas Belas”. *Ibid.*, ed. de 8 de julho de 1928.
  - (2), — “Os carnijós de Águas Belas”. Em: *Revista do Museu Paulista*, XVI. São Paulo, 1929.
  - (3), — “Os carnijós de Águas Belas”. Em: *Revista Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*, XXIX, ns. 135-142. Pernambuco, 1930.
  - (4), — *Taponímia Pernambucana*. Recife, 1931.
  - (5), — “Etnografia pernambucana. Os xucurus de Ararobá.” Em: *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, XXXIII, ns. 155-158 (1933-1935). Pernambuco, 1935
- Melo (Mário Lacerda de), — *Pernambuco, traços de sua geografia humana*. Recife, 1940.
- Melo, Neto (Antônio Gonsalves), — *Tempo dos Flamengos*. Rio de Janeiro, 1947.
- Mendes de Almeida (Cândido). Vj. Almeida (Cândido Mendes de).
- Métraux (Alfred), — *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*. Paris, 1928.
- (1), — “Les indiens Kamakan, Patašo et Kutašo d’après le journal de route inédit de l’explorateur français J. B. Douville”. Em: *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, I. Tucumán, 1930.
  - (2), — “Études sur la civilisation des indiens Chiriguano”. Em: *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, I. Tucumán, 1930.
  - (3), — “The Fulnio”. Em: *Handbook of South Americans*, I. Washington, 1946.
  - (4), — “The Botocudo”. Em: *Handbook of South American Indians*. *Ib.*
  - (5), — “Ethnography of the Chaco”. Em: *Handbook of South American Indians*. *Ib.*

- (6), — “The Caingang”. Em: *Handbook of South American Indians. Ib.*
  - (7), — “Weapons”. Em: *Handbook of South American Indians. V. Washington, 1949.*
  - (8), — “Religion and shamanism”. Em: *Handbook of South American Indians. Ib.*
  - (9), — *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis.* Prefácio, tradução e notas do prof. Estevão Pinto. São Paulo, 1950.
  - (10), — “Une nouvelle langue tapuya de la région de Bahia (Brésil)”. Em: *Journal de la Société des Américanistes, n. s., XL. Paris, 1951.*
  - (11), — “Recherches sur les Indiens Fulniô de l’État de Pernambuco”. Em: *Jornal de la Société des Américanistes, n. s., XLI, f. 2. Paris, 1952.*
- Métraux (Alfred) & Nimuendajú (Curt), — “The Mashacalí, Patashó, and Malalí Linguistic Families”. Em: *Handbook of South American Indians, I. Washington, 1946.*
- (1), — “The Camacan Linguistic Family”. Em: *Handbook of South American Indians. Ib.*
- Meyer (H), — “Bows and arrows in Central Brazil”. Em: *Annual Report of the Smithsonian Institution. Washington, julho de 1898.*
- Milliet de Saint-Adolphe (J. C. R.). Vj. Saint-Adolphe (J. C. R. Milliet de).
- Monterroyo Mascarenhas (Joseph Freyre de). Vj. Mascarenhas (Joseph Freyre de Monterroyo).
- Moreira Pinto (Alfredo). Vj. Pinto (Alfredo Moreira).

## N

- Nantes (Bernardo de), — *Katecismo indico da lingua Kariris, etc. Lisboa, 1709.*
- Nantes (Martin de), — *Relation succincte et sincere de la Mission du pere Martin de Nantes, Prédicateur capucin, Missionnaire Apostolique dans le Bresil parmy les Indiens appellés Cariris. Quimper (aprovação de 1706).*
- (1), — *Relation succincte & sincère de la Mission, etc.* Ed. fac-similar publicada, com comentários, por Frederico Edelweiss. Bahia, 1952.

- Nery (F.-J. Santa-Anna), — *Folk-lore Brésilien*. Paris, 1889.
- Nieuhof (Joan), — *Memorável Viagem Marítima e Terrestre ao Brasil*. Trad. de Moacir N. Vasconcelos; introdução e notas de José Honório Rodrigues. São Paulo, 1942.
- Nimuendajú (Curt), — *Die Ramkókamecra*. Ms. do Museu Nacional. Rio de Janeiro (1938).
- (1), — “The social structure of the Ramkókamecra (Canella)”. Em: *American Anthropologist*, XL. Menasha, Wis., 1938.
- (2), — “The Apinayé”. Em: *The Catholic University of America, Anthropological Series*, n. 8. Washington, 1939.
- (3), — “Tribes of the Lower and Middle Xingú River”. Em: *Handbook of South American Indians*, III. Washington, 1939.
- Nóbrega (Manuel da), — *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Rio de Janeiro, 1931.
- Nordenskiöld (Erland) — *Eine geographische und ethnographische Analyse der materiellen Kultur zweier Indianerstämme in El Gran Chaco*. Göteborg, 1918.
- (1), — *The changes in the material culture of two Indian tribes under the influence of new surroundings*. Göteborg, 1920.

## O

- Oliveira (Carlos Estevão de... ou Carlos Estevão), — “Os Apinagé do Alto-Tocantins”. Em: *Boletim do Museu Nacional*, v. VI, n. 2. Rio de Janeiro, 1930.
- (1), — “Os Carijó de Águas Belas”. Em: *Revista do Museu Paulista*, XVII, 1.<sup>a</sup> parte. São Paulo, 1931.
- (2), — *O ossuário da “Gruta-do-Padre”, em Itapárica, e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste*. Separata do “Boletim do Museu Nacional”, XIV-XVII (Rio de Janeiro, 1941). Rio de Janeiro, 1943.
- Oliveira (J. B. de Sá). Vj. Pinto (Alfredo Moreira).
- Oliveira (Machado d’), — “Os Cayapós: sua origem; descobrimento; acometimentos pelos Mamelucos”, etc. Em: *Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Brasil*, XXIV. Rio de Janeiro, 1861.

- Oliveira Viana. Vj. Viana (Oliveira).
- O'Noale (Lila M.), — "Basketry". Em: *Handbook of South American Indians*, V. Washington, 1949.
- Orbigny (Alcides d'), — *El hombre americano*. Buenos Aires, 1944.
- Orico (Osvaldo), — *Vocabulário de Crendices Amazônicas*. São Paulo, 1937.
- Ott (C. F.), — "Os elementos culturais da pescaria baiana". Em: *Boletim do Museu Nacional*, n. s., "Antropologia", n. 4. Rio de Janeiro, outubro de 1944.
- Ottensooser (F.), — "Grupos sanguíneos e raça". Em: *Revista de Antropologia*, III, n. 1. São Paulo, 1955.
- Ottensooser (F.) & Pasqualin (R.), — "Tipos sanguíneos em índios brasileiros (Mato Grosso)". Em: *Arquivos de Biologia*, XXXIII. São Paulo, 1949.

## P

- Pace (Tácio), — "Colonização do vale do São Francisco". Em: *Estudos da zona de influência da Cachoeira de Paulo Afonso*. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Conselho Nacional de Geografia. Rio de Janeiro, 1952.
- Pantin (A. M.) & Junqueira (P. C.), — "Blood groups of Brazilian Indians". Em: *American Journal of Physical Anthropology*, n. s., X, n. 4. Filadélfia, dezembro de 1952.
- Paternostro (Júlio), — *Viagem ao Tocantins*. São Paulo, 1945.
- Pereira da Costa (F. A.). Vj. Costa (F. A. Pereira da)
- Pereira (José Saturnino da Costa), — *Dicionário Topográfico do Império do Brasil*. Rio de Janeiro, 1834.
- Pinto (Alfredo Moreira), — *Apontamentos para o Dicionário Geográfico do Brasil*, 3 vols. Rio de Janeiro, 1894, 1896 e 1899. As referências aos Camacan se acham no vol. I, onde também foi publicado o vocabulário organizado pelo dr. J. B. de Sá Oliveira.
- Pinto Dâmaso (Alfredo). Vj. Dâmaso (Alfredo Pinto).
- Pinto (Estevão), — *Os Índigenas do Nordeste*. São Paulo, 1935 (I) e 1938 (II).
- (1), — "Alguns aspectos de cultura artística dos Pancarurus de Tacaratu (Índios dos sertões de Pernambuco)", em

- Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 2, Rio de Janeiro, 1938; 2.<sup>a</sup> ed., "Las máscaras de danza de los Pancarus (Brasil)", em *Revista Geográfica Americana*, n. 62, ano VI, v. X, Buenos Aires, 1938; 3.<sup>a</sup> ed., "As máscaras-de-dança dos Pancararu de Tacaratu, remanescentes indígenas dos sertões de Pernambuco", em *Journal de la Société des Americanistes*, n. s., XLI, Paris, 1952; 4.<sup>a</sup> ed., *As máscaras-de-dança dos Pancararu*, Recife, 1953 (ed. da Faculdade de Filosofia de Pernambuco, Universidade do Recife).
- (2), — "Os Fulniô: uma cultura em transição". Artigo publicado no *Diário de Pernambuco*. Recife, ed. de 1.<sup>o</sup> de novembro de 1953.
  - (3), — "Um curioso grupo indígena do Nordeste". Em: *Jornal de Letras*. Rio de Janeiro, ed. de março de 1954.
  - (4), — "Ameaçado de extinguir-se o grupo dos Fulniô de Águas Belas". Em *Diário de Pernambuco*. Recife, ed. de 4 de abril de 1954.
  - (5), — *Os Fulniô de Águas Belas*. Separata dos Anais do XXXI Congr. Int. de Americanistas. São Paulo, 1955.
- Pitta (Edith Wanderley), — *Pequeno histórico da tribo Fulni-ô (Águas Belas, 1953)*. Ms. inédito, com vocabulário.
- Ploetz (Hermann) & Métraux (A.), — "La civilisation matérielle et la vie sociale et religieuse des indiens Zê du Brésil meridional et oriental". Em: *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, I. Tucumán, 1930.
- Pohl (João Emanuel), — *Viagem no interior do Brasil empreendida nos anos de 1817 a 1821*. Rio de Janeiro, 1951.
- Pompeu Sobrinho (Th.), — "Contribuição para o estudo das afinidades do Kariri". Em: *Revista Trimestral do Instituto do Ceará*, XLII. Fortaleza, 1928.
- (1), — "Índios Merrime". Em: *Revista Trimestral do Instituto do Ceará*, XLV. Fortaleza, 1931.
  - (2), — "Kariris". Em: *Revista de Filosofia e de História*, II, fascs. 3-4. Rio de Janeiro, 1934.
  - (3), — "Os Tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herclanan". Em: *Revista do Instituto do Ceará*, XLVIII. Fortaleza, 1934.
  - (4), — "Índios Fulniôs. Karnijós de Pernambuco". Em: *Revista do Instituto do Ceará*, XLIX. Fortaleza, 1935.
  - (5), — "Tapuias do Nordeste". Em: *Revista do Instituto do Ceará*, LIII. Fortaleza, 1939.

- (6), — “Sistema de parentesco dos índios Cariris”. Em: *Revista do Instituto do Ceará*, LXL. Fortaleza, 1947.
- (7), — “As origens dos Índios Cariris”. Em: *Revista do Instituto do Ceará*, LXIV. Fortaleza, 1950.
- Porto Seguro (Visconde de), — *História Geral do Brasil*, I e III. São Paulo, s/d.
- Prado (Francisco Rodrigues do), — “História dos índios cavaleiros”, etc. Em: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, XIV. Rio de Janeiro, 1851.
- Primério (Fr. Fidelis M. de), — *Capuchinhos em terras de Santa Cruz*. São Paulo (1942).

## Q

- Queiroz (Maria Isaura Pereira de), — “A noção de arcaísmo em etnologia e a organização social dos Xerente”. Em: *Revista de Antropologia*, I, n. 2. São Paulo, dezembro de 1953.

## R

- Radin (Paul), — *Indians of South America*. Garden City, New York, 1942.
- Ramos (Artur), — *Introdução à Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro, I (1943) e II (1947).
- (1), *A organização dual entre os índios brasileiros*. Rio de Janeiro, 1945.
- (2), — *O negro brasileiro*, 3.<sup>a</sup> ed. São Paulo, 1951.
- Rank (Otto), — “Der Doppelgänger”. Em: *Imago*, III. Yahargang, 1914.
- “Relation du voyage de Roulox Baro, interprète et ambassadeur ordinaire de la Compagnie des Indes d'Occident, de la part des Illustrissimes Seigneurs des Provinces Unies au pays des Tapuiés dans la terre ferme du Brésil”. Em: *Relations véritables et curieuses de l'isle de Madagascar e du Brésil*. Tradução do holandês por Pierre Moreau. Notas de Morisot. Paris, 1651.
- Rellam das Aldeas quhá nodestr. do ẽ. De Parn., Parayba, mais Cap.\*\*\* anexas. de diversos Naçõens de Indios*. Ms. da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro. (Recife, 1760-1762).
- Ribeiro (Adalberto Mário), — *Serviço de Proteção aos Índios*. Separata da “Revista do Serviço Público”, III, n. 3. Rio de Janeiro, setembro de 1943.

- Ribeiro (Darcy), — “Notícia dos Ofaié-Chavante”. Em: *Revista do Museu Paulista*, n. s., V. São Paulo, 1951.
- Ribeiro de Lessa (C.). Vj. Lessa (C. Ribeiro de).
- Ribeiro (Francisco de Paula), — “Memória sobre as nações gentis que presentemente habitam o Continente do Maranhão”, etc. Em: *Revista Trimestral de História e Geografia*, III, ns. 10, 11 e 12. Rio de Janeiro, 1941.
- (1), — “Roteiro da viagem que fez o capitão Francisco de Paula Ribeiro às fronteiras da Capitania do Maranhão e da de Goiaz no ano de 1815 em serviço de S. M. Fidelíssima”. Em: *Revista Trimestral de História e Geografia*, X, 2.<sup>a</sup> edição. Rio de Janeiro, 1870.
- Ribeiro (Leonídio), Berardinelli (W.) & Roiter (M.), — *Grupos sanguíneos dos índios Guaranyis*. Rio de Janeiro, 1934.
- Rocha (Tadeu), — “O homem e a técnica em Paulo Afonso” Art. publicado no *Diário de Pernambuco*. Recife, edição de 15 de março de 1953.
- (1), — “Ao sul do sertão baixo”. Artigos publicados no *Diário de Pernambuco*. Recife, edições de 20 e 25 de outubro de 1953.
- Rodrigues (Arion Dall’Igna), — “O artigo definido e os numerais na língua Kiriri. Vocabulários Português-Kiriri e Kiriri-Português”. Em: *Arquivos do Museu Paranaense*, II. Curitiba, 1942.
- (1), — “Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Kiriri”. Em: *Revista do Museu Paulista*, n. s., II. São Paulo, 1948.
- Rodrigues do Prado (Francisco). Vj. Prado (Francisco Rodrigues do).
- Rodrigues (João Barbosa), — “Poranduba amazonense”. Em: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, XIV. Rio de Janeiro, 1890.
- Roeser (D. Pedro), — “A religião dos índios das regiões de Pernambuco”. Em: *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco*, XXIV, ns. 115-118. Recife, 1922.
- Roquette-Pinto (E.), — *Seixos roldados (estudos brasileiros)*. Rio de Janeiro, 1927.
- (1), — *Rendônia*, 3.<sup>a</sup> ed. São Paulo, 1935.

Ryden (Stig), — "A study of South American Indian hunting traps". Em: *Revista do Museu Paulista*, n. s., IV. São Paulo, 1950.

## S

Saake (P. Guilherme), — "A aculturação dos Bororo do rio São Lourenço". Em: *Revista de Antropologia*, I, n. 1. São Paulo, junho de 1953.

Saint-Adolphe (J. C. R. Milliet de), — *Dicionário geográfico, histórico e descritivo do Império do Brasil*, 2 vols. Tradução de Caitano Lopes de Moura. Paris, 1845.

Saint-Hilaire (Augusto de), *Viagem pelas províncias de Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Dois vols. Tradução e notas de Clado Ribeiro de Lessa. São Paulo, 1938.

Salvador (Fr. Vicente do), — *História do Brasil*. Edição revista por Capistrano de Abreu. São Paulo, 1918.

Sampaio (Teodoro), — "Os Kraôs do Rio Preto no Estado da Bahia". Em: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, LXXV. Rio de Janeiro, 1913.

— (1), — *O tupi na geografia nacional*, 2.<sup>a</sup> ed. São Paulo, 1914.

