

A. MÉTR'AUX

A RELIGIÃO 
dos
TUPINAMBÁS

E SUAS RELAÇÕES COM A DAS
DEMAIS TRIBUS TUPI-GUARANIS

Prefacio, Tradução e Notas do
PROF. ESTEVAO PINTO

EDIÇÃO ILUSTRADA

Série 5.^a

BRASILIANA

Vol. 267

Biblioteca Pedagógica Brasileira

A RELIGIÃO
DOS TUPINAMBÁS

E SUAS RELAÇÕES
COM A DAS DEMAIS
TRIBUS TUPI-GUARANIS

Exemplar **Nº** 0420

1950

IMPRESSO NOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL
Printed in the United States of Brazil

A. MÉTRAUX

A RELIGIÃO
DOS TUPINAMBÁS
E SUAS RELAÇÕES
COM A DAS DEMAIS
TRIBUS TUPI-GUARANIS

Prefácio, Tradução e Notas do
Prof. ESTEVÃO PINTO

EDIÇÃO ILUSTRADA



COMPANHIA EDITORA NACIONAL
SÃO PAULO

A MARCEL MAUSS

*Em testemunho de respeito
e reconhecimento.*

PREFACIO DO TRADUTOR

A vasta obra de Alfred Métraux, embora mundialmente conhecida, é pouco vulgarizada no Brasil. Por isso mesmo, tomei o encargo de traduzir e anotar dois de seus principais estudos, isto é, aqueles que mais de perto nos interessam, — *A religião dos tupinambás* e *A civilização material das tribus tupi-guaranis*.

O primeiro trabalho de Métraux veio à luz em 1925.¹ Tratava-se de um ensaio sobre o metodo a ser empregado nas pesquisas de ordem etnografica, ao qual se seguiu, logo depois, uma interessante monografia a propósito de certo elemento cultural indígena sul-americano, o "*rite de balancement*". Data daí, pois, o interesse do ilustre americañista pela investigação do nosso material etnologico. Realmente, a partir de então surgem os seus estudos sobre o "*bâton de rithme*" (entre os índios sul-americanos), sobre os tupinambás (civilização material e religião), sobre os guaitacás, sobre os gês (vida social), sobre os camacãs, patachós e cutachós, sobre a arqueologia do curso medio e superior do Amazonas, etc. Ao mesmo tempo, também se dedicou Métraux, com igual eficiencia e

1 Uma relação mais ou menos completa das obras de A. Métraux segue adiante, no fim da presente introdução. Refere-se ao periodo de 1925 a 1948.

autoridade, ao estudo das populações primitivas da Bolívia, destacando-se, nesse particular, o seu exaustivo trabalho a respeito dos chiriguanos e dos uro-chi-paias. Isso sem falar nos resultados de sua missão às ilhas da Pascoa e do Hawaí. Todas essas contribuições foram publicadas ora em francês, ora em castelhano, inglês e até mesmo em línguas escandinavas, nas melhores revistas especializadas do mundo (a *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, de Paris; o *Journal de la Société des Americanistes de Paris*; o *Anthropos*, de St. Gabriel-Mödling; a *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*; a *Encyclopédie Française*, ao tempo da direção de Lucien Febvre).

Métraux nasceu na Suíça; mas, atualmente, é naturalizado cidadão americano. Foi professor no celebre Museu do Trocadero, organizado pelo professor Paul Rivet. Fundou o *Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán* (Argentina) e é membro da *Smithsonian Institution* de Washington.

Cumprer notor que a presente obra foi escrita quando o autor ainda estava em plena mocidade — aos 23 anos — reconhecendo ele a necessidade de alguns capítulos adicionais a respeito da estrutura social daqueles índios. Desde então (escreveu-me certa vez Métraux) “*mes idées sur bien des choses ont changé du tout au tout*”.

* * *

Os tupinambás eram, como se sabe, uma das mais importantes greis ou tribus primitivas do Brasil (secs. XVI e XVII). Aos tupinambás estavam filiados quase todos os povos aborígenes do litoral, — os *tamoios* do

trato costeiro entre a baía Formosa e a angra dos Reis; os *tomiminós*, ou *temiminós*, do Espírito-Santo, da margem esquerda do baixo Paraíba e do sul do Macucu; os *tupiniquins*, localizados no trecho que vai das imediações de Vitória a Camamu, de onde migraram para as cabeceiras do Tieté; os *caetés*, que viviam entre o São Francisco e Itamaracá; os *tabajaras*, ou *tobajaras*, que imperavam no território encravado entre as lindes septentrionais da extinta capitania de Itamaracá e o rio Paraíba, de onde se transportaram para a serra de Ibiapaba e o Maranhão; os *petiguares*, ou *potiguares*, ou ainda *pitiguaras*, da região do rio Jaguaribe; e os *guajajaras* do vale do Pindaré. Dizia Varnhagen¹ que, se alguém perguntasse a um índio a que “raça” pertencia, fosse esse índio do Maranhão ou do Pará, da Bahia ou do Rio de Janeiro, a resposta era invariável — *índio tupinambá*. *Tupinambá* era, assim, como um nome geral, que se modificava logo que havia o fracionamento do grupo. Os tamoios, por exemplo, segundo Hans Staden, chamavam-se a si próprios *tupinambás*. Tal nome, no dizer de Rodolfo Garcia, significava etimologicamente “a gente atinente ou aderente ao chefe dos pais,” os “pais principais”, ou melhor, os descendentes dos fundadores da nação, — o que vem colocar o termo no mesmo pé de igualdade do nome latino *patricio*. Todavia, os *tupinambás* propriamente ditos eram aqueles localizados na baía da Guanabara, no trecho entre o Camamu e o

1 Que cita o trecho da carta de Ramirez, pub. da *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, XV, p. 27, Rio, 1862: “*Estos andan derramados por esta tierra, y por otras muchas ... señorean gran parte de la India y confinan con los que habitan en la sierra*”. Um estudo de mestre da distribuição espacial dos *tupinambás* acaba de ser feito por Florestan Fernandes, *A Organização Social dos Tupinambás*, ps. 25-53, São Paulo, s/d.

rio Real, no baixo Paraguaçu, nas margens do São Francisco (tais como os amoipiras), nas costas do Maranhão (acima da serra de Ibiapaba), nas praias do Pará (do Gurupi ao Guajará) e na ilha de Tupinambarana, que atingiram já na época da colonização.

Embora atualmente extintos, ou mesclados,¹ os tupinambás são os incolos sul-americanos entre nós mais conhecidos e estudados, conforme observa o proprio Métraux. Isso devido não só à extensão do grupo, como à sua localização geográfica. O fato de os tupinambás ocuparem grande parte da zona litoranea fez com que esses povos estivessem em estreito contato com os colonizadores portugueses e com as duas expedições francesas ao Brasil. Entre esses colonizadores vieram alguns letrados, sobretudo sacerdotes, amantes das crônicas e memórias. algumas delas escritas quase que com o objetivo de tratar dos tupinambás.

Julga Métraux que são tais as analogias existentes entre a civilização dos guaranis e a dos tupinambás que é bem possível que os dois grupos tivessem sido, outrora, cultural e linguisticamente homogêneos. Até nas mais diferenciadas greis tupicas vamos encontrar os traços culturais característicos dos tupinambás

1 Presentemente não existem em estado de pureza, "mas o seu cruzamento com o branco e com o africano deu em resultado a população vigorosa e inteligente, muito avultada principalmente no Amazonas e provincias vizinhas, onde são designados pelos apelidos de *cariboca*, *tapanhuma*, *mameluco*, *cuaipira*, etc.; os seus dialetos constituíram depois a chamada *lingua geral*, isto é, o tupi ou abãncenga ... ligeiramente modificado, e introduzido nas missões dos jesuitas" (A. F. de Moura, "Do homem americano", em *Rev. do Inst. Arq. e Geog. Bras.*, cit., CLIV, Rio, 1928.

(a maçoça, a rêde, a mandioca amargosa, a tinguijada, a canoa de casca, a cerâmica envernizada, o ralador, a tipoia de carregar crianças, o moquem, o tipiti, o escabelo, as plumas coladas com almecega, o manto e o boné de plumas, o abano de palha entrançada e tantos outros mais)¹.

Em suma, os tupis da costa, principalmente os tupinambás, representavam, à semelhança dos hebreus, segundo uma frase feliz de João Ribeiro, o povo cosmogénico, ao qual estavam reduzidas todas as demais populações primitivas do país.

Os tupi-guaranis, dos quais a família tupinambá formava o maior estoque, constituíam, primitivamente, um só grupo, localizado, segundo a lição da etnografia clássica, nas proximidades do istmo de Paraná, região dos caribbas, de onde, rumando para o sul, foram ter às margens do médio Paraná-Paraguai; desse novo *habitat*, depois, empreenderam uma verdadeira migração, que tomou três principais direções: *a*) um dos ramos subiu o litoral e atingiu a foz do Amazonas; *b*) outro ramo estendeu-se para o noroeste; *c*) um terceiro ramo, enfim, desceu os cursos do Tapajoz, do Madeira e do Ucaiali.

A migração litorânea, pelo menos, parece líquida, pois foi presenciada pelos próprios colonizadores; verifica-se, por outro lado, que as massas tupicas do sul (os guaranis) possuíam língua mais primitiva e contracta, ao contrário do que ocorria com as massas tupicas do septentrião, cuja impureza atestava, na frase

1 F. G. Edelweiss (*Tupis e Guaranis, passim*, Bala, 1947) mostra, todavia, que não se devem confundir as duas línguas, a tupi e a guarani, ambas distintas como entidades linguísticas. Podemos falar em língua tupi-guarani, se, com o termo, designamos a língua arcaica.

de Capistrano de Abreu, “o trato diuturno com gentes alofitas e, por conseguinte, antiguidade da migração.”

Recentes estudos de Métraux acabam, todavia, de modificar esse tradicional quadro da escola etnografica germanica, que tem em C. F. Phil. von Martius, em Carlos von den Steinen e em Paul Ehrenreich os seus mais lidimos expoentes.

Tinham os tupis, na epoca pré-colombina, especial situação geografica: à exceção dos omaguas e dos cocamas, seus dominios principais estendiam-se a este e ao sul do Amazonas. Era preciso pesquisar, à custa da etnografia, se tal fora sempre o *habitat* dos tupis. Desse modo, organizou Métraux, com a ajuda das cartas de Nordenskiöld, varias classificações de elementos culturais e, assim, chegou à conclusão de que os tupi-guaranis, consequentemente os tupinambás, formavam um grupo, cuja cultura se compunha de elementos com distribuição oriental e septentrional (America do Sul), sendo o seu centro de dispersão a area limitada ao norte pelo Amazonas, ao sul pelo Paraguai, a este pelo Tocantins e a oeste pelo Madeira. A prova da realidade de tal centro dispersivo se tira do exame das aculturações daquela enorme familia cis-istmica (a maloca quadrangular de teto e paredes constituídas de um só elemento, a rede de algodão, a cultura da mandioca, a maneira de fumar o tabaco, o tipo do arco e da flecha, o tacape, a tinguijada, a pesca de barragem, o moquem, etc.). Se os tupis (conclui Métraux) tivessem vindo do Alto-Amazonas ou do noroeste da América Meridional, — como pretendem Schmidt e Krause, — provavelmente espalhariam o tipo de habitação comum a essas regiões, isto é, a cabana de plano oval ou circular. As mascaradas são estranhas aos tupi-guaranis. E não é aceitavel que o tacape, de cabeça nitidamente

distinta, seja uma imitação da massa peruana: o *tacape tupi* é, por sua forma, destinado antes a cortar do que a abater.

Se a teoria de Métraux é exata, está explicado porque o termo *pagé*, de origem tupica, foi encontrado nas Antilhas (*piaché*) e até mesmo no México (*payni*). E, assim, a hipótese de Imbelloni, a saber, de que a casta dos *pagés* teve uma base mais ampla do que a cultura amazônica, perdeu um pouco de sua consistência, porquanto, sendo a indicada região do Amazonas o *habitat* primitivo dos tupi-guaranis, nada mais fácil do que a dispersão, para o norte, de muitos dos seus traços culturais.

Como se vê, embora não se filiando à chamada escola culturalista, Métraux não despreza, em suas pesquisas, pelo processo do paralelismo, os elementos de que lança mão essa escola no estudo das culturas primitivas ou atrasadas.

Quero salientar, enfim, que, com a tradução da presente obra de Métraux, saldamos um débito para com esse grande estudioso e amigo das coisas do Brasil.

* * *

Os tupi-guaranis mais modernos foram também exaustivamente estudados, tais como os *cainguás* (Ambrosetti, Rengger, Vogt, Dobrizhoffer), os *guaranis* (Medina, Núñez Cabeza de Vaca, Ulrich Schmidel), os *apapocuvás* (Curt Nimuendajú), os *chiriguanos* (Domenico del Campana, Bernardino de Nino, A. Métraux), os *omaguas* (Laureano de le Cruz), os *oiampis* (Lucien Adam, Bauve, Dobbadie), os *parintintins* (Curt Nimuendajú, José Garcia de Freitas), os *tembés* (E. H. Sneath), os *apiacás* (Castelnau, Chandless, Barbosa Rodrigues), etc.

O general Candido Rondon organizou uma relação das atuais tribus e grupos de silvícolas, que habitam o Brasil, vulgarizada, em primeira mão, por A. Botelho de Magalhães¹. As tribus tupi-guaranis foram assim localizadas:

AMAZONAS E ACRE

Aparandê	Rio Maici, afl. do Marmelos (Madeira).	Tupis
Arara	Rio Aripuanã, afl. do Madeira.	"
Cauaib (Parintintim)	Rio Maici.	"
Itogapuc	Alto curso, margem esq. do Madeirinha, afl. do Aripuanã.	"
Mauê	Rio Andirá, afl. do Amazonas.	"
Nocadet	Rio Aripuanã, afl. do Madeira.	"
Odeaul (Parintintim)	Rio Branco, afl. do Marmelos.	"
Paim (Parintintim)	Rio Maici.	"
Parintintim	Rio Maici.	"
Rama-rama	Rio Tarumã, afl. do Machado.	"

MARANHAO

Guajajara	Rios Pindaré e Caru.	"
Itapexim (Urubu)	?	"
Itapurando (Urubu)	Cabeceiras do rio Maracassumé.	"
Tembé	Rio Maracassumé.	"

¹ "Índios do Brasil", em *América Indígena*, VI, n.º 1, ps. 67 sq., México, 1946.