Santa-Anna Nery (F.-J.). Vj. Nery (F.-J. Santa-Anna).

Santiana (Antônio), — "La mancha mongólica en los aborígenes del Ecuador". Em: *Indians Tribes of Aboriginal America. Selected Papers of the XXIX<sup>th</sup> International Congress of Americanists*. Chicago, 1952.

Sá Oliveira (J. B. de). Vj. Pinto (Alfredo Moreira).

Sapir (Edward), — "Linguagem". Em: *Estudos de Organização Social*. Ensaios organizados por Donald Pierson. São Paulo, 1949.

Serafim Leite. Vj. Leite (Serafim).

Schaden (Egon), — "Ensaio etno-sociológico sobre a mitologia heróica de algumas tribus indígenas do Brasil". Em: *Sociologia*, VII, n. 4. São Paulo, 1945.

— (1), — *Relações intertribais e estratificação social entre os índios sulamericanos*. Separata da revista "Sociologia", X, ns. 2-3. São Paulo, 1948.

— (2), — "A origem do fogo na mitologia guaraní". Em: *Anais do XXXI Cong. Int. de Anaes.*, I, São Paulo, 1955.

- Schaeffner (André), — *Origine des instruments de musique. Introduction ethnologique à l'histoire de la musique instrumentale*. Paris, 1936.
- Schmidt (Carlos Borges), — “Alguns aspectos da pesca no litoral paulista”. Em: *Revista do Museu Paulista*, n. s., I. São Paulo, 1947.
- Schmidt (Max), — “Los Bakairí”. Em: *Revista do Museu Paulista*, n. s., I. São Paulo, 1947.
- Schuller (Rudolf R.), — “Zur affinität der Tapúya-Indianer des Theatrum rerum naturalium Brasiliae”. Em: *Internationales Archiv für Ethnographie*, XXI. Leiden, 1912.
- (1), — “Die Sprache der Mongoyó-Indianer im Staate Bahia (Nordost-Brasilien)”. Em: *International Journal of American Linguistic*, VI, n. 1. New York, maio de 1930.
- Schmidt (Wilhelm), — *Etnologia Sul-Americana*. São Paulo, 1924.
- Silva (Dagoberto de Castro e), — “Relatório apresentado à Diretoria do Serviço de Proteção aos Índios, sobre a situação dos índios Potiguaras de São Miguel, da Bahia da Traição, e Carijós, de Águas Belas”. Em: *Diário Oficial*. Rio de Janeiro, ed. de 28 de outubro de 1925.
- Silva (Dias da), — “Nas malocas dos Carnijós”. Artigos publicados no *Diário da Noite*. Recife, eds. de 9, 11, 12 e 22 de novembro de 1948.
- Silva (E. M. da), — “Absence of Sickling Phenomenon of the Red Blood Corpuscle Among Brazilian Indians”. Em: *Science*, CVII, n. 2774. Filadélfia, 1948.
- (1), — “Verificações sobre a incidência de siclâmia em índios brasileiros: 1. Índios Pariukur, Galiby, Caripuna, Canella e Carnijó”. Em: *Memórias do Instituto Oswaldo Cruz*, XLVI, fasc. 1. Rio de Janeiro, março de 1948.
- (2), — “Grupos sanguíneos comuns e fatores M e N em índios Canela (Kamkókamekra) do Maranhão”. Em: *Revista do Museu Paulista*, n. s., II. São Paulo, 1948.
- (3), — “Blood groups of Indians and White-Indian Mixtures in Southern Mato Grosso, Brazil”. Em: *American Journal of Physical Anthropology*, n. s., VII, n. 4. Filadélfia, dez. de 1949.

- Silva (Fernando Altenfelder), — “Mudança cultural dos Terena”. Em: *Revista do Museu Paulista*, n. s. III. São Paulo, 1949.
- Silva Guimarães (João Joaquim da). Vj. Guimarães (João Joaquim da Silva).
- Silva (Luís José da), — *Informações relativas ao pedido da municipalidade de Agua Preta para que lhe fôsem cedidas terras do Riacho do Mato*. Ms. do Arquivo do Departamento de Obras e Fiscalização dos Serviços Públicos. (Estado de Pernambuco).
- (1), — “Relação nominal dos índios da aldeia de Ipanema aos quais se distribuiu lotes de terras”. Ms. do mesmo Arquivo; cópia s/d.
- Silva (Major Henrique), — “Os chamados Índios Canoeiros nunca existiram em Goiaz e nem existem no Brazil”. Em: *Anais do XX Congresso Internacional de Americanistas*, etc., II. Rio de Janeiro, 1928.
- Simão de Vasconcelos. Vj. Vasconcelos (Simão de).
- Sneathlage (Emil Heinrich), — “Unter nordostbrasianischen Indianern”. Em: *Zeitschrift für Ethnologie*, LXII. Berlim, 1931.
- Sol Tax & outros, — *Heritage of Conquest*. Glencoe, Illinois, 1952.
- Sousa (Bernardino José de), — *Dicionário da Terra e Gente do Brasil*, 4.<sup>a</sup> ed. São Paulo, 1939.
- Sousa (Gabriel Soares de), — *Notícia do Brasil*, I e II. São Paulo, s/d.
- S. P. I. 1953. Relatório apresentado por José M. da Gama Macher, diretor do S. P. I. Rio de Janeiro, 1953.
- Spix (J. B. von) & Martius (C. F. B. von), — *Viagem pelo Brasil*. Quatro volumes. Trad. de Lúcia Furquim Lahmeyer. Rio de Janeiro, 1938.
- Staden (Hans), — *Viagem ao Brasil*. Revista e anotada por Teodoro Sampaio. Rio de Janeiro, 1930.
- Steggerda (Morris), — “The Living South American Indians Anthropometry of South American Indians”. Em: *Handbook of South American Indians*, VI. Washington, 1950.
- (1), — “The pigmentation and hair of South American Indians”. Em: *Handbook of South American Indians*. *Ib.*

- Stella (Jorge Bertolaso), — *As línguas indígenas da América*. São Paulo, 1929.
- Steward (Julian H.) & Métraux (Alfred), — "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña". Em: *Handbook of South American Indians*, III. Washington, 1948.
- Stout (David B.), — "The Chocó". Em: *Handbook of South American Indians* IV. Washington, 1948.
- Studart (Barão de), — *Documentos para a História do Brasil e especialmente a do Ceará. 1608-1625*, I. Fortaleza, 1904.
- Studart Filho (Carlos), — "Contribuição para a etnologia brasileira. As tribos indígenas do Ceará". Em: *Revista Trimestral do Instituto do Ceará*, XL. Fortaleza, 1926.
- (1), — "Notas históricas sobre os indígenas cearenses" Em: *Revista Trimestral do Instituto do Ceará*, XLV. Fortaleza, 1931.
- Stradelli (E.), — "Leggenda dell'Jurupary". Em: *Bolletino della Società Geografica Italiana*, III. Roma, 1890.
- (1), — "Vocabulários da língua geral português-nheêngatu e nheêngatu-português", etc. Em: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, CIV, v. 158. Rio de Janeiro, 1929.

## T

- Tadeu Rocha. Vj. Rocha (Tadeu).
- Taunay (Afonso de E.), — *História Geral das Bandeiras*, VI. São Paulo, 1930.
- Tavares de Lira (A.). Vj. Lira (A. Tavares de).
- Tait (James A.), — "Kaska Tales". Em: *Journal of American Folk-lore*, XXX. New York, 1917.
- Théberge (P.), — *Esbôço histórico sobre a Província do Ceará* Fortaleza, 1869.
- Thevet (André), — *Singularidades da França Antártica*, etc. Prefácio, tradução e notas do professor Estevão Pinto. São Paulo, 1944.
- (1), — *Les français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI. siècle. Le Brésil et les brésiliens*. Escolha de textos e notas por Suzanne Lussagnet. Paris, 1953.

- Tiling (Walther von), — *Relatório sobre os estudos para a armazenagem d'água e para a criação das cabras no território dos índios em Aguas Belas*. Novembro-dezembro de 1928. Ms do Arquivo do Departamento de Obras e Fiscalização dos Serviços Públicos (Estado de Pernambuco).
- (1), — *A Serra Negra — Município de Floresta*. Ms do mesmo Arquivo; cópia, s/d.