Tupi-uara (Urubu)	Rio Turi.	Tupis
Urubu	Rios Gurupi e Turi (Serra Pa- racambi).	"
MATO GROSSO		
Apiacá	Baixo curso do rio Juruena e rio Teles Pires.	"
Aruá	Entre as cabeceiras dos rios Ro- lim de Moura e Ricardo Franco (afls. do Gi-Paraná) e o alto curso do rio São Miguel (afl. do Guaporé).	"
Aueti ou Auetê	Rios Curisevú e Tamitatoala, afls. do rio Xingu.	"
Caiuá	Margem direita do rio Paraná, entre os rios Iguatemi e Ivi- nheima.	"
Cajabi ou Caiabi	Rios Verde e Teles Pires (afl. do Juruena).	"
Guaraio	Campos de Pau Cerne, à mar- gem direita do rio Guaporé.	"
Iaulapiti ou Ualapiti	Rio Curisevu, afl. do Xingu.	"
Ipotê-uate (Parnauate)	Rio Comemoração, afl. do Gi- Paraná e êste rio.	"
Macurape	Rios Colorado e Mequens (afl. do Guaporé).	"
Majuberi	Rio Ricardo Branco (afl. do Gi-Paraná) e êste rio.	"
Mundurucu	Rio São Tomé, afl. do Juruena.	"

Parnauate	Rio Gi-Paraná e afl. do curso superior. Essa tribo é constituída pelos grupos Ipoeuat, Pauatê, Majubim e Tacuatêp.	Tupis
Quepiquiriuate	Rios Barão de Melgaço (afl. do rio Comemoração) e Pimenta Bueno, formador do rio Gi-Paraná.	"
Rama-rama Tacuatepê (Paranaute)	Rio Anari, afl. do Gi-Paraná. Rio Gi-Paraná, da foz do Comemoração à do rio Rolim de Moura.	" "
Tapanhuma	Rio Arinos, afl. do Juruena.	"
Tapirapé	Rio Tapirapé, afl. do Araguaia.	"
Urumi	Cabeceiras dos rios Turamã e Machadinho, afls. dos rios Roosevelt e Gi-Paraná, respectivamente.	"

PARA

Benaré	Rios Oiapoc e Camopi.	Tupiguaranis
Bicharerem	Cabeceiras do rio Tucano (Tincunti), afl. do Jamachim (Tapajoz).	"
Chipaia	Rio Iriri, afl. do Xingu.	Tupis
Curuaiá	Rio Curuá, afl. do Iriri.	"
Jarupi	Rios Camopi e Oiapoc.	"
Juruna	Curso médio do Xingu.	"
Mundurucu	Rios Tapajoz e Cururu.	"
Oiampi	Rio Jarú, afl. do Amazonas.	"

SÃO PAULO

Guarani	Itanhaem.	Guaranis
Guarani	Araribá.	"

ESPIRITO SANTO

Guarani	Posto do rio Pancas (habitavam primitivamente o Estado do Rio Grande do Sul).	Guaranis
---------	---	----------

* * *

Antes de concluir este prefacio, não quero esquecer duas importantes observações. Uma delas é concernente à grafia dos nomes indigenas, que costume — como aliás se faz na língua castelhana — aportuguesar e simplificar o mais possível. Os americanistas, entretanto, empregam um sistema convencional, nem sempre uniforme, que vem sendo adotado pela maioria dos etnologos.

São os seguintes os termos, que mostram maior diferença entre a grafia internacional¹ e a por mim empregada:

<i>araucano</i>	Araukan (Aukanian de Brinton) ²
<i>apapocuva</i>	Apapokúva
<i>aueti, auetê, auetó</i>	..	Auetös
<i>apiacá</i>	Apiaká

1 Cf. Jorge Bertolaso Stella, *As linguas indigenas da América, passim*, São Paulo, 1929.

2 Os termos são escritos, geralmente, com a inicial maiúscula e no singular.

<i>aruaque</i>	Arawak, Arowak, Aruak
<i>arecuna</i>	Arekuna
<i>bacairi</i>	Bacairí, Bacaery
<i>caingúá</i>	Kainguá
<i>caraiba</i>	Caribe, Karaub, Karibe, Karaibe, Caraibe
<i>cauaib</i>	Kawahib
<i>camacã</i>	Kamakan
<i>curuaiá</i>	Kuruahé, Kuruaye
<i>carijó</i>	Karijó, Karió, Karijó
<i>chipaia</i>	Xipáia, Šipáia
<i>caiapó</i>	Kayapó
<i>caingang</i>	Kaingáng, Kaingán
<i>chané</i>	Tsané
<i>cutachó</i>	Kutacho, Kotosó, Katašo
<i>choroti</i>	Tsoroti
<i>cainá</i>	Kayná
<i>caingúá</i>	Kainguá
<i>chipaia</i>	Šipaya
<i>gwaitacá</i>	Waitaka
<i>gê</i>	Žè
<i>guaraiú, guaraió</i>	Guarayú, Guarayo
<i>guaicuru</i>	Guaycurú, Guaykurú, Gwaikuru
<i>guaiiqui</i>	Guayaki, Guayaki
<i>guajajara</i>	Guazázara
<i>juruna</i>	Yuruná, Yurúna
<i>maina</i>	Mayna

<i>mundurucu</i>	Munduruky
<i>mauê</i>	Mauhê
<i>oiampi</i>	Oyampi
<i>patachó</i>	Patacho, Patasó, Pataxo
<i>tanhiguá</i>	Tañygua
<i>uro-chipaia</i>	Uro-Chipaya

* * *

A outra observação, a que me referi acima, diz respeito ao trecho da *Cosmografia Universal* de Thevet, publicado, em apêndice, por Métraux, que tomei a resolução de não traduzir. Esse excerpto, como se poderá ver, é totalmente comentado e quase que transcrito por esse autor; sua publicação em original não prejudica, pois, o leitor. Por outro lado, deve ser interessante, para os estudiosos do assunto, no presente caso, examinar o texto em toda a sua fidelidade, sem os percalços próprios das traduções.

Feitas essas considerações, dou, a seguir, a prometida relação das principais obras e estudos de Métraux (1925-1948):

1925

De la méthode dans les recherches ethnographiques. — *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*. Paris, VI, 1925.
 Sur un mode américain de rite de balancement. — *Congrès international des Américanistes*, Götergorg, 1925.

1926

Dans le Chaco. — *La tribune de Lausanne*. Lausanne, 29-12-1926.

1927

- Le bâton de rythme. — *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, XIX, 1927.
- Les migrations historiques des Tupi-Guarani. — *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, XIX, 1927.
- National museets Fjederprydelser fra Tupinambaerne. — *Geografiske tidsskrift*, Copenhague, XXX, 1927.
- L'ancienne ville impériale du Cuzco. — *La tribune de Lausanne*. Lausanne, 17-3-1927.
- Dans l'ancien empire des Incas. Les ruines de Machu-pichu. — *La Tribune de Lausanne*. Lausanne, 28-2-1927.

1928

- Une découverte biologique des Indiens de l'Amérique du Sud: la décoloration artificielle des plumes sur les oiseaux vivants. — *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, XX, 1928.
- Ce qui reste des grandes civilisations de l'Amérique. — *Cahiers de la République des lettres, des sciences et des arts. L'art précolombien; l'Amérique avant Cristoph Colomb*. Paris, 1928.
- Les arts anciens de l'Amérique. Exposition organisée au Musée des arts décoratifs. — Paris, 1928 (em colaboração com George Henry Rivière).
- À propos de deux manuscrits inédits ayant trait à l'ethnographie et à la géographie du Brésil qui se trouvent à Paris. — *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, XX, 1928.
- La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani. — Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1928.
- La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani. — Bibliothèque de Pécole des hautes études, XLV. Paris, Librairie Ernest Leroux, 1928.

1929

- Un ancien document peu connu sur les Guarayú de la Bolivie orientale. — *Anthropos*. St. Gabriel-Mödling, XXIV, 1929.
- Les Indiens Waitaka (à propos d'un manuscrit inédit du cosmographe André Thevet). — *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, XXI, 1929.

- La sécularisation des missions franciscaines du Chaco bolivien. — *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova serie, XXI, 1929.
- L'origine religieuse du jeu du mboto chez les Chiriguano. — *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova serie, XXI, 1929.
- Découvert d'objets péruviens sur le moyen Pilcomayo. — *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova serie, XXI, 1929.
- Le souvenir d'Erland Nordenskiöld dans le Chaco. — *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova serie, XXI, 1929.
- Plan acerca de la creación de un Museo etnográfico, en la provincia de Tucumán. — *Boletim de la Universidad Nacional de Tucumán*, n.º 35, jan. de 1929, Tucumán.
- Contribution à l'ethnographie et à l'archéologie de la Province de Mendoza (R. A.). — *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán*, Tucumán, I, 1929.

1930

- La civilisation matérielle et la vie sociale et religieuse des Indiens Zè du Brésil méridional et oriental. — *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*. Tucumán, I, entrega 2.ª, 1930 (em colaboraçã com Hermann Ploetz).
- Les Indiens Kamakan, Pataso et Kutaso d'après le journal de route inédit de l'explorateur français J. B. Douville. — *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*. Tucumán, I, entrega 2.ª, 1930.
- Études sur la civilisation des indiens Chiriguano. — *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*. Tucumán, I, entrega 2.ª, 1930.
- Contribution à l'étude de l'archéologie du cours supérieur et moyen de l'Amazone. — *Revista del Museo de la Plata*. Buenos Aires, XXXII, 1930.

1931

- Mitos y cuentos de los indios Chiriguano. — *Revista del Museo de la Plata*. Buenos Aires, XXXII, 1931.

- Observaciones sobre la psicología de los Indios Chiriguano. — *Solar*. Buenos Aires, I, 1931.
- Un mundo perdido. La tribu de los Chipayas de Carangas. — *Sur*. Buenos Aires, n.º 3, 1931.
- Från en forsvunnen värld, Chipayaindianerna pa Bolivias hogslätt. — *Göteborgs Handels och Sjöfarts-Tidning*, Göteborg, 101.º ano, n.º 229 B, 3-10-1931.
- Un rincón de la América prehistorica en el altiplano boliviano. — *La Prensa*. Buenos Aires, 9-8-1931.
- Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud. — *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*. Tucumán, II, entrega 1.º, 1931-1932.

1932

- A propos de deux objets tupinamba du Musée d'ethnographie du Trocadero. — *Bulletin du Musée d'ethnographie du Trocadero*. Paris, n.º 3, jan. de 1932.
- Chipayaindianerna. En folkspillra från en förgangen andinsk kultur. — *Ymer*, Stockholm, 1932.
- Le traitement magique des maladies chez les Indiens Uro-Chipaya de la Province de Carangas (Bolivie). — *Séptima reunión de la sociedad argentina de patologia regional del norte y filiales, celebrada en Tucumán los días 5, 6 y 7 de octubre de 1931*. Buenos Aires, 1932.
- Introduction à l'article de Henry Wassén: Le musée ethnographique de Göteborg et l'œuvre d'Erland Nordenskiöld. — *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*. Tucumán, II, entrega 2.º, 1932.

1933

- Un chapitre inédit du cosmographe André Thevet sur la géographie et l'ethnographie du Brésil. — *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, nova serie, XXV, 1933.
- Nouvelles de la Mission Métraux. — *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, nova serie, XXV, 1933.
- La obra de las misiones inglesas en el Chaco. — *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, nova serie, XXV, 1933.
- Contribution à l'archéologie bolivienne. — *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, nova serie, XXV, 1933.

1934

Contributions au Folk-lore Andin. — *Journal de la Société des Américanistes* de Paris, nova serie, XXVI, 1934.

El estado actual de nuestros conocimientos sobre la extensión primitiva de la influencia Guaraní y Arawak en el continente sudamericano. — *Actas y trabajos científicos del 25.º Congreso internacional de Americanistas*. Buenos Aires, I, 1934.

L'organisation sociale et les survivances religieuses des Indiens Uro-Čipaya de Carangas (Bolivie). — *Actas e trabajos científicos del 25.º Congreso internacional de Americanistas*. Buenos Aires, I, 1934.

La survivance du vêtement incasique chez les Indies Čipaya de Carangas: — *Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadero*. Paris, n.º 5, 1934-1935.

1935

Contribution à l'ethnographie et à linguistique des Indiens Uro d'Ancoaqui (Bolivie). — *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova serie XXVII, 1935.

La religión secreta y la mitología de los indios Uro-Čipaya de Carangas (Bolivie). — *Revista del Instituto de etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, Tucumán, III, entrega 1.º, 1935.

✓ El universo y la naturaleza en las representaciones míticas de dos tribus selvajes de la República Argentina. — *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*. Tucumán, III, entrega 1.º, 1935.

La mujer en la vida social y religiosa de los indios Chiriguano. — *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*. Tucumán, III, entrega 3.º, 1935.

Introduction à la connaissance de l'île de Pâques. A propos d'une exposition du Musée d'ethnographie du Trocadero. — Paris, 1935.

Voyage autour de l'île de Pâques. — *La revue de Paris*, 15-7-1935.

Quelques jeux de ficelle de l'Amérique du Sud. — *Bulletin de la Société des Américanistes de Belgique*. Bruxelles, n.º 17, agosto de 1935.

Les Indiens Uro-Čipaya de Carangas. — *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, XXVII, 1935 (continua no vol. XXVIII, 1936).

1936

Numerals from Easter Island. — *Man*. Londres, XXXVI, 1936, n.º 254.

La structure sociale. — *Encyclopédie française*, pub, sob a direção geral de Lucien Febvre, VII, fasc. 14.

Océanie et Australie. — *Encyclopédie française*, cit., fasc. 82.

L'Amérique du Sud. — *Encyclopédie française*, cit., fasc. 40.

Histoire du monde et de l'homme. Textes indiens, présentés par A. Métraux. — *La Nouvelle Revue française*. Paris, n.º 276, 1-9-1936.

1937

El problema de la civilización. La noción de cambio en el dominio moral e intelectual de las sociedades. — *Sur*. Buenos Aires, ano 7, n.º 30, 1937.

The Kings of Easter Island. — *The Journal of the Polynesian society*. New Plymouth, N.Z., XLVI, n.º 2, 1937.

Polynesian traditions of voyages to Easter Island. — *Bulletin de la Société des Américanistes de Belgique*. Bruxelles, dez. de 1937.

Easter Island sanctuaries (Analytic and comparative study). — *Etnologiska Studier*. Göteborg, V, 1937.

Relief carving on stone in Polynesian. — *Ethnos*. Stockholm, II, 1937.

Études d'ethnographie Toba-Pilaga (Gran Chaco). — *Anthropos*, St. Gabriel-Mödling, XXXII, 1937.

Archéologie de la province d'Oruro, Bolivie (mounds de Belen). — *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova série, XXIX, 1937 (em colaboração com H. Lehmann).

Une féodalité cannibale en Polynésie française (Les îles Gambier et Pœuvre du P. Laval). — *La revue de Paris*. Paris, 1-10-1937.

1938

- Un monde perdu. — Boletim do Museu Nacional. Rio de Janeiro, XIII, n.º 3-4, 1938.
- A selective guide to the material published in 1937 on anthropology. South America: ethnology. — *Handbook of latin american studies*, 1937. Cambridge, Mas., 1938.
- The proto-Indian script and the Easter Island tablets (A critical study). — *Anthropos*. St. Gabriel-Mödling, XXXIII, 1938.
- Island of mystery. — *California Monthly*. Berkeley, jan. de 1938.
- Easter Island and Melanesia. — *Mankind*. Sydney, II, n.º 5, 1938.
- Edition annotée du manuscrit du P. Honoré Laval, publié sous le titre de: Mangareva. L'histoire ancienne d'un peuple polynésien. Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1938.
- Two Easter Island tablets in Bernice Pauahi Bishop Museum, Honolulu. — *Man*. Londres, XXXVIII, 1938, n.º 1.
- Leftover mummies. — *California Monthly*. Berkeley, dez. de 1938, p. 9-11, 24.

1939

- Myths and tales of the Matakó Indians (The Gran Chaco, Argentina). — *Ethnologiska Studier*. Göteborg, IX, 1939.
- A selective guide to the material published in 1938 on anthropology: South America: ethnology. — *Handbook of latin american studies*, 1938. Cambridge, Mas., 1939.
- Mysteries of Easter Island. — *Yale Review*. New Haven, Con., XXVIII, 1939.
- Les énigmes de L'île de Pâques. — *La revue de Paris*. Paris, n.º 17, set. de 1939.

1940

- Paganism and Christianity among the Bolivian Indians. — *The inter-american quarterly*. Washington, II, n.º 2, ab. de 1940.
- Ethnology of Easter Island. — *Bernice P. Bishop Museum*, Honolulu, bol. n.º 160, 1940.
- El hockey, deporte de los indios chaqueños y de los Araucanos. — *La Prensa*. Buenos Aires, 14 de julho, sec. 2.ª, 1940.

- A selective guide to the material published in 1939 on anthropology. South America: ethnology. — *Handbook of latin american studies*, 1939. Cambridge. Mas.
- Los Indios Manao. — *Anales del Instituto de Etnografía Americana*. Mendoza, I, 1940.
- Los Indios Chapakura del oriente boliviano. — *Anales del Instituto de Etnografía Americana*. Mendoza, I, 1940.

1941

- Messiahs of South America. — *Inter-American Quarterly*. Silver Spring. Md., III, n.º 2, abril de 1941.
- Algunos mitos y cuentos de los Pilagá. — *Anales del Instituto de Etnografía Americana*. Mendoza, II, 1941.
- A selective guide to the material published in 1940 on anthropology. South America: ethnology. — *Handbook of latin american studies*. 1940. Cambridge, Mas., 1941.
- L'île de Pâques. — Collection *L'espèce humaine*, n.º 5, Paris.
- Arribo a la Isla de Paçua. — *Sur*. Buenos Aires, ano 10, n.º 84, set. de 1941.

1942

- The native tribes of eastern Bolivia and western Mato Grosso. — *Smithsonian Institution — Bureau of American ethnology*, bol. n.º 134, Washington, D.C., 1942.
- A selective guide to the material published in 1941 on anthropology. South America: Ethnology. — *Handbook of latin american studies*. 1941. Cambridge, Mas., 1942.
- A Quechua messiah in eastern Paru. — *American Anthropologist*. Menasha, Wis., XLIV, n.º 4, 1942.
- The linguistic affinities of the Enimagd (Cochaboth group). — *American Anthropologist*. Menasha, Wis., XLIV, n.º 4, 1942.
- La culture sociale de l'île de Pâques. — *Anales del Instituto de Etnografía Americana*. Mendoza, III, 1942.
- Medicine men of the Chaco. — *Natural History*, New York, L, n.º 1, 1942.

1943

- Suicid among the Matakó of the Argentine Gran Chaco. — *América Indígena*. México, D. F., III, n.º 3, julho de 1943.

Le caractère de la conquête jésuitique. — *Acta Americana*. Mexico, D. F., I, n.º 1.

A myth of the Chamacoco Indians and its social significance. — *Journal of American Folklore*, Menasha, Wis., LXVI, n.º 220, 1943.

The social organization and religion of the Nojo and Manasi. — *Primitive Man*. Washington, D. C., XVI, ns. 1 e 2, 1943.

1944

La causa y el tratamiento mágico de las enfermedades entre os indios de la región tropical sudamericana. — *América Indígena*. México, D. F., IV, n.º 2, 1944.

Estudios de etnografía chaquense. — *Anales del Instituto de Etnografía Americana*. Mendoza, V, 1944.

The contributions of the Jesuits to the exploration and anthropology of South America. — *Mid-America*. Chicago, XXVI, n.º 3, 1944.

South American Thunderbirds. — *Journal of American Folklore*. Menasha, Wis., LVII, n.º 24, 1944.

Tapirage, a biological discovery of South American Indians. — *Journal of the Washington Academy of Sciences*. Menasha, Wis., XXXIV, n.º 8, 1944.

Nota etnográfica sobre los indios Mataco del Gran Chaco argentino. — *Relaciones de la sociedad argentina de antropología*, IV. Buenos Aires, 1944.

Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale. — *Acta Americana*, Mexico, D. F., II, ns. 3 e 4, 1944.

1945

Ritos de transito de los indios americanos. — *Anales del Instituto de Etnología Americana*, VI, Mendoza, 1945.

Le bureau d'ethnologie de la République d'Haiti. — *Afro-america*, I, ns. 1 e 2, 1945.

A Contribution to the Ethnography of the Gran Chaco. — *Acta Americana*, Mexico, D. F., III, n. 4, 1945.

1946

The Concept of Soul in Haitian Vodou. — *Southwestern Journal of Anthropology*, II, n. 1, 1946.

Myths and Tales of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco. — *Memoir of the American Society of Folklore*, 1946.

- The Ethnographic Approach. — *Journal of American Folklore*, Menasha, Wis., 1946.
- Introduction to the Feasting of the Gode in Haitian Vodou by Odette M. Rigaud. — *Primitive Man*. Washington, D. C., XIX, 1946.
- Le shamanisme chez les Indiens du Gran Chaco. — *Sociologia*, VII, n. 3, São Paulo, 1946.
- El Dios supremo, los creadores y heroes culturales en la mitologia sud-americana. — *América Indígena*, Mexico, D. F., 1946.
- La civilisation guyano-amazonienne et ses provinces culturelles. — *Acta Americana*, Mexico, D. F., IV, 1946.
- Twin heroes in South American Mythology. — *Journal of American Folklore*, Menasha, Wis., 1946.
- Ethnography of the Chaco. — The Guató. — The Guayakí (em colaboração com Herbert Baldus). — The Caingang. — The Guaitacá. — The Purí-Coroado Linguistic Family. — The Botocudo. — The Mashacalí, Patashó, and Malalí Linguistic Families (em colaboração com Curt Nimuendajú). — The Camacan Linguistic Family. — The Fulnio. — The Tere-membé. — Em *Handbook of South American Indians*, I, Washington, 1946.

1947

- Mourning rites and burial forms of the South American Indians. — *América Indígena*, Mexico, D. F., VII, 1947.
- Social organization of the Caingang and Aweikóma according to Nimuendajú's unpublished data. — *American Anthropologist*, XLIX, Menasha, 1947.

1948

- The Guaraní. — The Tupinambá. — The Amanayé. — The Paressí. — Tribes of Eastern Bolivia and The Madeira Headwaters. — Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes. — Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña. — Tribes of the Juruá-Purús Basins. — Tribes of the Middle and Upper Amazon River. — The Peban Tribes (em colaboração com J. H. Steward). — The Hunting and Gathering Tribes of the Rio Negro Basin. — Em *Handbook of South American Indians*, III, Washington, 1948.

A RELIGIÃO DOS TUPINAMBÁS

INTRODUÇÃO

Constituem o objetivo da presente obra as crenças e ritos dos tupi-guaranis que, no século XVI e começos do seguinte, assenhorearam quase toda a extensão da costa oriental do continente americano, desde a embocadura do Amazonas à foz do rio da Prata.

Esses aborígenes, cuja língua e civilização material apresentam uma profunda unidade, estavam divididos em numerosas nações, que se combatiam encarniçadamente. Muito embora cada uma dessas nações ou tribus usasse seu próprio nome, eram todas, geralmente, chamadas de tupinambás. Na realidade, porém, tal designação, que semelhantes indígenas se davam a si mesmos, historicamente cabia apenas aos tupis estabelecidos no reconcavo do Rio de Janeiro, na região da Bahia e na provincia do Maranhão. Quis o acaso que fosse precisamente sobre essas três tribus tupinambás que possuíssemos o maior número de documentos.

Apesar de sua total extinção, os tupinambás se podem considerar os aborígenes sul-americanos, na

Obs. — As alíneas referem-se às notas e comentários do tradutor, no fim de cada capítulo.

atualidade, mais bem conhecidos. De 1499 aos meados do século XVII, aqueles silvícolas foram visitados por inúmeros viajantes e missionários de diferentes países, que deixaram de sua vida e dos seus costumes relatos extremamente fieis. Vários desses cronistas mostram notável poder de observação e cuidadoso interesse pela verdade, circunstâncias só reconhecidas nas obras dos sábios modernos. Estamos, pois, em condições muito favoráveis em relação ao estudo dos tupinambás.

Nossas melhores fontes informativas, no que concerne às idéias religiosas dos tupinambás, encontram-se, sem nenhuma contradita, nos livros de Thevet, o qual, em 1550 e em 1554, fez duas viagens ao Brasil (a): Esse "cosmógrafo", de considerável erudição, não era, entretanto, dotado de um espírito crítico comparável ao de vários dos viajantes dele contemporâneos. Mas é justamente essa deficiência intelectual que torna excelentes as suas informações. A Thevet nada escapa e, como tudo lhe causa espanto, anota as mesmas particularidades, sem perceber as contradições ou absurdos das informações assim obtidas. A obra principal do referido frade, a *Cosmografia Universal*, é, infelizmente, devido à sua raridade, pouco conhecida. Desse modo, esforcei-me, no curso do presente estudo, em extrair de tal obra tudo o que a mesma continha de precioso na esperança de que semelhantes informações pudessem aproveitar aos que venham a consultá-la.

Examinando, por indicação de Mauss, os originais ineditos de Thevet, existentes na Biblioteca Nacional de Paris, tive a felicidade de encontrar a cópia de um livro manuscrito do referido cronista, que, até hoje, vem escapando à atenção dos eruditos. Esse

olvido, provavelmente, tem tido por causa o fato de o manuscrito parecer, à primeira vista, uma replica dos livros já publicados por Thevet. Isso, até certo ponto, é verdade; mas, o mencionado manuscrito contem numerosos capitulos interessantissimos e totalmente novos. Em particular, as paginas consagradas à antropofagia ritual dos tupinambás podem passar por uma das mais belas descrições, que se possuem de tal costume. Graças ao mencionado descobrimento, pude esclarecer mais de um ponto obscuro referente às idéias dos tupinambás.

Ao lado da obra de Thevet, vem a do missionario português Cardim, cujo tratado sob o título *Origem dos Indios do Brasil* merece ser classificado de manual dos ritos e costumes dos tupinambás. A quem quizer auscultar profundamente a alma de semelhantes indigenas, a leitura da *Viagem* de Yves d'Évreux torna-se indispensavel. O missionario Évreux parece ter dominado, a fundo, a lingua de suas ovelhas, por cujas crenças demonstra o mais vivo interesse. Mas, o que empresta ao seu depoimento todo o valor é ter o mesmo, segundo parece, sido reduzido à escrita na propria ocasião dos fatos. Yves d'Évreux propusera-se a converter ao cristianismo, em vez das pessoas comuns, de preferencia os feiticeiros e os chefes. E, assim, conta as conversações mantidas com tão importantes personagens, sendo que suas notas devem ter sido tomadas no decurso das entrevistas, ou logo após às mesmas, porquanto conservam ainda o ritmo e a ordem do pensamento dos selvagens. Isso sem falar nas suas inumeras expressões em lingua indigena. Creio que, em toda a antiga literatura concernente aos indios americanos, existam poucas obras onde se revele tão profundo conhecimento da psicologia do pri-

mitivo. Companheiro de Yves d'Évreux, Claude d'Abbeville dá, igualmente, importantes informes a respeito daquela tribo. Completam os dados fornecidos por esses três autores numerosos outros mais, que se podem enfileirar na linhagem dos cronistas, de Vaz de Caminha ao holandês Nieuhof.

O presente estudo das idéias religiosas dos tupinambás está longe de formar um todo completo. Se é verdade que certas praticas e crenças podem ser reconstituídas com enorme luxo de pormenores, outras há, todavia, que apenas se conhecem imperfeitamente. Tais lacunas são, em parte, preenchidas pelos estudos de Nimuendajú. Esse sabio, que foi realmente adotado por uma tribo guarani, estudou profundamente a mitologia dos apapocovas e tembés, considerados os derradeiros rebentos da onda migratoria dos tupinambás. São, de fato, surpreendentes as analogias existentes entre os ritos e a mitologia dos apapocovas e dos tembés e os ritos e a mitologia dos seus remotos ancestrais, de modo a permitir que aqueles expliquem ou completem os antigos textos, embora, em muitos aspectos, não o façam totalmente.

Estimaria traçar um quadro exaustivo da religião de todas as tribus tupi-guaranis; se, todavia, cingi-me aos tupinambás, é que tal ambição me pareceu irrealizável. As lacunas são, nesse particular, bem numerosas e, lamentavelmente, irremediáveis. Da religião dos guaranis, mauês, jurunas, oiampis, omaguas, etc., — só se conhecem fragmentos incapazes de servir para uma sintese. Como semelhantes populações foram destruídas ou assimiladas, suas velhas crenças permanecerão, para todo o sempre, desconhecidas. É, pois,

impossível controlar os resultados do estudo feito, em outro domínio, na precedente obra,¹ assim como determinar em que medida a civilização material de uma tribo está em relação com a sua religião; em suma, se os elementos culturais correspondem a outros elementos de ordem religiosa. Procurei, entretanto, cotejar entre si as formas de determinados ritos ou crenças religiosas, encontradas em todas as tribus sobre as quais se possuem quaisquer informes, — paralelismo que constitui o meu criterio unico para dizer se tal ou qual crença ou rito pertence ou não ao estoque comum da religião dos tupi-guaranis.

Os mitos, nesse particular, deram satisfatorios resultados. Notei que, em geral, as correspondencias são especialmente frequentes entre as tribus guaranis unidas por certos laços historicos, ou que pertencem a uma mesma corrente migratoria. As crenças, os mitos e certos ritos dos tupinambás, dos guaranis, dos guaraius, dos pausernas, dos chiriguanos e dos tembés mostram um ar de parentesco, que prova a unidade cultural dessas tribus em seus antigos tempos. Contrariamente, as tribus do Brasil central, — os chi-paias, por exemplo, — que não se contam entre os tupis puros, distinguem-se de seus irmãos orientais não só pela diferença de cultura, como, também, por crenças e costumes peculiares. Essas divergencias não impedem, porém, que os mesmos possuam certas praticas pertencentes ao estoque comum da religião de todas as tribus tupi-guaranis. Os mais caracteristicos desses costumes genericamente tupis são a *saudação lacrimosa* e, sobretudo, a *antropofagia ritual*.