## V

- Valente (Waldemar), — “Os Índios Fulni-ô e a Língua Ia-té”. Artigo publicado no *Diário de Pernambuco*. Recife, ed. de 28 de agosto de 1949.
- (1), — “Os Fulni-ô e a sua suposta filiação Kariri<sup>77</sup>”. Artigo publicado no *Diário de Pernambuco*. Recife, ed. de 8 de novembro de 1953.
- (2), — *Índices cranianos (Contribuição ao estudo cranométrico dos índios Fulni-ô)*. Publicação da Faculdade de Filosofia de Pernambuco (Universidade do Recife). Recife, 1954.
- Vasconcelos Galvão (Sebastião de). Vj. Galvão (Sebastião de Vasconcelos).
- Vasconcelos (Simão de), — *Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil*, etc. 2 vols. e um só tomo. Lisboa, 1865.
- Vasconcelos Sobrinho, — *As regiões naturais de Pernambuco, o meio e a civilização*. Rio de Janeiro (1949).
- Verdonck (Adriano), — “Descrição das Capitanias de Pernambuco, Itamaracá, Paraíba e Rio Grande”. Em: *Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano*, n. 55 Pernambuco, 1901.
- Viana (Oliveira), — *Evolução do Povo Brasileiro*, 3.<sup>a</sup> ed. São Paulo, 1938.
- Viana (Tubal Fialho), — “Carta aberta”. Artigo publicado no *Jornal do Comércio*. Recife, ed. de 9 de junho de 1948.
- Viana (Urbino), — “Akuen ou Cherente”. Em: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, CI, v. 155. Rio de Janeiro, 1928 (inclusive o prefácio de Basílio de Magalhães, “Algumas notas sobre os Cherentes”).

- Vicente do Salvador (Fr.). Vj. Salvador (Fr. Vicente do).  
 Vignati (M. Alejo), — "Resultados de uma excursión por la margen sur del río Santa Cruz." Em: *Notas preliminares del Museo de La Plata*, II. Buenos Aires, 1934.  
 Visconde de Pôrto Seguro. Vj. Pôrto Seguro (Visconde de). *Voyage au Brésil de Jean de Léry. 1556-1558 (Le)*, — Introdução de Charly Clerc. Paris, 1927.

## W

- Wagley (Charles), — "Notas sôbre aculturação entre os Guajajara". Em: *Bolétim do Museu Nacional*, n. s., "Antropologia", n. 2. Rio de Janeiro, 1943.  
 — (1), — "Xamanismo tapirapé". Em: *Boletim do Museu Nacional*, n. s., "Antropologia", n. 3. Rio de Janeiro, 1943.  
 — (2), — "Cultural Influences on Population: A Comparison of two Tupí Tribes". Em: *Revista do Museu Paulista*, n. s., V. São Paulo, 1951.  
 Wagley (Charles) & Galvão (Eduardo), — *The Tenetehara Indians of Brazil — A Culture in Transition*. New York, 1949.  
 Waldemar Valente. Vj. Valente (Waldemar).  
 Wallace (Alfred Russel), — *Travels on the Amazon and Rio Negro, with an Account of the Native Tribes*. Londres (1853).  
 Wallis (Ethel Emília), — "Problemas de aculturación implícitos en la educación indígena del Otomí del Mezquital". Em: *América Indígena*, XIII, n. 4. México, outubro de 1953.  
 Walter Jr. (Paul A. F.), — *Race and culture relations*. New York, 1952.  
 Wätjen (Hermann), — *O domínio colonial holandês no Brasil*. Trad. de Pedro Celso Uchoa Cavalcanti. São Paulo, 1938.  
 Webster (Hutton), — *Le tabou. Étude sociologique*. Trad. de J. Marty. Paris, 1952.  
 Westermarck (Edward), — *L'origine et le développement des idées morales*. 2 vols. Paris, 1929.

— (1), — *Histoire du mariage*. Seis vols. Trad. de Arnold van Gennep. Paris, 1934 (I), 1935 (II e III), 1938 (IV), 1943 (V) e 1945 (VI).

Wied-Neuwied (Maximiliano, Príncipe de), — *Viagem ao Brasil*. São Paulo, 1940.

## Y

Yerkes (R. K.), — *Le Sacrifice dans les religions grecque et romaine et dans le judaïsme primitif*. Paris, 1955.

★

ESTE LIVRO FOI COMPOSTO E IMPRESSO  
NAS OFICINAS DA EMPRESA GRÁFICA DA  
"REVISTA DOS TRIBUNAIS" LTDA., À RUA  
CONDE DE SARZEDAS, 38, SÃO PAULO,  
PARA A  
COMPANHIA EDITORA NACIONAL  
EM 1956.

★

ETNOLOGIA BRASILEIRA  
(FULNIO — OS ÚLTIMOS TAPUIAS)



Série 5.<sup>a</sup> ★ BIBLIOTECA PEDAGÓGICA BRASILEIRA  
B R A S I L I A N A ★ Vol. 285

---

PROF. ESTEVÃO PINTO  
(da Universidade de Recife)

ETNOLOGIA  
BRASILEIRA  
(FULNIÔ — OS ÚLTIMOS TAPUIAS)

*edição ilustrada*

★

381  
823  
285

COMPANHIA EDITORA NACIONAL  
SÃO PAULO

no. inv. 54-323-1

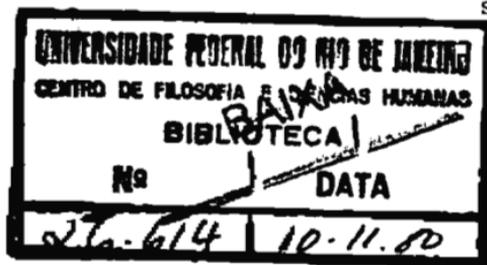
col. 100000; 53032-40



EXEMPLAR N.º

1473

Direitos reservados à  
COMPANHIA EDITORA NACIONAL  
Rua dos Gusmões, 639  
SÃO PAULO



1956

Impresso nos Estados Unidos do Brasil  
Printed in the United States of Brazil

## DO MESMO AUTOR:

### PRINCIPAIS OBRAS

#### a) ORIGINAIS:

1922. *Pernambuco no século XIX*. Ilust. de H. Mozer e B. da Câmara. Recife, esgotada.

1931 e 1932. *A escola e a formação da mentalidade popular do Brasil*, Recife, esgotada. Id., 2.<sup>a</sup> ed., vol. XVI da "Biblioteca de Educação", Companhia Melhoramentos, São Paulo.

1932. *O dever do Estado relativamente à assistência aos mais capazes*. Recife, esgotada.

1933. *O problema da educação dos bem dotados*, vol. XIX da "Biblioteca de Educação", cit., São Paulo. Id., 2.<sup>a</sup> ed., vol. XXXIII da série "La nueva educación", trad. de Gervásio Manrique sob o título *La educación de les bien dotados*, ilust. com 15 gráficos, Madrid.

1935 e 1938. *Os Índigenas do Nordeste*. Vols. XLIV e CXII da coleção "Brasíliana". Ilust. com numerosas figuras, estampas e fotografias. São Paulo, esgotada.

1938, 1952 e 1953. "Alguns aspectos da cultura artística dos Pancararus de Tacaratu", em *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 2, Rio de Janeiro, 1938, esgotada; id., 2.<sup>a</sup> ed., trad. em espanhol sob o título "Las Mascaras de danza de los Pancarús", publicada na *Revista Geográfica Americana*, ano VI, vol. X, n. 62, Buenos Aires, 1938, esgotada; id., 3.<sup>a</sup> ed. sob o título "As máscaras-de-dança dos Pancararu de Tacaratu (remanescentes indígenas dos sertões de Pernambuco)", publicada no *Journal de la Société des Américanistes*, t. XLI, fasc. 2, Paris, 1952, esgotada; id., 4.<sup>a</sup> ed. sob o mesmo título, publicada no *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 71.<sup>a</sup> série, ns. 1-3, Lisboa, 1953, esgotada; id., 5.<sup>a</sup> ed., ainda sob o mesmo título, publicação da Faculdade de Filosofia de Pernambuco, da Universidade do Recife, ilust. com numerosas fotografias, Recife, 1953, esgotada.