1 Métraux (2).

A possível ocorrência do totemismo entre os tupi-guaranis é problema que mereceria ser abordado. Apesar do atento exame dos textos, a que me entreguei, devo convir que dele não se encontra nenhum traço. O silêncio das fontes sobre tal assunto é, talvez, imputável às já mencionadas lacunas. Enquanto não se fizer um estudo sociológico ou religioso de determinada tribo tupi-guarani, porventura ainda independente, semelhante questão permanecerá em suspenso.

NOTAS À INTRODUÇÃO

(ESTEVÃO PINTO)

(a) Talvez um erro tipográfico, pois a 2.^a viagem de Thevet é de 1555-1556. Thevet acompanhou a expedição de Villegagnon, cujos navios avistaram as montanhas Croismouron (terras da Bahia), por volta das nove horas do dia 31 de outubro de 1555. O regresso se deu a 31 de janeiro de 1556 (ou a 14 de fevereiro, de acordo com Nicolau Barré). Vj. em Thevet, *Singularidades da França Antártica*, ed. de 1944, Companhia Editora Nacional, São Paulo, minhas notas a ps. 354 sq.

Quanto à 1.^a viagem de Thevet, só um estudo mais demorado de seus mss. poderá deslindar tal questão. Heulhard (*Villegagnon, Roi d'Amérique*, p. 91, Paris, 1897), referindo-se ao assunto, nota que aquele frade, ao escrever o ms. a que se refere Métraux — *Histoire d'André Thevet, Angoumoisain, cosmographe du Roy, de deux voyages par luy feicts aux Indes Australes et Occidentales*, etc. — já estava em idade avançada, motivo pelo qual sua memória o induzia frequentemente a cair em erros e em contradições. E acrescenta que essa contradição diz respeito até à própria data da sua primeira viagem, embora a que mencione com mais frequência seja a de 1550.

Há quem pretenda que Villegagnon, antes da sua expedição oficial, empreendeu uma viagem de reconhecimento ao Brasil. Assim o diz o já citado Heulhard (*o.c.*, ps. 93 e 94), fato também confirmado por Baltazar da Silva Lisboa (*Anais do Rio de Janeiro*, I, cap. II, § 3.^o, Rio, 1834). Da mesma opinião é Antonio Duarte Nunes (“Memória do descobrimento e fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro”, em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, I, p. 97, Rio, 1839). “A lógica, antes de tudo (escreve A. Morales de los Rios, “Subsídios para a história da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro”, em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, tomo especial, 1.^a parte, p. 1074, 1915), admite facilmente a idéia de uma expedição

pessoal, de reconhecimento, antes de um capitão aventurar-se por mares que dantes ele não navegou. Além disso, Léry não é infalível e ele apenas aqui chegou depois do acontecimento de 1555". E conclui: "Se a data dessa viagem é ainda hoje incerta, pode, no entanto, ser estabelecida, com certa aproximação, entre os anos de 1552 e 1554. Efetivamente, em julho de 1552, André Thevet voltava a Dieppe de sua primeira expedição feita em companhia de Guilherme-le-Testu e é certo e positivo que o mesmo franciscano acompanhou Villegagnon na expedição de 1555".

Heulhard é da opinião, todavia, que o ano mais indicado para a 1.ª viagem de Thevet seja o de 1550. Nessa expedição preliminar, pretendeu o mesmo frade ter convivido com os aborígenes da aldeia de *Margariampin*, entre os quais presenciou várias cenas de canibalismo; vangloria-se de ter percorrido quarenta leguas, de terra a dentro, nas vizinhanças do rio *Parai*; e afirma, igualmente, ter descoberto uma ilha, a que deu o seu nome, situada na região dos *Margageats*, à embocadura do rio *Plantin*.

Em suma, Thevet teria vindo ao Brasil em 1550. Há, porém, uma importante circunstância, que lança dúvida sobre a viagem de 1550. É que Thevet, em sua obra *Les Singularitez de la France Antarctique*, não faz nenhuma referencia a essa misteriosa expedição, — fato realmente estranho e desconcertante.

Em estudo recentemente publicado (*Les Voyages de Découverte et les Premiers Établissements*, Paris, 1948, ps. 184 sq.) Ch.-André Julien afirma ter sido ao almirante Coligny que o piloto-cartografo Le Testu, — chegado "*d'une mission au Brésil en compagnie du capucin Thevet*", — dedicou, em 1556, seu esplendido atlas de cartas coloridas, onde foi fixado o reconhecimento francês das terras americanas, inclusive a de Santa Cruz; mas acrescenta também esse autor ser pouco provável que Villegagnon tivesse feito sua viagem anterior ao Brasil, isto é, antes da viagem oficialmente conhecida.



Fig. 1 — *Indios tupinambás fazendo fogo.*
(segundo Staden)

CAPITULO I

OS CRIADORES E CIVILIZADORES

O papel, atribuído pelos tupinambás aos seus *civilizadores*, corresponde, aproximadamente, à função que as sociedades mais adiantadas imputam aos deuses. Para esses índios, assim como para a maior parte das tribus sul-americanas, certas personagens, dotadas de poderes superiores ao comum dos feiticeiros, foram os artifices do universo, tal qual se lhes apresenta. Todavia, são tais personagens mais transformadores do que mesmo criadores. Por outras palavras. Ainda quando tenham as mesmas criado o céu, os astros e a terra, sempre é sua obra parcial e incompleta. Só posteriormente, à custa de incidentes diversos, consegue tal obra o seu acabamento.

A mitologia tupinambá, pelo menos sob a forma transmitida por Thevet,¹ parece ter conhecido uma linhagem de herois-civilizadores, unidos entre si por laços de parentesco, por conta dos quais são atribuídos atos que, segundo a tradição de certos povos da mesma raça, cabem exclusivamente a um só dos seus super-homens. Essa multiplicidade de herois-civilizadores não é, segundo nos parece, senão aparente, conforme se poderá demonstrar com a análise exaustiva do texto de Thevet (a).

Monan é o primeiro na serie dos herois-civilizadores dos tupinambás. Assimila-o Thevet² ao Deus cristão, descrevendo-o como “um astro sem fim e principio, que criou o céu, a terra, os passaros e os animais no mundo existentes”. Essa definição trai, por si mesma, a preocupação, por parte do coletor do mito, de encontrar-lhe traços de uma antiga revelação. Mas, é exato que Thevet mostra, implicitamente, a diferença de carater entre o Deus cristão e os herois-civilizadores dos tupinambás quando acrescenta que *Monan* não criou “o mar, nem *aman attouppane*, isto é, as chuvas” (b). O oceano e os rios teriam sido formados posteriormente, após o incendio do mundo e em seguida ao diluvio.

A imortalidade, atribuida por Thevet a *Monan*,³ provavelmente é um atributo, que lhe outorga aquele frade por sua propria conta, pois tal noção é estranha

1 (2), fols. 919 e 920.

2 Fols. 913-920 v. (No original, 13-920 v., provavelmente erro tipografico. Nota do tradutor).

3 Thevet (2), fol. 913 v., traduz *Monan* por “velho e antigo”. Talvez exista nessa palavra a raiz de *múñangára*, o criador.

aos indios. Assim, por exemplo, os chipaias não vêem nos demonios, que geraram o universo e mantêm relações com os mencionados indigenas, seres com o poder de escapar, por sua natureza, aos riscos do perecimento, peculiares a todos os individuos.¹ Se algum dêesses demonios ainda não morreu é por ser o mesmo suficientemente habil para subtrair-se aos laços, que se lhes podem armar. Os tupinambás estavam tão pouco persuadidos da eternidade de *Monan* que deram morte a *Maire-monan* por mãos humanas. Ora, conforme não terei dificuldade em provar, *Monan* e *Maire-monan* não passam de uma só pessoa, distintas unicamente por seu qualificativo.

Monan deve ter sido, realmente, quem criou o homem, se bem que não o diga em nenhuma parte. Em todo caso, foi o destruidor da primeira leva humana, que ocupava a terra, em virtude de se ter tornado ela passivel de culpas, de cuja natureza se ignora. Depois, repovoou o mundo, mas modificando profundamente o seu aspecto, por meio de incendios e inundações.

Ao lado de *Monan*, os tupinambás colocam outro, a que qualificam de *Maire*. Segundo Thevet² esse nome significa “transformador”, designação perfeitamente conveniente a um deus, que “deu ordem, de acordo com o seu bel prazer, a todas as coisas, afeiçoando-as de varios modos e, em seguida, convertendo-as em diversas figuras e formas de animais, de passaros e de peixes, de conformidade com as regiões; até, mudando o homem em animal para puni-lo, como bem lhe parecia, por sua maldade”.

1 Nimuendajú (3), pag. 1013.

2 (2), fol. 914.

Supõe Ehrenreich, com razão, que *Maire-monan* e *Monan* representam uma só pessoa, se bem que o primeiro surgisse no mito tupinambá como o descendente de *Irin-magé*, — o unico homem poupado por *Monan* do aniquilamento universal. Thevet, aliás, sente certo embaraço em distinguir *Monan* de *Maire-monan*; assim, as qualidades atribuidas pelo frade ao primeiro são tambem, mais adiante, conferidas ao segundo, embora haja alguma diificuldade em reconhecer a identidade através das confusas indicações fornecidas por aquele autor. Para explicar tal coincidencia, Thevet¹ supõe que *Maire-monan* era um “familiar” do grande *Monan*, o qual lhe ensinara a arte das transformações. Os tupinambás representam *Maire-monan* sob o aspecto de um eximio feiticeiro: vivendo num retiro, em jejum e rodeado de adeptos. E julgavam-no não sòmente dotado de poderes ilimitados, mas ainda senhor da ciencia completa dos fenomenos naturais e dos misterios ritual-religiosos. Foi *Maire-monan* quem instaurou varias praticas sagradas ou magicas, que os tupinambás, à chegada dos europeus, observavam escrupulosamente. Desse modo, pretendiam os indigenas ter aprendido com ele o costume da tonsura, da epilação e do achatamento do nariz dos recém-nascidos. Fora *Maire-monan* (diziam os indios) quem lhes desaconselhara a comer da carne dos animais pesados ou lentos, recomendando, ao contrario, o uso da carne dos animais ligeiros, porque estes tornam os homens ageis.²

A ação civilizadora dêsse heroi ter-se-ia manifestado, sobretudo, pelo fato de haver o mesmo intro-

1 (2), fol. 914.

2 Thevet (2), fol. 915.

duzido a agricultura entre os antepassados dos tupinambás, trazendo-lhes todos os vegetais que serviam de base para a alimentação de seus descendentes. Sobrevindo uma grande penúria entre a humanidade, *Maire-monan*, tomado de piedade, transformou-se numa criança, na qual bastava bater para provocar, em torno dela, chuvas, que regavam todas as plantas semeadas nos campos dos nossos índios.¹ *Maire-monan* fez mais: ensinou aos homens a distinguir os vegetais úteis dos nocivos e mostrou-lhes o uso que podiam fazer de suas virtudes medicinais.

Os tupinambás sentiam-se ainda devedores a *Maire-monan* por sua organização social, ou seja, conforme a expressão de Thevet, por sua maneira de “distribuir o governo”².

Tais foram, pois, os benefícios que *Maire-monan* espalhou entre os homens. Mas, sua atividade não se limitou só a isso. Passava, como já o disse, por um exímio “transformador”, isto é, atribuíram-lhe a maior parte das metamorfoses por meio das quais os silvícolas explicavam as características de certos animais ou coisas, ou, simplesmente, a sua existencia. Thevet, entretanto, não conservou a lembrança de nenhum desses mitos etiológicos, que eram, sem dúvida, da mesma ordem dos que aquele frade nos conta a respeito de outros heróis-civilizadores e nos quais, geralmente, se encontram as histórias de homens transmutados em

1 Thevet (2), fol. 921, conservou uma visão um tanto diferente desse episódio mítico. A propósito da mandioca, conta-nos que um grande “*Charaiba*” ou “profeta”, provavelmente *Maire-monan*, teria ensinado a uma moça a cortar esses tubérculos em pedaços, semeando-os depois (c).

2 (2), fol. 915 v.

animais. Terei, mais de uma vez, ocasião de falar dessas “transformações”, ao tratar dos mitos dos tupis modernos, onde as personagens da especie de *Maire-monan* são, do mesmo modo, habeis na arte das metamorfoses.

A vida de *Maire-monan* deveria ter sido rica em peripecias de toda sorte. Pelas informações de Thevet,¹ só se conhece o seu desfecho. A gente, cuja colera ele despertara por causa de suas metamorfoses, decidira dar-lhe fim. Foi *Maire-monan*, então, convidado a uma festa e obrigado a saltar por sobre três fogueiras acesas. Após ter sido bem sucedida na primeira prova, aquela divindade evaporou-se ao saltar a segunda fogueira e foi, assim, consumida pelas chamas. Sua cabeça, explodindo, produziu o trovão, enquanto as labaredas do fogareu se transformavam em raios. Imediatamente depois, *Maire-monan* subiu ao céu e virou estrela, juntamente com dois dos seus companheiros.²

Todos os atos atribuidos à *Maire-monan* são unicamente os que Thevet declara, de modo formal, terem sido por ele realizados. Na verdade, seria preciso levar à sua conta a maior parte das lendas e gestas que, no desenrolar do mito, são também atribuidos a três outras personagens. E essas personagens têm todas o ar de que são desdobramentos da mesma pessoa.

Pelo menos isso se dá com *Sommay*, que só incidentalmente é citado pelo nome de “grande Pagé e Caraiba”,³ assim mesmo por causa de sua qualidade

1 (2), fol. 914.

2 Thevet (2), fol. 917 v.

3 *Id.* (2), fol. 914 v.

de pai dos dois irmãos *Aricoute* e *Tamendonare*, os provocadores do dilúvio. Note-se que o dilúvio, causado por uma querela entre aqueles manos, teve como consequencia, segundò se diz mais adiante, a morte de *Maire-monan*. Há, desse modo, uma relação entre ambos os mitos, que, provavelmente, são identicos. Devo confessar, todavia, que essa verificação seria insufficiente para justificar tal identidade, se, nas crônicas portuguezas, *Sommay*, ou *Sumé*, não apparecesse investido das mesmas características peculiares a *Maire-monan*. O proprio Thevet tem vaga idéia do erro cometido, ao distinguir os dois, pois estabelece entre ambos liames de parentesco, fazendo do segundo um descendente do primeiro.