1939. "A santidade. Aspectos da vida social do Nordeste", em *Revista do Brasil*, ano II, n. 11, São Paulo, transcrita na *Revista do Arquivo Municipal*, LVIII, São Paulo, esgotada.

1940. "Ritos e costumes mortuários dos Tupinambás do Brasil", em *Actas Ciba*, n. 4, Rio de Janeiro, ilust., esgotada.

1943 e 1953. "Muxarabis e Balcões: Ensaio sobre esses antigos elementos arquitetônicos nos quais se poderão ver traços de influência mourisca", em *Revista do Serviço do Patrimônio*, cit., n. 7, Rio de Janeiro, 1943, esgotada; id., 2.<sup>a</sup> ed. sob o título *Mucharabis e Balcões*, publicação da Faculdade de Filosofia, cit., com prefácio de Gilberto Freyre, inteiramente refundida e ilustrada com várias fotografias e figuras, Recife, 1953, esgotada.

1944. "A medicina dos Tupi-Guaranis", em *Actas Ciba*, ns. 3-4, ilustr., Rio de Janeiro; id., 2.<sup>a</sup> ed., trad. em espanhol publicada nas *Actas Ciba*, ilustr., n. 11, Buenos Aires, esgotada.

1946. "O parto entre os índios do Brasil", em *Actas Ciba*, n. 8, ilustr., Rio de Janeiro, esgotada.

1946. "Os primeiros cuidados com o recém-nascido e a iniciação entre os antigos índios do Brasil", em *Actas Ciba*, n. 8, ilustr., Rio de Janeiro, esgotada.

1949. *História de uma estrada-de-ferro do Nordeste*, vol. 61 da coleção "Documentos Brasileiros", Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, ilustr., esgotada.

1949. *O General Abreu e Lima*. Recife, esgotada.

1952. *A Antropologia Brasileira*. Versão de uma conferência pronunciada na *École Pratique de Hautes Études* (Sorbonne, Paris), sob o título "Évolution et état actuel des études anthropologiques au Brésil". Edição Nordeste. Recife, esgotada.

1952. *Bulletin bibliographique des principaux ouvrages ou essais, publiés, à partir de 1935, concernant l'étude de l'anthropologie physique et culturelle du Brésil-1935-1951*. Publicação da Faculdade de Filosofia de Pernambuco, cit., ilustrada. Recife, esgotada.

1953. "Os Fulniô: uma cultura em transição, em *Diário de Pernambuco*, Recife, ed. de 1.<sup>o</sup> de novembro.

1954. "Um curioso grupo indígena do Nordeste", em *Jornal de Letras*, Rio de Janeiro, ed. de março. Ilust.

1954. "Ameaçado de extinguir-se o grupo dos Fulniô de Aguas Belas, em *Diário de Pernambuco*, cit., ed. de 4 de abril.

1955. "Uma organização tribal e familiar primitiva", em *Nordeste*, Recife, ed. de setembro de 1955. Ilust.

#### b) TRADUÇÕES:

1944. André Thevet, *Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América*. Com um estudo sobre o "pian", em apenso, da autoria do dr. Eustáquio Duarte. Vol. 219 da coleção "Brasiliana", cit., com prefácio e notas do tradutor. São Paulo, ilustr., esgotada.

1950. Alfred Métraux, *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. Vol. 267 da coleção "Brasiliana", cit., com prefácio e notas do tradutor. São Paulo, ilustr., esgotada.

## ÍNDICE GERAL

Nota preliminar .....	3- 31
-----------------------	-------

### § 1.º INFORMAÇÕES GERAIS

Os documentos e fontes bibliográficas .....	32- 39
Índios, aldeias e missões de Pernambuco .....	39- 60
O problema dos nomes: histórias e tradições .....	61- 69

### § 2.º OS DADOS ETNOGRÁFICOS

A língua dos Fulniô .....	70- 81
O tipo antropológico .....	81- 92
Caça e pesca .....	92-102
A cultura do ouricuri e outras atividades econômicas ..	102-109

### § 3.º OS DADOS ETNOGRÁFICOS (conclusão)

Habitação e cozinha .....	110-114
A medicina dos Fulniô .....	114-116
Alguns aspectos do sistema tribal e familiar dos Fulniô	116-135
Outros aspectos da vida social dos Fulniô: danças e crenças religiosas .....	136-145
O mistério ouricuriano .....	145-167
Mitos e lendas .....	167-184

### § 4.º UMA CULTURA EM MUDANÇA

Analogias e contactos .....	185-215
Aculturação e assimilação .....	215-223
Mudança cultural entre os índios de Águas Belas ....	224-234
Os Fulniô e sua cultura indígena .....	234-243
Caracterização da cultura fulniô .....	244-248

## § 5.º CONCLUSÕES

Identificação dos Fulniô .....	249-259
Pioneiros .....	259-260
Sugestões .....	260-264
VOCABULÁRIOS DA LÍNGUA YATHÊ FALADA PELOS FULNIÔ	265-276
BIBLIOGRAFIA .....	277-306

## ÍNDICE DAS CARTAS E FIGURAS

### CARTAS

I. Roteiro da primeira excursão a Águas Belas ....	5/6
II. Terras da aldeia de Águas Belas, com o respectivo loteamento (1876) .....	15
III. Região do Ipanema e da serra do Comunati, com a localização provável dos principais grupos indígenas (hoje desaparecidos, exceção dos Fulniô) .....	68

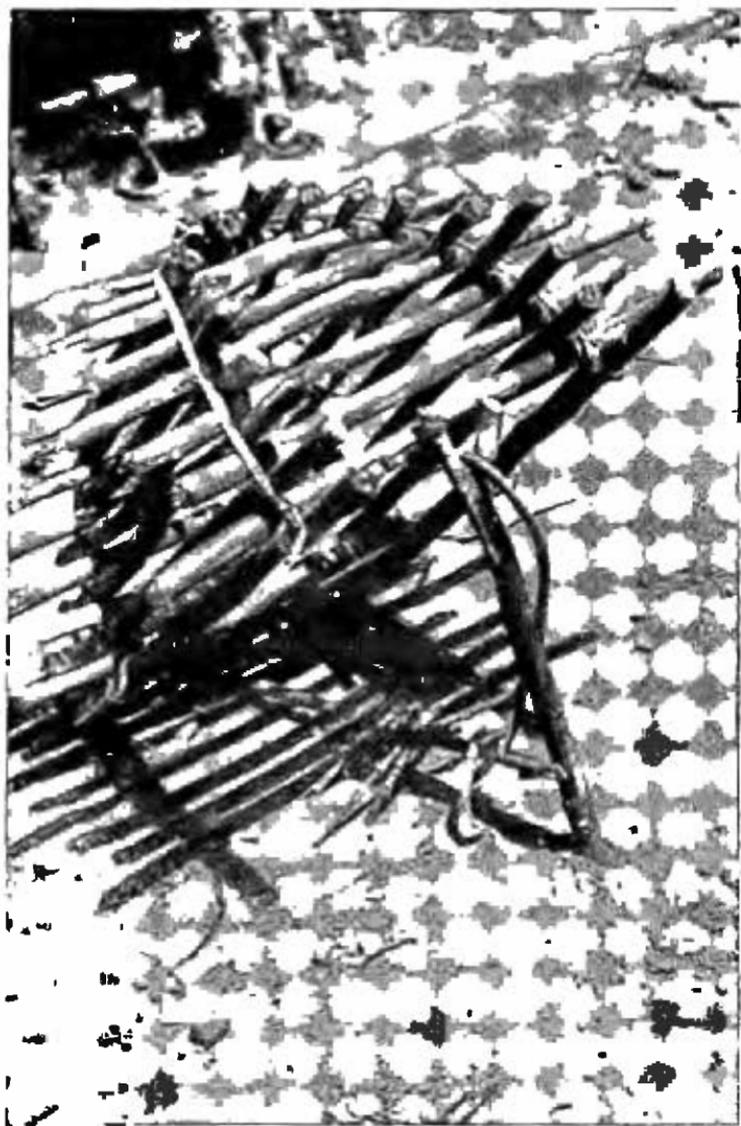
### FIGURAS

1. Criança do grupo do Porco (sexo masculino) .....	87
2. Outra criança do grupo do Porco (sexo masculino) .....	88
3. Criança do grupo do Porco (sexo feminino) .....	89
4. Criança do grupo do Periquito (sexó feminino) ....	90
5. Bodoque para caça .....	92
6. Arataca de apanhar preá .....	94
7. Aió dos Fulniô .....	95
8. Tipos de arco e flecha, usados pelos Fulniô na caça .....	96
9. Isqueiro dos Fulniô .....	97
10. Jeréré dos Fulniô .....	100
11. Bolsa de mão .....	103
12. Outro tipo de bolsa de mão .....	103
13. Dois tipos de bolsas-a-tiracolo .....	104
14. Bolsa de mão, de técnica diferente da usada em outros tipos semelhantes .....	105
15. Esteira de pé de cama .....	106
16. Tapete de ouricuri .....	106
17. Sandália de ouricuri .....	107
18. Pormenor da ornamentação e de uma das técnicas de trançado, usada pelos Fulniô .....	108
19. Planta de uma moradia indígena do Posto General Dantas Barreto .....	111