Existe outro dos grandes caraibas ou “profetas” no qual se pode reconhecer *Maire-monan* e, por consequencia, *Sommay*. E’ *Maire-atá*. Tambem este só tem lugar na cosmografia de Thevet¹ por sua situação de pai dos dois gêmeos míticos. Depois de o ter formado, *Maire-atá* abandonou a mãe e retirou-se a uma taba proxima do Cabo Frio, onde passava por um feiticeiro de muita autoridade, o qual, com o auxilio dos seus demonios familiares, tornou-se habil em predizer o futuro. Logo que seus dois filhos, após inumeras vicissitudes, conseguiram encontrá-lo, o pai impôs-lhes diversas provas, de que falarei mais adiante. Esses elementos do mito, referentes a *Maire-atá*, torná-lo-iam uma personalidade independente, se passagens de outros textos não fizessem dele um sinonimo de *Sumé* e do herói-civilizador dos tupinambás. A exemplo de outros heróis-civilizadores, Thevet rela-

1 (2), fols. 919 e 920.

ciona *Maire-atá* à família de Monan, sendo aquele designado até pelo nome de *Maire-monan-atá*.¹

Só o terceiro dentre todos os “grandes caraibas” do mito de Thevet, *Maire-pochy* ou *Maire po-chi*, se pode difficilmente assimilar ao heroi-civilizador, que aquêlê viajante desdobrou à sua vontade. *Maire-pochy* não passa, aliás, à semelhança dos outros, de um parente de *Monan*, isto é, um seu “familiar”. Em outro local, porem, aparece como a personificação do sol. Seu carater solar trai-se por mais de um pormenor dos episodios mitologicos, nos quais o meŝmo toma parte, e, nesse particular, não há nenhum equivoco, pois é o proprio Thevet² quem, em uma das vezes, o designa pelo nome corrente de *sol* na lingua tupi. Se eu aceitasse, sem restrições, a tese de Ehrenreich, que considera todos os herois-civilizadores como incarnações desse astro, poderia ver em *Maire-pochy* um novo desdobramento de *Monan*. Ora, não encontro, nos elementos miticos onde figura esse heroi-civilizador, nada que justifica tal hipotese. O mito de *Monan* é composto de motivos varios, sendo que o principal não pertence, de certo, ao fundo tupi. Ehrenreich já demonstrou a origem andina da historia de *Maire-pochy*, que, sob o aspecto de um homem horrendo e desfigurado, trabalha a serviço de outro, cuja filha emprenha, fazendo-a comer do peixe por ele pescado. No seu desenvolvimento, conta a legenda como a criança reconheceu milagrosamente o pai, que se achava no meio de uma multidão de guerreiros. A influencia peruviana é tão evidente que os tupinambás são, de toda a familia tupica, os unicos entre os quais, de acordo com os modernos conhecimentos, existe esse episodio mi-

1 Thevet (2), fol. 920.

2 (2), fol. 919.

tico. O tema em questão chegou a percorrer a mesma rota costeira dos machados de metal do Peru, que os primeiros descobridores puderam adquirir no litoral brasileiro. Mas, não se deve concluir, daí, que tudo é incasico no mito de *Maire-pochy*, pois o mesmo contém elementos pertencentes ao complexo das crenças e tradições próprias dos tupi-guaranis. Assim, diz a lenda que *Maire-pochy* e sua mulher, expulsos da aldeia, recolheram-se ao mato, onde fizeram enormes roçados dos quais auferiram soberbas colheitas. Em seguida, *Maire-pochy* convidou seus cunhados, que acorreram pressurosos ao chamado, tanto mais quanto se achavam ameaçados pela penúria. E disso resultou mal para todos, pois os parentes, acompanhados de seus pais, foram transformados em diversos animais, tendo igual sorte o velho caçique e sua esposa, os quais haviam desdenhado dos predicados sobrenaturais de *Maire-pochy*.¹

Nordenskiöld² obteve de um índio chané certo mito, que oferece algumas analogias com o acima resumido. *Tatu-tunpa* e *Aguara-tunpa*, que, apesar de sua qualidade de animais, podem passar por personagens semelhantes aos heróis-civilizadores, apresentaram-se, conjuntamente, em uma aldeia, decididos a desposar a filha do morubixaba. Esta, porém, embora destinada a *Tatu-tunpa*, foi concedida a *Aguara-tunpa*, que havia desfigurado seu rival. *Tatu-tunpa*, por isso, viu-se forçado a contentar-se com a mais feia das filhas do chefe. Para revelar sua qualidade, *Tatu-tunpa* desbastou, miraculosamente, uma vasta extensão da mata, que, num fechar de olhos, cobriu-se de ma-

1 Thevet (2), fols. 918-919.

2 (1), ps. 264-269.

ravilhosos frutos e legumes. Os cunhados, após longa relutancia, vieram visitá-lo e *Tatu-tunpa* vingou-se do juízo desfavoravel feito, a seu respeito, pela sogra, deixando-a, por algum tempo, quase esmagada sob o peso de enorme abobora. A exemplo de *Maire-pochy*, *Tatu-tunpa*, após êsse acontecimento, recuperou a primitiva figura, tornando-se, então, jovem e belo.

O terceiro tema do mito de *Maire-pochy* pertence tambem à cadeia das lendas tupicas. *Maire-pochy*, cansando-se da espôsa, retorna ao céu. Como seu filho quizesse segui-lo, *Maire-pochy* transformou-o em rochedo, restituindo-lhe, mais tarde, a forma primitiva. Usava esse filho de um sombreiro que, “embora parecesse feito de penas, era, realmente, formado por línguas de fogo”¹. Um imprudente pediu-lho emprestado e sofreu tão cruéis queimaduras que se lançou numa lagôa, transformando-se, assim, em saracura (*d*). O filho de *Maire-pochy*, em seguida, voltou para a companhia paterna, que, como se viu então, não era outro senão *Caroubsoz*, o sol (*e*).

Os chipaias contaram a Nimuendajú² um mito que, em determinadas minucias, aproxima-se do anterior. O sol usava uma coroa de penas de arara, vermelhas e abrasantes. Vindo para o oriente, lá deixou seu sombreiro, dando nascimento, desse modo, ao ocaso. Certo homem matou o sol, jogando-lhe à cabeça frutas de *anajá* e, assim, surgiu a noite. Os cinco filhos do sol procuraram, cada qual de per si, usar a coroa paterna, tomada pelo assassino, mas nenhum deles pôde suportá-la, por muito tempo, à cabeça, exceção do mais moço, que, desde então, recomeçou a mesma

1 Thevet (2), fol. 919.

2 (3) p. 1010.

trajetoria do pai, regularizando, assim, as alternativas das noites e dos dias.

O sol é igualmente descrito no mito dos tembés como um mancebo que usa botoque e tem a cabeça coroadada de um diadema de plumas brilhantes.¹ Uma das personagens da mitologia dos guaraius traz o nome de *Zaguaguayu*, o que significa “coroa de plumas amarelas”. Sua natureza solar denuncia-se pelo fato de se dizer que a mesma vivera no oriente, em certa região iluminada por passaros portadores de luz.² Os chiriguanos atribuem igualmente ao sol traços humanos.³ O mito chipaia não assimila o sol do heroi-civilizador e apenas *Zaguaguayu* está mais estreitamente ligado a essa categoria de personagens.

A lista dos heróis-civilizadores arriscar-se-ia a tornar-se ainda mais longa se fôsse considerada personagem distinta a entidade, de que trata frei Thevet em seu manuscrito inedito:⁴ “E esse processo de fazer o fogo (por fricção), dizem os índios ter-lhes ensinado um caraíba, de nome *Bicbotou*, isto é, o trovão (*f*), o qual, por sua vez, transmitiu tal conhecimento a seus pais, por sonho, durante a noite, alguns tempos após o dilúvio”. E como Thevet⁵ atribui o dom do fogo a *Maire-monan*, ou aos filhos de *Somniay*, tudo autoriza a supor que *Bicbotou* não passe de outro sinônimo de *Maire-monan*.

A aparente multiplicidade, na cosmogonia de Thevet, dos heróis-civilizadores origina-se do fato de esse

1 Nimuendajú (2), p. 296.

2 Cardús, ps. 76-77.

3 Nordenskiöld (1), p. 252.

4 Fol. 91.

5 (2), fols. 917 e 915.

viajante ter fundido, em um só, diferentes mitos ou diferentes versões do mesmo mito, considerando como figuras distintas o mesmo deus, cujo nome vem seguido de epítetos varios, ou muda em função das ações a ele atribuídas.

Os chipaias ainda hoje assim procedem, designando seu herói-civilizador, o demônio *Kumāphāri*, sob quatro diferentes nomes, ou seja, ora *Sekārīka*, “nosso criador”, ora *Semāwāpha*, ora, enfim, *Marusawa* (quando é considerado pai dos gêmeos).¹

Passando, agora, ao exame de outras fontes, verifica-se, em primeiro lugar, que se trata realmente de um só herói-civilizador, que certos autores chamam *Sumé*, *Çumé* ou *Maire-Humane*, ao passo que outros o designam pelo nome de *Maire-atá*, ou simplesmente *Maire*.

“Nossos pais (diz Yves d’Évreux,² reproduzindo as palavras de um indígena, ensinaram, por tradição transmitida de bôca em bôca, que apareceu, antigamente, um grande *maratá* de Tupã, isto é, um enviado de deus, que andou por suas terras, transmitindo-lhes o conhecimento de varias coisas. Foi esse *maratá* (g), por exemplo, que lhes deu a *mandioca*, que é a raiz com a qual se faz o pão (pois, até então, só se alimentavam nossos pais com as raízes silvestres). É verdade que o *maratá*, ao perceber que os nossos avós não levavam em conta a sua palavra, resolveu afastar-se deles, deixando-lhes, entretanto, o testemunho de sua passagem, isto é, imprimindo na rocha, por meio de sinais escritos, os seus ensinamentos, imagens diversas e a forma de seus pés, assim como o

1 Nimuendajú (3), p. 1015.

2 P. 230.

feitio dos pés dos que o seguiam, gravados na parte inferior do mesmo rochedo. Também deixou o *maratá* vestígios das pègadas dos animais, que conduzia consigo,¹ assim como os buracos deixados por seu bastão, sôbre o qual se apoiava ao marchar. Com o que, depois de assim proceder, atravessou o mar em busca de outros países, e, embora os nossos pais, arrependidos e convictos da sua santidade, o tivessem procurado bastante, nunca mais tiveram dele noticias. Pelo que, desde então, nenhum *maratá* de *Toupan* já-mais retornou a visitar-nos”.

Diz Vasconcelos² que, segundo a tradição corrente entre os tupinambás, haviam estes recebido, outrora, a visita de homens brancos, vestidos e barbudos, que “diziam coisas de um Deus, e da outra vida, um dos quais se chamava Sumé, que quer dizer Tomé; e que estes não foram admitidos de seus antepassados, e se acolheram para outras partes do mundo; ensinando-lhes contudo primeiro o modo de plantar, e colher o fruto do principal mantimento de que usam, chamado mandioca” (h).

Os indios (escreve o padre Nobrega)³ dizem “que S. Tomé, a quem eles chamam *Zomé*, passou por aqui, e isto lhes ficou por dito de seus passados e que suas pisadas estão sinaladas junto de um rio; as quais eu fui ver por mais certeza da verdade e vi, com os proprios olhos, quatro pisadas mui sinaladas com seus dedos, as quais algumas vezes cobre o rio quando en-

1 Os tembés mostram uma pedra, onde pretendem ver traços deixados pelo jaguar, que acompanhava os dois irmãos míticos em sua migração. Cf. Nimuendajú (2), p. 287.

2 P. LXI.

3 P. 94.

che; dizem também que quando deixou estas pisadas ia fugindo dos índios, que o queriam frechar, e chegando ali se lhe abriu o rio e passara por meio dele a outra parte sem se molhar, e dali foi para a Índia. Assim mesmo contam que, quando o queriam frechar os índios, as frechas se tornavam para eles, e os matos lhe faziam caminho por onde passasse: outros contam isto como por escarneo. Dizem também que lhes prometeu que havia de tornar outra vez a vê-los" (i).

Tradição semelhante existia entre os tupis da região da Bahia: Santo Tomás (*Sumé*) tê-los-ia visitado, ensinando-lhes a conhecer as virtudes da mandioca; mas os índios, em lugar de agradecer-lhe, quiseram devorá-lo. O santo, acossado contra o mar, teve, para salvar a vida, de dar um extraordinário salto, indo cair na ilha da Maré e deixando, no local onde tomara o impulso, traços de seus pés.¹ Esse episódio da vida do herói-civilizador, tal como é relatado pelos dois missionários acima referidos, constitui uma fiel variante da passagem de Thevet,² na qual o mesmo conta a crescente hostilidade dos homens para com *Maire-monan* e do artifício a que recorreram para eliminá-lo. No texto de Thevet, o herói, na iminência da morte, é forçado a dar um salto. O motivo é idêntico, embora difiram sensivelmente os detalhes.

O autor anônimo (j) da *Informação do Brasil*³ é induzido a erros devido aos dois nomes correntes do herói-civilizador: em lugar de ver em *Çumé* e *Maira* uma única e mesma pessoa, aquele autor não só dis-

1 Vicente do Salvador, p. 48.

2 Thevet (2), fol. 914.

3 P. 441. Léry (t. II, p. 77) faz igualmente alusão aos dois heróis-civilizadores, um bom e outro mau, que teriam dado aos tupis o tacape.

tingue, como os coloca em reciproca opposição. *Çumè* era um bom homem, que só praticava o bem; *Maïra*, ao contrario, comprazia-se a só fazer o mal, sendo inimigo do anterior, isto é, de *Çumé*. Em virtude dessa rivalidade, os indigenas denominavam de *Maïra* aos inimigos dos portuguezes. Tal como os autores precedentes, o jesuita anonimo assinala os traços de pés humanos, nos quais a tradição via as pègadas de *Çumé* e de seus companheiros.

Knivet,¹ conformando-se com as tradições em curso entre os habitantes do Rio de Janeiro, supõe que uma pedra vasicante, existente nas vizinhanças dessa baía, não passava de um pedaço de pau, que *Sumé*, por ele identificado com Santo Tomás, teria transformado em rocha. E a esse proposito, refere-se ao milagre daquelas pègadas, acrescentando que os peixes do mar obedeciam à voz do taumaturgo. Staden² só fala uma vez de *Maire-Humane* e isso para contar que os tupinambás se tonsuravam com o objetivo de imitar aquele heroi, “autor de grandes feitos entre os índios”.

Antes de passar às demais legendas, que, a propósito de *Sumé*, foram conservadas, convém dizer algumas palavras a respeito dos famosos traços de pés humanos, tão constantemente mencionados nos textos. Esses supostos vestigios são, sem nenhuma duvida, fenomenos de erosão, sendo apenas assinalados nas proximidades do mar ou dos cursos de agua. E chamaram a atenção dos tupinambás, que os consideravam obra do seu grande heroi-civilizador. Thevet³

1 P. 227.

2 Part. II, cap. XVI.

3 (2), fols. 917-917 v.

conservou-nos, integralmente, a legenda em torno de tais pedras extraordinarias. Perto da baía do Rio de Janeiro existia “uma comprida pedra, de cerca de cinco pés de largura, na qual se viam alguns sulcos de verga, ou de vereta, assim como traços de pés, atribuidos ao grande caraiba, que tinha transmitido aos indios o conhecimento e uso do fogo (a que chamam *Tatá*) (*k*) e a maneira de cultivar certas raízes, — pois antes os selvagens, à semelhança dos animais, se alimentavam exclusivamente de folhas, ervas e frutas produzidas pelas arvores agrestes. Os silvicolas guardam essa pedra, como um grande e precioso tesouro, contando que, após a morte de *Maire-monan* (do qual já falei atrás) e de dois de seus companheiros (depois transmutados, como aconteceu outrora a outros, em estrelas brilhantes, com os nomes de *Iachu-tatá*), *Caroubsox*, isto é, o sol, ordenou às demais estrelas que, em recordação de *Monan* e de seus companheiros estelificados, que conduzissem a santa pedra para a terra, com o fim de levar a humanidade a reverenciá-la, em honra e memoria do illustre caraiba”. “E estão os indios firmemente convencidos, não havendo quem lhes tire isso da cabeça, de que a mencionada pedra foi guardada, durante longos tempos, por um animal de nome *Moritolyf*, do tamanho de outros, que vi no país, chamado *Murup* (espeçie de bugia; de pelo amarelo, cauda comprida e forte, mas difficil de pegar, por causa da ligeireza do animal, o qual chora como uma criança e, à semelhança dos esquilos, vive a saltar de arvore em arvore) (*l*). O *Moritolyf* (dizem) vivia dia e noite na pedra em questão, como se estivesse a ella preso pelos encantos de algum *Zoroastro*, ou outro qualquer antigo nigromante; e, quando alguém se aproximava com o intento de apoderar-se da pedra, o animal, com o objetivo de atrair os vizinhos em socorro

de coisa tão rara, soltava gritos, que eram ouvidos a grande distancia... Esse animal desapareceu logo após o dilúvio, provocado por certo profeta, que conseguiu salvar-se com seus filhos, sendo de tão má índole e desagradável às estrelas, que a lua, senhora, segundo os selvagens, dos demais corpos celestes e seu principal elemento, determinou ao sol e aos outros astros tirar ao *Moritolyf* o encargo de guardar a pedra, dando-o aos homens, a fim de evitar o seu desaparecimento e ruína. E estão os pobres crentes dessa fantasia, que, se lhes roubassem a pedra, ou a destruíssem, tal fato arrastaria a ruína e aniquilamento de todo o país”.

Sabe-se a extraordinária sorte, que tal lenda obtve entre os missionários e quantas discussões suscitou.

Os tupinambás procuravam, como é natural, explicar, de acordo com as tradições relacionadas com o seu herói-civilizador, as diferenças, que os separavam dos europeus. A chegada desses excêntricos estrangeiros, com seus maravilhosos objetos, enriqueceram o velho mito de novos elementos: “Os referidos profetas apresentaram à nosso pai, de quem somos descendentes, duas espadas, uma de madeira e outra de ferro, misturando-as. Achando a espada de ferro muito pesada, nosso pai escolheu a de madeira, ao contrário do vosso pai que, tendo visto a escolha do outro, tomou a de ferro, mostrando-se, assim, mais avisado. E daí proveio sermos tão miseráveis”.¹ Curioso é o fato de ter sido, a mesma legenda, formada simultaneamente no seio de diversas tribus sul-americanas, notadamente entre os chiriguanos. Explicam os chiriguanos a superioridade dos povos bran-

1 Claude d'Abbeville, fol. 69 v.

cos, contando que *Aguara-tunpa*, após a criação, deu aos antepassados dos índios e dos brancos todas as armas conhecidas; os índios escolheram o arco e a flecha, por serem menos pesados, deixando aos brancos os fuzis e os sabres, instrumentos que têm dado a estes mais vantagens.¹ Acompanhando, em toda a América, a forma adquirida por esse episódio, poder-se-á assistir ao nascimento espontâneo, nas diversas regiões, de um mito idêntico.²

Ad instar das antigas populações do México e do Peru, os tupinambás parecem considerar os europeus como filhos de seu herói-civilizador, ou como o próprio herói-civilizador, que voltou ao mundo em companhia de seus auxiliares. “Percebendo que sabemos realizar mais coisas do que eles (explica Thevet)³ e que são os nossos engenhos mais admiráveis, dizem os selvagens que somos os sucessores e os legítimos filhos de *Maire-monan*, tendo a sua verdadeira raça transbordado para as nossas terras”. “De há muitos tempos (explicaram os selvagens a Léry⁴), pois já são passadas tantas luas que não mais sabemos o seu número, surgiu em nosso país um *Mair*, isto é, um francês ou europeu, vestido e barbado como alguns de vós outros”. A identificação do herói-civilizador com o intruso branco salta aos olhos, sendo confirmada, aliás, pelo nome de *Maira*, que os tupinambás davam aos conquistadores. Os traços europeus, que os povos americanos emprestavam ao seu herói-civilizador, — *Viracocha*, *Sumé* e outros, — constituem elementos su-

1 Nino, p. 233-234; Giannecchini, ps. 203-204; Nordenskiöld (1), p. 260.

2 Entre os tobas, por exemplo: cf. Karsten (3), p. 101.

3 (2), fol. 914.

4 T. II, p. 77.

perpostos, posteriormente, ao mito primitivo, sugeridos pela convicção da volta do ancestral lendário.

Não menos enganosa é a opinião, elevada a um ato de fé para os europeus, que consistia em ver em *Sumé* a figura do apóstolo Santo Tomé. A fortuita semelhança, existente entre os nomes de *Sumé* e *Tomé*, contribuiu bastante para o êxito dessa fantasia. A inopinada identificação só surgiu assás tardiamente. Thevet considera *Sommay* um caraiba puramente indígena; do mesmo modo, Yves d'Évreux e Claude d'Abbeville.

Há uma passagem de Claude d'Abbeville,¹ referente ao herói-civilizador e antepassado da tribo, que se tornaria incompreensível sem o esclarecimento prestado ao assunto pelos textos modernos. Lê-se naquela passagem uma invocação ao "avô", pronunciada por ocasião de um eclipse. O título de avô é precisamente o que os tupis modernos dão ao seu herói-civilizador, pois o *Tamoï* dos guaraius e o *Nanderuvuçu* dos apapocovas não passam de termos indígenas designativos do grande ancestral. A palavra que, na invocação, citada em língua tupi por Claude d'Abbeville, significa "meu avô", *Cheramoin*, equivale a *Tamoï*, porquanto *ché* é o pronome pessoal da primeira pessoa e a transmutação do *t* em *r*, na composição, sabe-se ser uma lei fonética muito conhecida na língua tupica. A alegria manifestada pelos tupinambás à idéia de reunir-se ao seu *Tamoï* é da mesma natureza da experimentada pelos guaraius quando pensam em ir viver ao pé de seu deus de igual nome. Esse *Tamoï* representa para eles, precisamente, o que era *Sumé* para os tupinambás.²

1 Fols. 327v.-328.

2 Cf. p. 163.

Existia talvez, no meio dos tupinambás, a crença em uma relação entre o trovão e o respectivo heroi-civilizador. Cardim¹ assegura que os índios pretendiam ter recebido de *Toupan* o pau de cavar e as plantas por eles cultivadas. *Bicbotou*, que, segundo Thevet,² introduzira o fogo entre os homens, não seria outro senão o trovão. Como a minha documentação a respeito se limita a essas duas alusões, não me atrevo a tirar nenhuma conclusão, embora o fato seja bastante interessante para merecer a referencia. Apreso-me a acrescentar que, possivelmente, Cardim teria cometido uma confusão muito explicavel.

Herois-civilizadores de outras tribus tupi-guaranis

A mitologia dos antigos guaranis do Paraguai é quase desconhecida; mas o pouco que se sabe basta para provar quanto ela é um nada diferente da dos tupinambás, conforme se depreende dos mitos recolhidos entre os apapocuvás, seus descendentes.

O heroi-civilizador dos guaranis usava, tambem, o nome de *Sumé*. Atribuiam-lhe esses índios a introdução da cultura da mandioca, contando que, em virtude de desavenças entre os índios e os seus ancestrais, o mesmo punira-os com o retardamento do tempo necessario para a maturidade daquele tuberculo.³ De acôrdo com a tradição corrente na costa, os habitantes do Paraguai consideravam os fenomenos erosivos, ou outros quaisquer fatos que tivessem deixado marcas nas pedras vizinhas aos cursos de agua, como

1 P. 163.

2 Cf. p. 26.

3 Montoya, p. 44.

pègadas provenientes da permanencia de *Sumé* entre os homens. Certas sendas naturais, que se podem seguir em diversas regiões paraguaias, estão ligadas à tradição das peregrinações errantes do pretenso Santo Tomás.¹

Os antepassados dos guaraius-pausernas, ou itá-tins, pretendiam também ter herdado de *Pai-Çuma* o costume da tonsura, mostrando, a quem os quisesse ver, sinais deixados pelos pés dessa personagem.² O fato é perfeitamente natural, pois, na época em que os missionários colhiam tais fragmentos míticos, os referidos índios acabavam de deixar o Paraguai, estabelecendo-se nas encostas andinas. Ver-se-á, mais adiante, que seus descendentes permaneceram fieis às tradições em curso no Paraguai.

Particularmente interessante é o achado, entre alguns raros informes, colhidos nas crônicas referentes à religião dos omaguas, de uma alusão mais ou menos direta a *Sumé*. “Parece (dizem as *Noticias autenticas del río Marañon*³) que os índios tiveram algum conhecimento do supremo autor da natureza, ao qual davam o nome de *Zumi-Topana*, embora, segundo sei, já mais lhe rendessem eles o menor culto”. Não é preciso nenhum esforço para reconhecer nesse *Zumi-Topana* o nome do herói-civilizador e criador dos tupi-nambás, assim como o seu demônio tonitroante. E isso é suficiente para levar à suposição de que a mitologia dos omaguas estava ainda muito relacionada à dos tupi-guaranis ocidentais e meridionais, grupo no qual a linguística nos permite igualmente classificar

1 Techo, ps. 155-156.

2 *Annux litteræ*, p. 425.

3 T. XXX, p. 197.

o mesmo grupo. Assim, é perfeitamente justificável a hipótese que acabo de formular.

Todas as tribus tupi-guaranis modernas, cuja mitologia já se tem estudado, crêem na existencia de um ou de muitos heróis-civilizadores, que, frequentemente, salvo engano, se assemelham às divindades vulgarizadas pelos antigos textos. Uma rápida análise de suas tradições bastará para levar o leitor a essa convicção.

O herói-civilizador dos apapocúvas-guaranis¹ é designado pelo nome de *Nanderuvuçú*, “nosso pai grande”, ou pelos de *Nhaderamoitubixa* ou *Nhandejara*, palavras, ambas, traduzidas por “nosso grande antepassado”, “nosso avô grande”. Apareceu na origem dos tempos, em meio das trevas. Ao seu lado, encontra-se *Nanderú Mbaecuaá*, “nosso pai conhecedor de todas as coisas”, que o assiste nas suas criações, embora num papel subalterno. *Nanderuvuçú* começa por formar a mulher, *Nandecy*, “nossa mãe”, cuja posse ele partilha com *Mbaecuaá*. Em seguida, cria a terra, que é apoiada em uma cruz voltada para o oriente. Sua casa, situada no centro da terra, está rodeada de terrenos que, mal são plantados, cobrem-se de abundantes colheitas. Após uma querela com sua mulher, que não quis acreditar no crescimento miraculoso das plantas pelo mesmo cultivadas, o herói-civilizador abandona-a, retirando-se para o céu. Mais tarde chama a si seus dois filhos e vai para bem longe, no meio das trevas, isto é, para uma região iluminada apenas pela luz que a referida divindade traz ao peito e na qual permanece a fim de evitar a ruína da terra, por ele criada e que pode destruir a seu bel-prazer. É de-

1 Nimuendajú (1), ps. 316-319 e Borba (2), ps. 63-69.

baixo de sua rede que vive o tigre azul, animal encarregado de participar da exterminação da humanidade. Quanto ao seu assistente, *Mbaecuaá*, não se fala mais d'ele após os primeiros episódios da criação.

O herói-civilizador dos tembés ¹ é *Maira* ou *Maira-atá* ("Maira-o-viajante"?), que já se conhece através dos mitos tupis, anteriormente resumidos. *Maira* andava na terra à época em que os homens só cultivavam, em seus campos, sementes chamadas de *camapu*. O primeiro homem, por ele encontrado, tratou-o grosseiramente; para puni-lo, *Maira* ordenou que a mata-ria invadisse suas plantações, pelo que o referido homem, irritado, lançou-se em perseguição àquele herói-civilizador e, assim, em virtude dos poderes mágicos d'este, encontrou a morte pelas próprias mãos. O mesmo não aconteceu ao segundo homem, encontrado por *Maira*, pois, tendo tratado com cortezia ao herói-civilizador, viu todas as suas plantações transformadas em raízes de mandioca. *Maira* chegou até a revelar-lhe o segredo desse tubérculo, que, quando plantado pelo mesmo, crescia num abrir e fechar de olhos. Aconteceu, todavia, ter o homem, a quem *Maira* concedera tal benefício, posto em duvida a rapidez do crescimento da planta, tendo sido, por isso, condenado a esperar, pelo tempo de um ano, a sua primeira colheita.

Prosseguindo em sua vida errante, *Maira* transformou um tronco de árvore em mulher, com a qual conviveu durante algum tempo, abandonando-a depois que a mesma se tornou grávida. Na continuação desse mito, *Maira* só aparece para o fim de impor provas a seus filhos, os gêmeos míticos. Acreditavam os tem-

1 Nimuendajú (2), ps. 281-288.

bés que *Maira* gozava uma vida cheia de delicias, no bemaventurado *Ikaiwéra*, alhures descrito.

Não me posso furtar à impressão de que o mito de *Maira*, na forma recolhida por Nimuendajú, se acha possivelmente truncado. A principio, de fato, o heroi-civilizador é tratado como personagem comum. Os episodios omitidos são, talvez, os da criação.