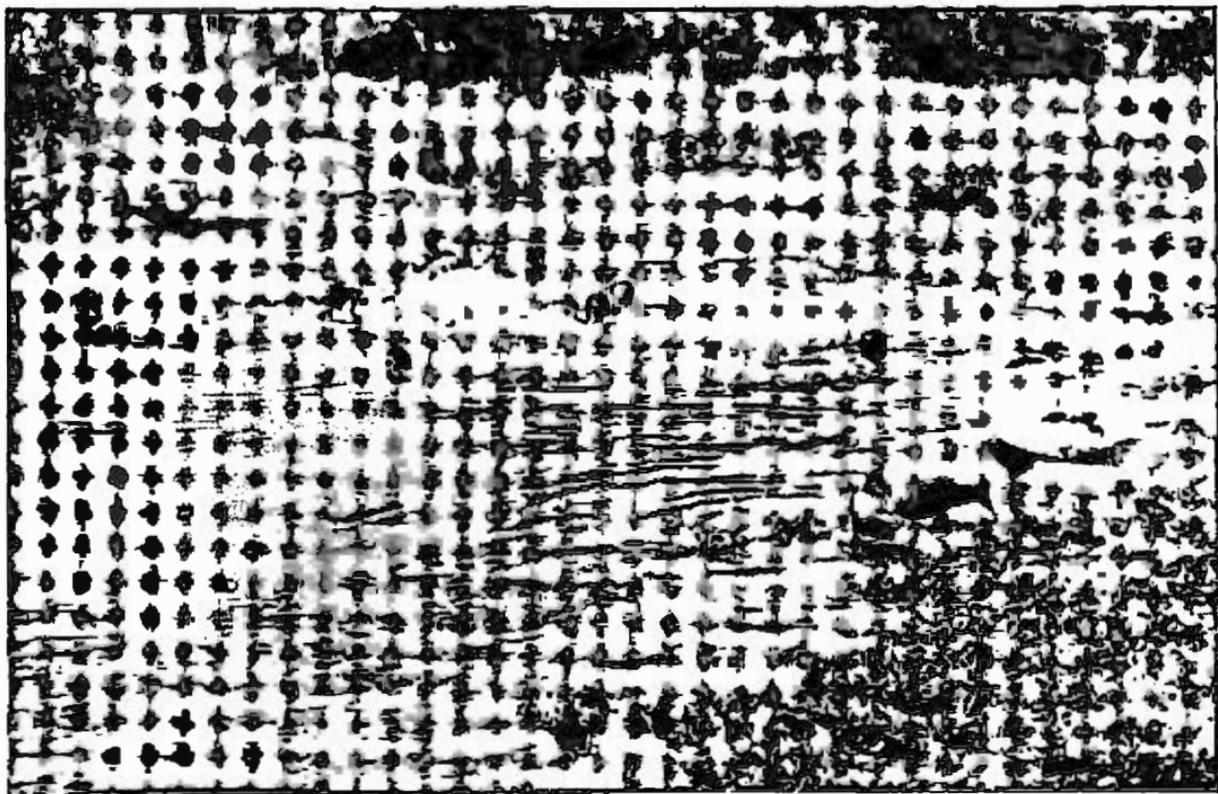
20.	Gráfico das relações reverenciais dos cinco grupos da organização tribal dos Fulniô .....	117
21.	Convenções utilizadas nas linhagens dos Fulniô ....	124
22.	Linhagem do cacique Sarapó .....	129
23.	Linhagem de Lourenço Correia .....	129
24.	Linhagem de Fernando Luna .....	130
25.	Linhagem do pajé Basílio .....	130
26.	Sistema de parentesco dos Fulniô .....	131
27.	Capacete usado nas festas religiosas do "Ouricuri"	132
28.	Trombeta do toré dos Fulniô .....	137
29.	Maracá usado nos torés .....	138
30-31-32-33.	Motivos ou temas de alguns dos torés ....	140/143
34.	Planta do local do "Ouricuri" .....	147
35.	Vista panorâmica da aldeia ouricuriana .....	150
36.	Pintura de um dançarino da sipe do Porco .....	152
37.	Máscara de caroá, usada pelos Fulniô nos ritos ouricurianos .....	154
38.	"Tunã", que adorna a parte posterior das máscaras	155
39.	Pintura de um dançarino da sipe do Peixe .....	164
40.	Membro do grupo do Peixe, vestido com a máscara-de-dança do ritual ouricuriano .....	166



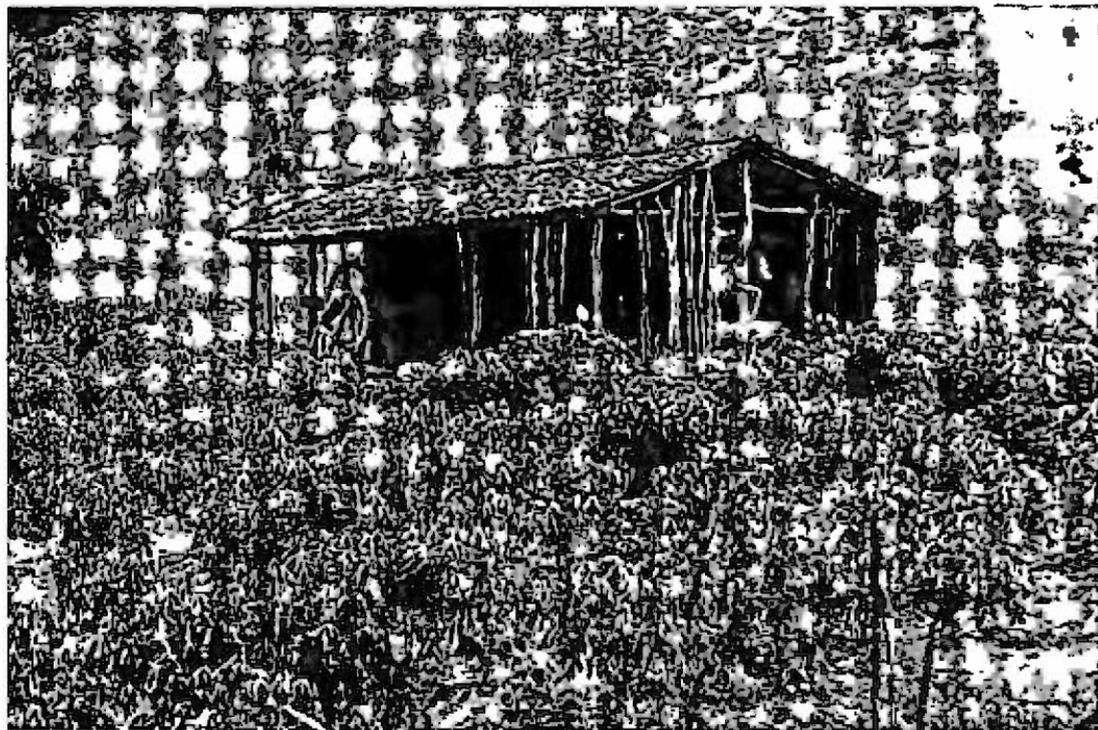
Est. 1. — Irmãs, do grupo do Periquito. (Fot. de Fernando Monteiro).



Est. 2. - Arapuca (sêto-futyxisne) de apanhar passarinho.  
(Fot. de W. Hutchinson).



Estr. 3. — Pescaria no rio do Boqueirão (o *Fuli-foense*, o rio onde se pesca). Ao centro, banham-se as crianças. (Fot. de W. Hutchinson).



EST. 4. — Casa-de-farinha (*khitriánese*) e plantação de mandioca (*ekhtone* ou *ekhtondô*) dos Fulniô. (Fot. de W. Hutchinson).



Esr. 5. — Índio fulniô, do grupo do Porco. Vive, hoje, no Recife, onde exerce a profissão de chofer. (Fot. de W. Hutchinson).

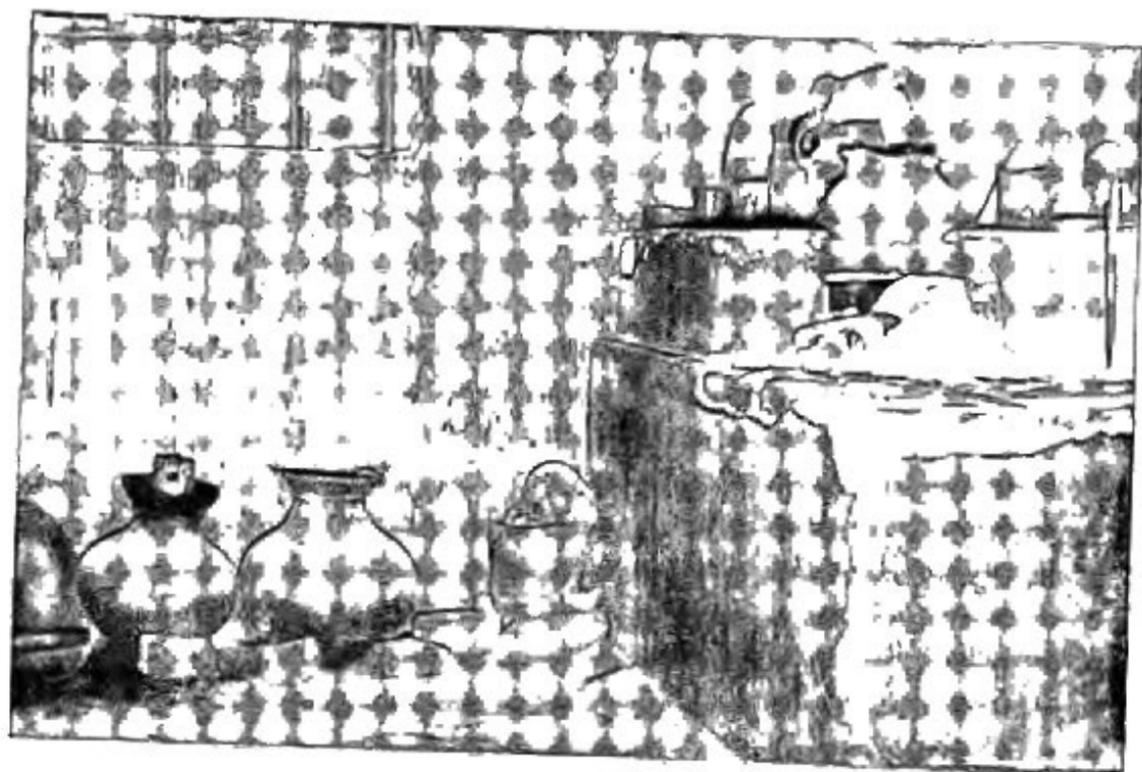
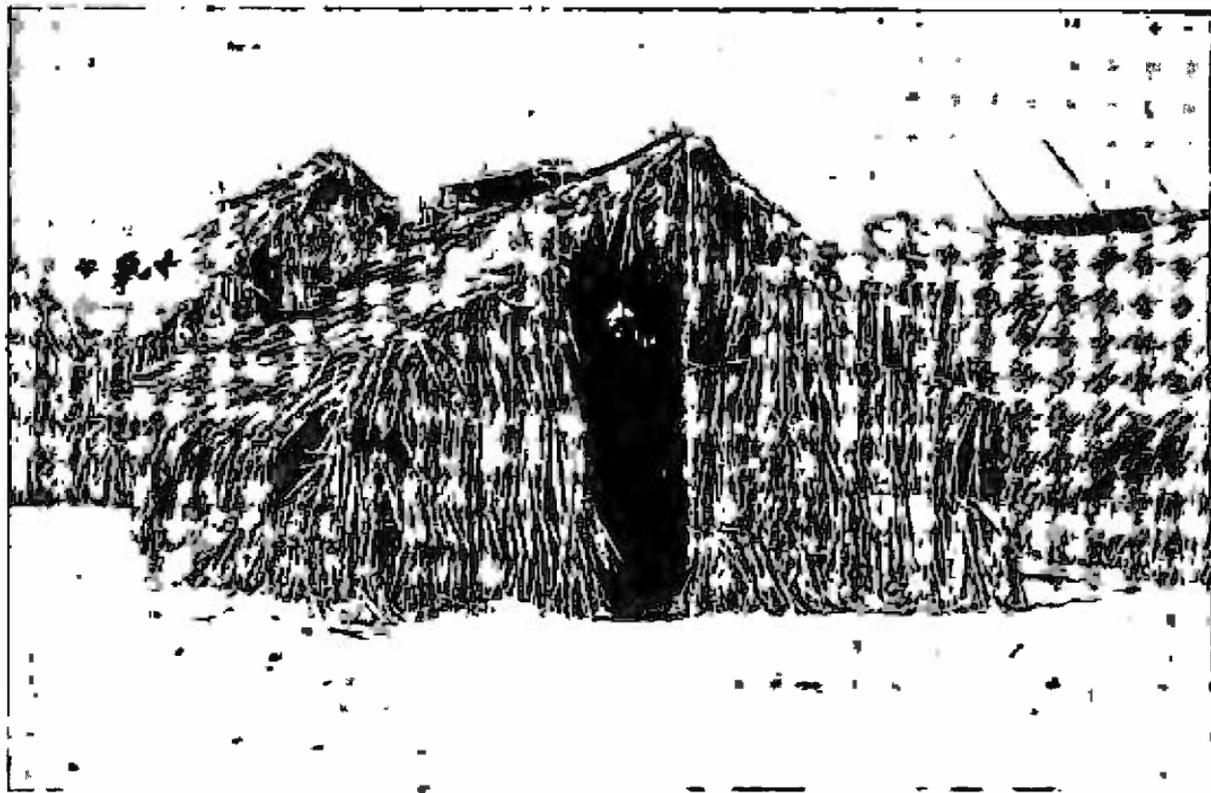
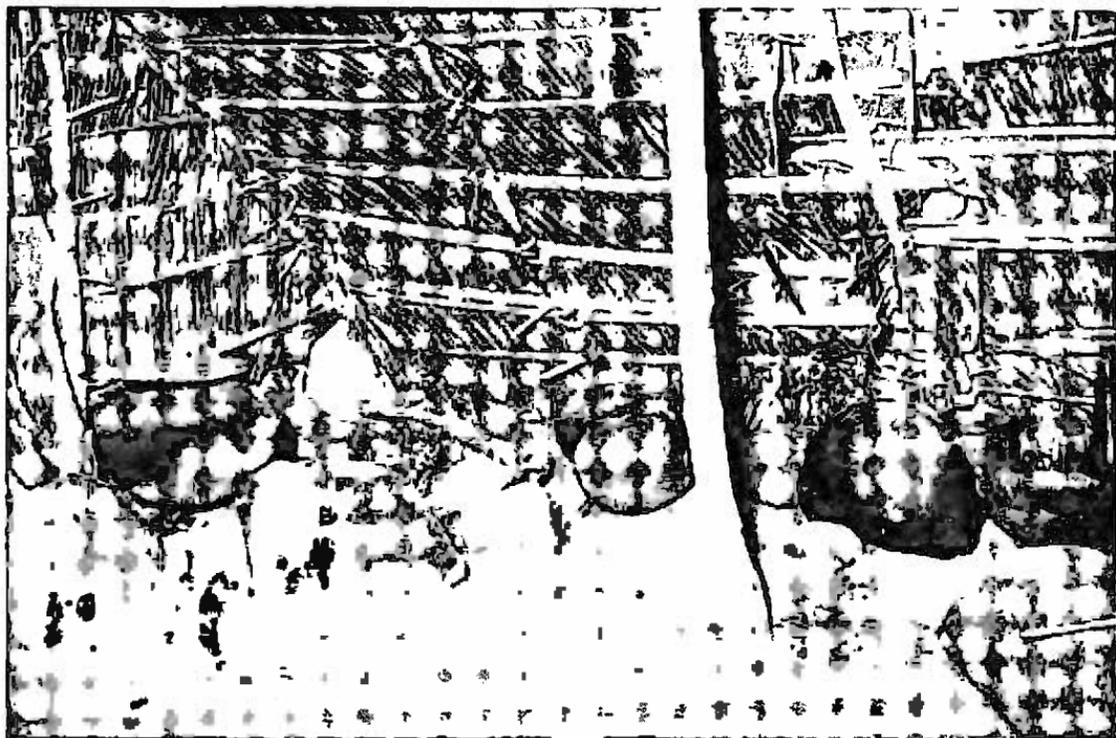


Fig. 6. Costura de uma casa indígena do Posto General União Brasil (Agua Velha)  
(des. de W. HILGENDORF).