A mitologia dos guaraius ¹ é das mais confusas e sente-se alguma dificuldade em identificá-la em meio dos personagens, que aí representam papéis tão mal definidos. Quatro pelo menos, dentre esses personagens, parecem ocupar o lugar dos heróis-civilizadores, ou mais precisamente dos heróis-criadores: são *Mbir* (que se transforma em homem e recebe o nome de *Mbiracucha* ²), *Zaguaguayu* (com sua coroa amarela), seu irmão *Abaanguí* e, enfim, *Candir*. Três desses seres sobrenaturais criaram a terra e os homens. Em seguida, intervem a personagem chamada o "Ancião", que tem papel importante nas idéias religiosas dos guaraius. Cardús não é muito claro a tal respeito, pois diz que o "grande pai" não é outro senão *Zaguaguayu*, embora se contradiga, mais adiante, identificando-o com *Abaanguí*. Isso pouco importa, aliás, pois Cardús certamente caiu no mesmo erro de Thevet, multiplicando, a seu bel-prazer, os heróis-civilizadores. O "grande pai", ou *Tamoí*, conforme o designam os indigenas, criou, para seu uso pessoal, a mandioca, o milho, a banana e outros frutos mais; é,

1 Cardús, ps. 76-78.

2 Reconheço nesse nome o do heroi-civilizador quichua *Viracocha*. A influencia andina é, talvez, antiga. Já há referencia a *Candir* nas *Annux litteræ* (p. 427). Representam-no como o demonio dos guaraius ou itatins.

também, considerado o inventor da chicha, da qual foi ainda o primeiro a usar moderadamente, retirando-se para o poente, onde estabeleceu uma especie de paraíso terrestre, no qual os mortos vão encontrar-se com aquêlê deus e o qual os vivos também esperam alcançar. Em sua viagem, *Tamoï* transformou sua mulher e o filhinho em uma pedra, que se ergue no meio do rio São Miguel.

Entre os chipaias,¹ todas as ações consideradas, nas demais tribus, como proprias do heroi-civilizador, são levadas em conta da divindade demoníaca *Kumãφári* e de seu filho do mesmo nome. De *Kumãφári*, o velho, sabe-se somente ter sido um transformador; as tradiçõs concernentes ao mesmo só falam de metamorfoses. Seu filho, todavia, tem um papel muito mais importante: cria os homens, dá-lhes o fogo e, depois, retira-se para um local situado entre a terra e o céu, onde vive, cercado da familia e dos feiticeiros (medicos-feiticeiros) de sua convivencia. Tinha o aspecto do jaguar, conservando bem acentuadamente seus habitos antropofagos. Os chipaias prestam-lhe culto, consagrando-lhe mulheres, erguendo-lhe estátuas representativas do heroi e ofertando-lhe carne humana.

Comparando os mitos dos chipaias com os dos mundurucus, fica-se surpreendido com a semelhança de muitos dos seus pormenores. Mas, apesar dessas similitudes, a natureza do heroi-civilizador não é a mesma entre essas duas tribus. *Caru-sacaaebê* (*Caruçacahiby*) não tem nada de demonio, sendo, antes, a figura de um possante mago, semelhante a *Sumé* ou a *Maira*. Não é, tampouco, o criador dos mundurucus,

¹ Nimuendajú (3), pp. 1012-1027.

dos negros e dos brancos, pois a humanidade já existia antes de seu advento. Os mundurucus dizem dever-lhe a cultura de todas as plantas, assim como o emprego da cuia, onde torram sua farinha alimentícia. As pinturas, que fazem no corpo os guerreiros desse grupo, reproduzem as trazidas por aquele herói ao tempo de sua estadia entre eles. Os petroglifos, cuja origem escapa a tais índios, são igualmente levados à sua conta. *Caru-Sacaaebê* merece, a mais de um título, o epíteto de transformador, pois suas metamorfoses são numerosas, consistindo, quase todas, na mutação de homens em animais. Tem um filho e há quem lhe dê a paternidade de mais outro, por ele próprio fabricado de um pedaço de pau. *Rairu*, o primeiro, acompanha-o em todas as suas atividades, mostrando-se mesmo, algumas vezes, mais poderoso que o pai.¹

Os chiriguanos, embora tendo emigrado para o Paraguai em data bastante recente, não possuem uma mitologia assás diferente da das outras tribus tupi-guaranis, embora sejam raros os traços comuns entre as suas tradições e a de seus irmãos raciais. A primeira característica divergente dos mitos chiriguanos é a ausência de heróis-civilizadores comparáveis àqueles dos quais se tomou conhecimento precedentemente. Isso não quer dizer, entretanto, que não tenham nenhuma tradição relativa a essa categoria de personagens; mas é que, entre os chiriguanos, tal papel cabe a dois animais, o *Aguara-tunpa* (deus-raposa) e o *Tatu-tunpa* (deus-tatu). Na realidade, sua característica de herói-civilizador não ressalta aos olhos, mas surge somente

1 Tocantins, part. II, ps. 86-88; Barbosa Rodrigues, ps. 250-251.

à custa da análise cerrada dos mitos pertinentes.¹ Desse modo, é *Aguara-tunpa* quem destroi o mundo, a principio incendiando-o e, depois, inundando-o e quem, após a criação, fornece armas aos homens, ensinando-lhes, ainda, a perfurar os labios para neles pôr o botoque. Foi também *Aguara-tunpa* quem furtou ao viscacho as sementes das arvores, cuja reprodução este impedia. E quem modificou a forma, outrora diferente, de varios insetos. *Aguara-tunpa* introduziu, enfim, entre a humanidade a goma elástica, roubada, por artificios, ao condor branco. A rivalidade entre *Aguara-tunpa* e *Tatu-tunpa* é objeto de inumeras narrativas. Nessas aventuras, em geral, *Aguara-tunpa* não tem o relevo, que era de esperar em razão da importancia de seu papel em outras ocasiões. É ludibriado por *Tatu-tunpa* e mostra-se, geralmente, mau e trapaceiro. A moralidade de *Tatu-tunpa* é um tanto mais elevada. Já contei, atrás, a historia dos maravilhosos processos agricolas de *Tatu-tunpa*, assinalando as suas analogias com a do mito dos tupi-nambás.

A primitiva mitologia dos chiriguanos parece ter sido profundamente alterada pela influencia dos chagnés. A ação desses indios é particularmente manifesta no que diz respeito à natureza animal dos heroiscivilizadores, pois tal similitude permaneceu sempre estranha aos tupis.² Em compensação, certos motivos

1 A respeito dos mitos concernentes a essas duas personagens, cf. *Nino*, ps. 131-133 e 233-234 e Nordenskiöld (1), ps. 270-290.

2 Convém, entretanto, notar que *Tamanduara*, nome de um dos filhos de *Sumé*, significa "filho de tamanduá". A forma *Tamendonare*, dada por Thevet, não passa de um erro de impressão: o editor confunde constantemente o *n* e o *u*, nas palavras estrangeiras.

do mito conservaram sua característica tupica, — o episódio do dilúvio é uma boa prova.

A comparação, feita, linhas atrás, entre as aventuras do herói-civilizador, tais como são contadas em diferentes tribus tupis, revelam um importante fato, que frequentemente tive ocasião de verificar: os mitos dos tupinambás, dos guaranis e dos tembés formam entre si uma unidade, correspondendo nitidamente à unidade cultural existente entre essas tribus; contrariamente, os diversos temas de seus mitos diferem mais ou menos dos temas dos grupos tupicos cuja civilização oferece traços de influencia estrangeira, tal como acontece entre os chiriguanos, os mundurucus e os chipaias.

Ehrenreich¹ vê em todos os heróis-civilizadores personagens solares e lunares. Esse carater não resalta muito evidentemente do mito tupinambá, tal como chegou até o nosso conhecimento. As relações dos heróis-civilizadores com o sol ou a lua são muito mais aparentes nos mitos tupis modernos. *Nanderuvuçú* (dizem os apapocovas) traz ao centro do peito uma brilhante luz, que lhe permite “descobrir-se” a si mesmo no meio das trevas. *Maira*, o herói viandante dos tembés, é marcado, no rosto, por uma mulher, com a qual ele manteve relações secretas. Essa desventura é sempre atribuída à lua, nos numerosos mitos americanos explicativos das manchas existentes no referido planeta. Uma das personagens do mito guarani tem o nome de *Abaanguí*, “o homem do nariz caído”, aspecto que, segundo Ehrenreich, é frequentemente dado à lua metamorfoseada. Já vimos, do mesmo modo,

1 Ps. 42-43.

que *Zaguaguayu* é talvez, à semelhança de *Maire-pochy*, uma encarnação do sol.

Apesar desses fatos, reluto em aceitar a tese de Ehrenreich. As características solares dos diferentes herois-civilizadores são pouco numerosas em relação a outras. Demais, a maior parte dos exemplos recolhidos por Ehrenreich dizem respeito a personagens, que não são necessariamente herois-civilizadores, mas, talvez, encarnações do sol, tal como *Maire-pochy*. Em alguns dos mitos, o sol é mesmo cuidadosamente diferenciado dos herois-civilizadores. Uma só coisa, entretanto, é certo, a saber: na qualidade de pai dos dois gêmeos míticos, o herói-civilizador está em relação direta com a lua e o sol, pois a identificação desses astros com os gêmeos não deixa nenhuma dúvida.

Em resumo, pode-se admitir como certo que, na religião primitiva comum a todos os membros da família tupica, existia a crença em um ente poderoso criador do universo e pai da humanidade, o qual revelou a cultura da mandioca. Esse "superhomem", após lutar contra aqueles a quem cobrira de benefícios, retirou-se para uma espécie de paraíso terrestre, estância dos mortos e de alguns vivos favorecidos. Em sua qualidade de mago, o mencionado herói-civilizador teria criado outras criaturas secundárias, geradas por suas transformações.

Esse herói-civilizador ainda destruirá talvez o mundo, conforme já o fez anteriormente (*m*).

NOTAS AO CAPITULO I

(ESTEVÃO PINTO)

(a) Os principais personagens da mitologia tupinambá, transcrita por Thevet em sua *Cosmographie Universelle* (vj. o "Apêndice", *in fine*), são os seguintes, segundo os estudos por mim já feitos e agora ampliados e refundidos (cf. *Os Indigenas do Nordeste*, II, ps. 185 *sq.*, São Paulo, 1938):

1. *Monan*. — Outras formas: Moñan, Monham, Munhã, etc. *Monan* é o criador, pois, como observa, aliás, Métraux, esse nome tem a mesma raiz de *munhangara*. *Munhang*, realmente, significa *obrar, fazer, criar* (cf. E. Stradelli, "Vocabularios da lingua geral", em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, CLVIII, Rio, 1929; "Dicionario português-brasiliano e brasiliano-português", reimpresso por Plínio Ayrosa, em *Rev. do Mus. Paul.*, XVIII, p. 258, São Paulo, 1934). *Munhã* (observa Thevet) "*signifie autant que vieil et ancien*"; mas se sabe que há, entre os povos primitivos, estreita relação entre as idéias de *deus* e de *pai* (Ernst Jones, *Psicanálise da religião cristã*, p. 21, Rio, 1934). O herói-civilizador dos apapocuvás-guaranis, como já se viu, designava-se pelos nomes de *Nanderuvuçu* ou *Nhandejara*, isto é, respectivamente, *nosso pai grande* e *nosso avô*. *Tamoio*, o avô, é entre os guaranis a divindade inventora da mandioca, do milho, das bananas e de outros alimentos. "As raízes *ma, pá*, e derivados, designam mãe e pai em quase todas as linguas" (Artur Ramos, *O negro brasileiro*, p. 43, São Paulo, 1934). Entre os maínas, *Yñerre* quer dizer *nosso pai* (Rodolph R. Schüller, "Yñerre, o *Stamvater* dos Índios Maynas", em *An. da Bib. Nac.*

do Rio de Janeiro, XXX, p. 171, 1912). Yñerre era o demiurgo desses índios.

2. *Irin-Magé* = *Maire-Monan*. — Outro elemento importante do mito de Munhã é a figura de Irin-Magé = Mair-Munhã (ou Maire-Monan).

Irin-Magé, de posse dos poderes mágicos de Munhã, de quem era *familiar* substitue o pai no trono celeste. As duas personagens estão de tal modo identificadas que Ehrenreich supunha tratar-se de uma só e mesma pessoa. *Magé*, como se sabe, é corruptela de pagé (Teodoro Sampaio, *O Tupi na geografia nacional*, p. 242, São Paulo, 1914) e *irin*, provavelmente, uma alteração de *eri* (o velho, antigo). Bacairi chama-se a tribo caraíba do alto Xingu, visitada pelo etnólogo K.v.d. Steinen; *tiueri*, no idioma bacairi, equivale a “seus netos” e *nacoeri* a “luz-deus” (R. R. Schüller, *o.c.*, p. 172). *Erimbaê* (*eri* = antigo, *embaê* = coisa) quer dizer “antigamente” na lingua tupi. E já vimos que “Yñerre” era o pai ou demiurgo dos mafnas. Substituindo o herói-criador dos tupinambás, Irin-magé toma mesmo o seu nome. Torna-se Mair-munhã. Thevet explica que *Maire* quer dizer *transformador*, um dos atributos do ancestral destronado.

3. *Sommay*. — Sumé, filho de Mair-munhã, é também outro simbolo da *imago* ancestral. O carater paterno torna-se evidente quando se observa a sua conduta de herói-civilizador; foi Sumé quem forneceu os alimentos e ensinou aos tupis as primeiras noções agrarias. Com o advento dos europeus na America, vemo-lo identificado com os padrões da crença cristã (Santo Tomé, sobretudo). Cf.: Domingos do Loreto Couto “Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco”, em *An. da Bib. Nac. do Rio de Janeiro*, XXIV, p. 65, Rio, 1904; *Diálogos das Grandezas do Brasil*, p. 266, notas de Rodolfo Garcia a ps. 291 e 292, Rio, 1930; J. de Anchieta, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*, p. 332; notas de A. de Alcantara Machado a pgs. 347 e 348, Rio, 1933; M. da Nobrega, *Cartas do Brasil (1549-1560)*, ps. 78, 91 e 101 (c/ notas de Alfredo do

Vale Cabral), Rio, 1931; *Cartas Avulsas* (dos jesuítas), p. 130, notas de A. do Vale Cabral à p. 132, Rio, 1931; Simão de Vasconcelos, *Cronica da Companhia de Jesus* etc., ps. 37 e 38, 75 sq., Rio, 2.ª ed. de 1864; A. R. de Montoya, *Conquista espiritual hecha per los religiosos da la Compañia de Jesús*, etc., p. 44, Bilbao, 1892; *A Nova Gazeta Alemã*, por J. Ribeiro, bib. de R. R. Schüller, trad. de C. Brandengurger e notas de F. M. Esteves Ribeiro, ps. 14 sq., s/d; Florian Paucke, *Hacia allá y para acá*, I, p. 103, Tucumán, Buenos Aires, 1942; Vicente de Salvador, *Historia do Brasil*, p. 103, São Paulo, 1918.

Tumé ou *Sumé*, no dizer de Batista Caetano, é o absoluto *tubé*, podendo interpretar-se por “o pai estrangeiro”.