Est. 7. — Choça dos Fulniô durante a época do "Ouricuri". É tôda de palha, sendo o chão de terra batida; a claridade entra pela unica porta, de frente, que se fecha, à noite, com um anteparo. (Fot. de Fernando Monteiro).



Esr. 8. Interior de uma choça habitada pelos Fulniô durante os meses do "Ouricuri", mostrando o fogão típico feito de três pedras. (Fot. de W. Hutchinson).



Est. 9. — Índia fulniô, do grupo do Fumo, pisando milho. Ao pilão dá-se o nome de *sitôa*. (Fot. de W. Hutchinson).

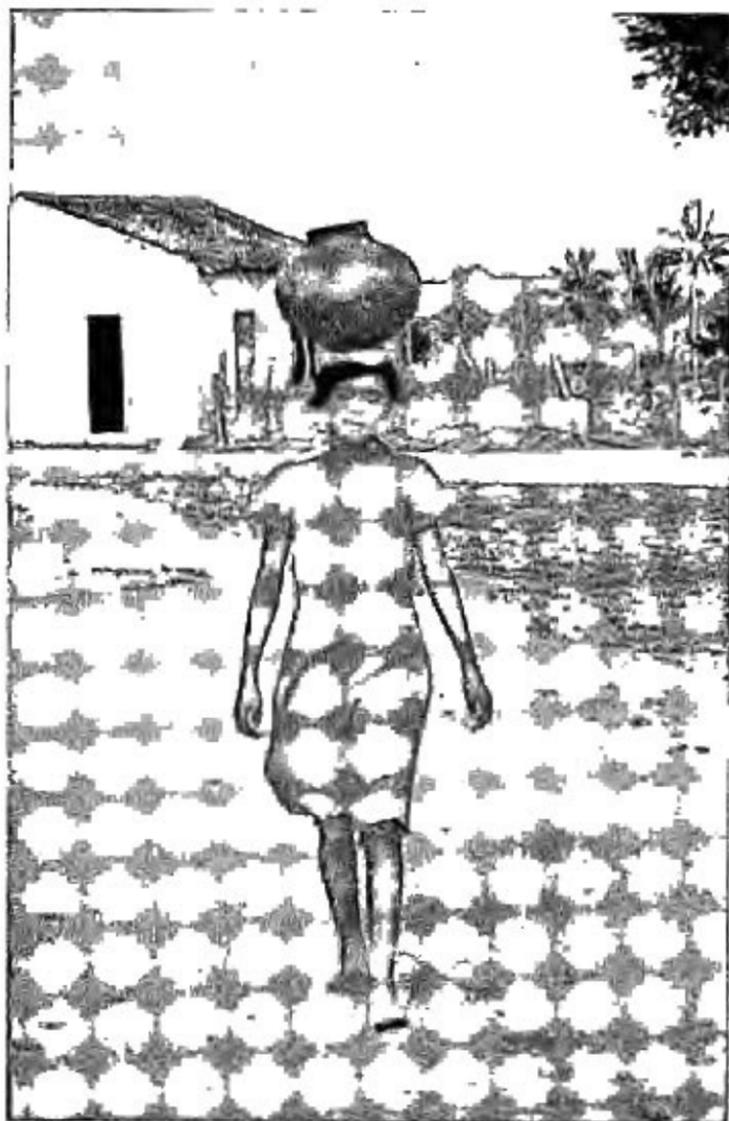


Fig. 14. -- Moça tuaiá, do grupo do Focicaité, carregando água à cabeça. (Fot. de W. Hitchinson).



Est. 11. — Família fulmiô, do grupo do Peixe (com exceção do homem adulto). (Fot. de Luís Guedes).



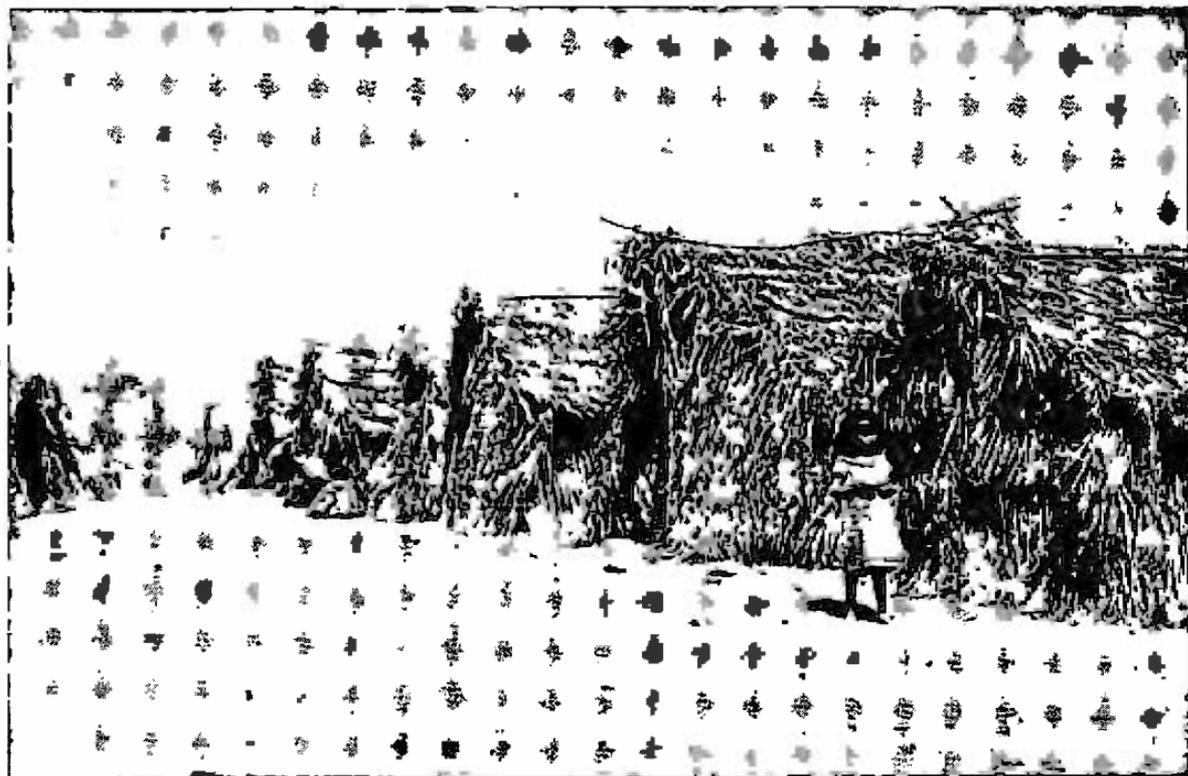
Est. 12. - Índios fulmô dançando o toré. (Fot. de Fernando Monteiro).



Est. 13. — Índios araticum, ou araticum, da serra do Umã (município de Floresta, Pernambuco), dançando o toré. (Fot. do S.P.I.).



Esr. 14. — Pormenor do traje característico de uma índia aticum ou araticum, dançarina do *toré* (Fot. do S.P.I.).



Est. 15. — Uma rua da aldeia ouricuriana, a *Feiá-et-rikdwá*, isto é, o “lugar sagrado da terra” dos Fulniô. (Fot. de Fernando Monteiro).



Fig. 16. Dança dos Calévia segundo Wied Neuwied.