Sobre o assunto há um estudo de C. Passalacqua, “O Apostolo S. Tomé na America”, em *Rev. do Inst. Hist. de São Paulo*, VIII, ps. 138-139. A interpretação dada por Adán Quiroga, *La Cruz en América*, p. 5, Buenos Aires, 1942, ou seja, de que Sumé é uma corruptela de Tomé, — não deve ser aceita, visto como está provado que aquêlê mito é anterior à vinda dos primeiros jesuítas ou padres. Cf. Serafim Leite, *Novas cartas jesuíticas*, p. 145, São Paulo, 1940.

Também duvidosa é a explicação, dada por Métraux, de que os sulcos deixados por Sumé são originados de erosões naturais, parecendo que antes são eles simples inscrições lapidares ou rupestres, cavadas na lapide. Em Sumé encontram-se vestígios da palavra *pai* (*Sumé = Tumé = Tub = Tup*).

Vivia esse mago ou caraíba à maneira dos monges, em lugares ermos, entregue ao jejum e ao ascetismo. É bom lembrar que Sumé era filho de Mair e *Mair* significa “solitário”, “coisa apartada”, “ente separado” (T. Sampaio, *o.c.*, p. 242).

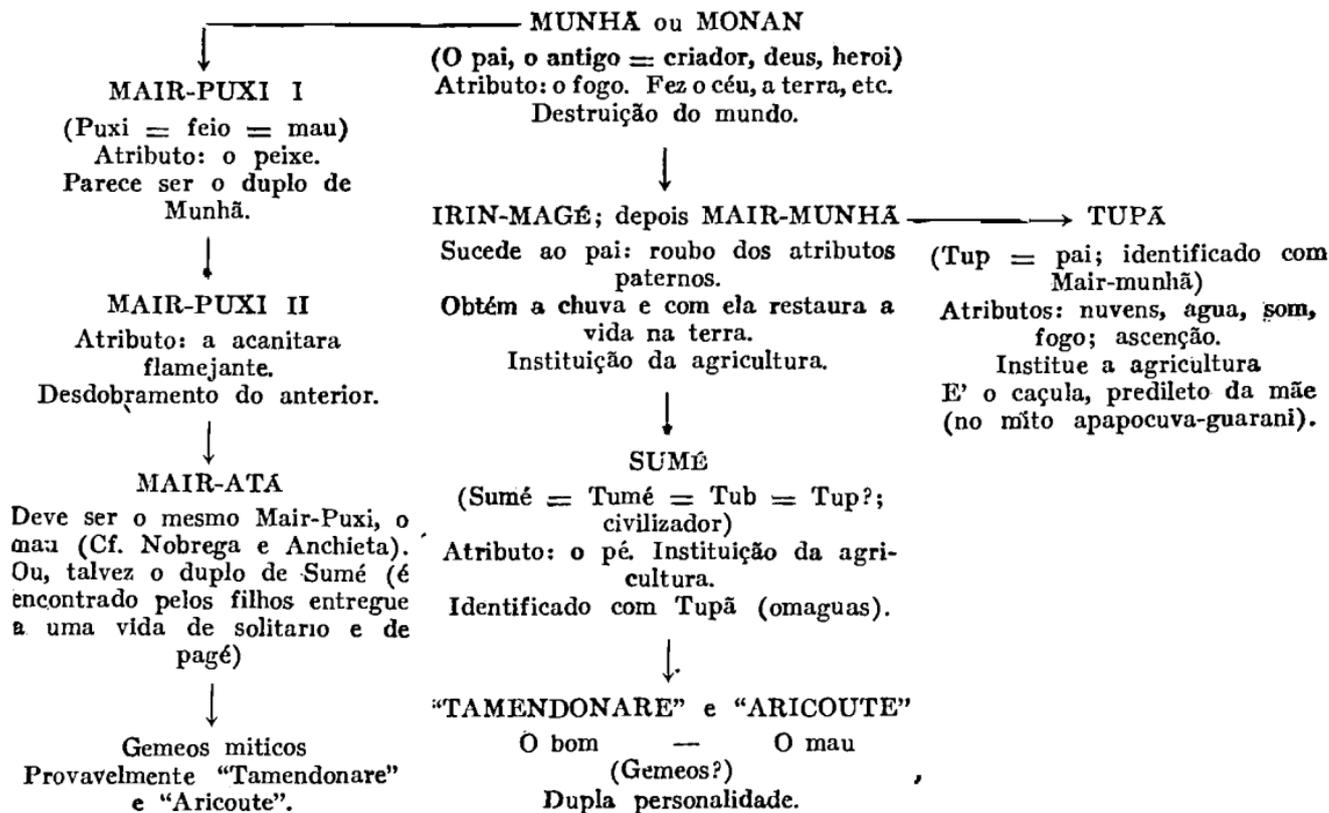
4. *Maire-Pochy e seus descendentes*. — Mair-puxi é, finalmente, a ultima das personagens mais importantes da mitologia tupinambá. *Puxi* significa “feio”, o que, na mentalidade dos índios, tem o sentido de “mau” (Stradelli, *o.c.*, p. 209). Os discipulos de Freud estariam inclinados a ver na figura de Mair-

puxi um fragmento da *dupla personalidade*, estudada por Otto Rank. Puxi, o *mau*, representa, portanto, uma das faces da alma duplice; o culto dos gêmeos acha-se ligado a esse tema.

É crença entre muitos povos que os partos duplices não ocorrem sem quebra da fidelidade conjugal; recórdeno-nos de que o neto de Mair-puxi, de nome Mair-atá, casa com uma nativa da terra dos tupinambás e, tendo sido violada, *concebe novamente*, embora já prenha. Os gêmeos passam pelas mais atribuladas provas, nas quais o filho bastardo sempre sucumbe, só conseguindo retornar à vida graças às faculdades mágicas do mano. Os gêmeos dos mitos apapocuvás têm pais diferentes. O mesmo ocorre entre os tembés e os chipaias. Os gêmeos míticos “dependem apenas de si próprios”, sendo que o fim trágico de um acarreta a morte do outro.

Anchieta, referindo-se aos tupis do litoral, escreve: “Também lhes ficou dos antigos noticias de uns dois homens que andavam entre êles, um bom e outro mau; ao bom chamavam *Çumé* O outro chamavam *Maira*” (o.c., p. 332). Na versão do padre M. da Nobrega, o mito é assim narrado: “Têm noticia igualmente de S. Tomé e de um seu companheiro e mostram certos vestígios em uma rocha Dele contam que lhes dera os alimentos que ainda hoje usam, que são raízes e ervas e com isso vivem; não obstante dizem mal de seu companheiro, e não sei por que, senão que, como soube, as frechas que contra ele atiravam voltavam sobre si e os matavam” (o.c., p. 91). Segundo Thevet, Sumé teve dois filhos, um de nome *Tamêndonare* e outro de nome *Aricoute*. O primeiro era um bom chefe da família, que vivia entregue aos seus labores agrários; o segundo, entendido em assuntos de guerra, só aspirava dominar os companheiros, inclusive o mano. Como se vê, tem razão Métraux quando observa que *Çumé* e *Maira* são uma única e mesma pessoa.

A dinastia dos heróis criadores e civilizadores dos tupinambás pode ser delineada no seguinte esquema, que mostra os disfarces e enfraquecimentos do mito:



Um estudo recente de Métraux, que consta da bibliografia atrás publicada, vem na revista *América Indígena*, VI, n.º 1, 1946, México: “El Dios Supremo, los Criadores e Héroes Culturales en la Mitología Sudamericana”.

Egon Schaden acaba também de estudar o assunto, em *Ensaio Etno-Sociológico sobre a Mitologia Heroica de Algumas Tribos Indígenas do Brasil*, “Sociologia”, S. Paulo, 1945.

(b) A relação entre *aman* e as chuvas já foi observada por F. Denis, *Uma festa brasileira*, p. 135, Rio, 1944, quando diz que *amá*, segundo A. Ruiz de Montoya, significa “nuvens de água”.

(c) De *caray*, *cariba*, o sábio, o santo, o sagrado. Cf. Teodoro Sampaio, *o.c.*, p. 210. Há um interessante estudo de Rodolfo Garcia em Fernão Cardim, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, ps. 233-235, Rio, 1925.

(d) No texto, *râle*. Trata-se de um frango d'água, provavelmente a saracura, fam. *Rallidæ*, a *Rallus crassirostris* Law; ou a *Rallus sanguinolentus* Sw. Aliás, é o que diz Thevet, na sua *Cosmographie*: “il fut changé en un Ralle, qu'ils nomment Saracou”.

(e) Em C. d'Abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinhos*, etc., São Paulo, 1945, a grafia é *Koärassuh* (p. 246). *Coaraci* ou *Goaraci*, de *guará* e *cy*, a “mãe dos seres vivos” (p. 28).

(f) Talvez corruptela de *ybytû*, o ar, a viração, o vento (Plínio Ayrosa, *o.c.*, p. 317), ou o halito da terra, o sopro da terra (em “O caderno da língua ou vocabulário português-tupi de frei João de Arronches”, org. por aquele autor, em *Rev. do Mus. Paul.*, XXI, p. 296, São Paulo, 1937).

(g) Yves d'Évreux refere-se a *Mair-atá*, um dos descendentes de Munhã, neto de Mair-puxi, que, realmente, se entregou a

uma vida de solitario e caraiba. *Mair-atá* é o deus-viajante, explica Gonçalves Dias. Cf. C. d'Abbeville, *o.c.*, p. 102.

(h) O trecho de Simão de Vasconcelos, que vem em seguida, está incompleto. Cf. *Cronica da Companhia*, cit., etc., c/ int. e not. do conego dr. Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro, ps. 37-38 (*Liv. Prim. das Not.*). Todas as vezes que o autor transcreve trechos de obras, publicadas primeiramente em português, prefiro dar o trecho citado em sua forma original.

(i) Outro trecho citado incompletamente. Damo-lo em original.

(j) Refere-se Métraux a Anchieta. A obra foi publicada primeiramente na *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, t. VI, ps. 404-435, Rio, 1844, segundo a copia fornecida por Varnhagen do ms. existente na Biblioteca de Evora, com o titulo *JHUS — Enformações do Brazil, e de suas Capitánias — 1548*.

(k) Em C. d'Abbeville (*o.c.*, p. 246), o nome vem escrito *Yásseuhtata*, que Rodolfo Garcia traduz por "estrelas em geral". E' a *jaci-tatá*. *Tatá* significa fogo e *jaci* vem de *ya* (fruto) e *cy* (mãe). Mãe dos frutos.

(l) O *murup* é talvez o *sai-miri*, ou macaco-esquilo. O *moritolyf* é que não pude identificar. Pode ser o *miriqui* ou *buriqui*. Respondendo a uma consulta, que lhe fiz, Plinio Ayrosa diz que o *f* final corresponde ao *b* e o *u* é o *y* do tupi. Consequentemente, temos *myryb* = *mbryb* = *pyryb*.

(m) Métraux solicitou-me substituir, todas as vezes que fôsse encontrada no texto, a palavra *deus-civilizador* por *heroi-civilizador*.

Sôbre o assunto, cf. tambem o seu ultimo estudo, "El Dios Supremo, los Creadores y Héros Culturales en la Mitología Sudamericana", em *América Indígena*, VI, Mexico, D. F., 1946.

CAPITULO II

OS GEMEOS MITICOS

Na mitologia dos tupinambás aparecem dois irmãos gêmeos (*a*), cujo papel chega a ser quase tão importante quanto o do proprio heroi-civilizador. Sua função é a de rematar a obra desse ultimo e de ocorrer em ajuda da humanidade.

Enquanto nos mitos dos apapocuvás e dos tembés só se fala de dois gêmeos, a versão tupinambá comporta um episodio à parte, no qual figuram dois irmãos, *Tamendonare* e *Aricoute*, que são claramente distintos daqueles. Trata-se aqui de fenomeno identico ao verificado a proposito do heroi-civilizador. Do mesmo modo que este se transformou em varias personagens, os gêmeos foram, de certo modo, desdobrados, seja em virtude de particular evolução sofrida pelo mito entre os tupinambás, seja, simplesmente, em virtude da confusão entre o informante e o coletor do mesmo. E' a ultima hipotese tanto mais plausivel quanto se sabe que *Aricoute* e *Tamendonare* são considerados filhos de *Sumé*, ao passo que os gêmeos têm por pai *Maira-atá*. Ora, como já se viu, *Sumé* e *Maira-atá* não passam de uma e unica personagem.

A historia de *Aricoute* e *Tamendonare* (*b*) constitue a narrativa de numerosas aventuras atribuidas ao

filho de *Maira-atá*. Como não é possível ligá-la à serie de acontecimentos, que marcaram a carreira desses dois últimos, contá-la-ei em separado, à maneira de Thevet.¹

Tamendonare e *Aricoute* eram dois irmãos rivais, divididos por seus diferentes temperamentos. *Aricoute*, intrepido e belicoso, desprezava seu mano, a quem reputava poltrão; mas este, certa vez, tendo humilhado o irmão, por ter o mesmo trazido como troféu apenas o braço do inimigo, *Aricoute*, irritado, lançou o despojo contra a choca de *Tamendonare*, provocando, por êsse ato, a ascensão ao céu, imediata, de toda a aldeia. Logo, *Tamendonare* bateu com o pé na terra, fazendo iorrar a agua, que não tardou a recobrir o globo. Os dois irmãos, acompanhados de suas mulheres, salvaram-se trepados às arvores e repovoaram, depois, o mundo. Pretendem os tupinambás descender de *Tamendonare* e os timininós de *Aricoute*.

Em appendice à presente obra, reproduzo o trecho da *Cosmografia Universal*, onde Thevet² transcreve o mito dos gêmeos filhos de *Maira-atá*, tal como o recolheu da bôca dos tupinambás do Rio de Janeiro. Contentar-me-ei, pois, em fazer aqui uma sucinta análise do mesmo, destacando-lhe os termos componentes, que permitirão mostrar como o assunto foi tratado entre outras tribus tupi-guaranis. Estabelecendo-se tais comparações, chega-se talvez a reconhecer a forma primitiva do mito à epoca em que os indigenas dessa familia linguistica ainda não se tinham ex-

1 (2), fols. 914v.-915.

2 (2), fols. 919-920 v.

pandido por toda a superfície do continente sul-americano. ¹

I. — Os gêmeos, cujos destinos estão estreitamente ligados, não nasceram do mesmo pai. Na versão tupinambá, um é filho de *Maira-atá* ou *Maira monan-atá*, o grande herói-civilizador; o outro, de um homem, que não se distingue do comum dos mortais por nenhum traço particular. Sua metamorfose em sarigué é a única aventura sobrenatural que lhe sucede.

Os apapocovas-guaranis dão, igualmente, dois pais diferentes aos gêmeos de seu mito: *Ñanderigüey*, ² que consideram o mais velho, foi gerado por *Ñanderuvuçú*, o criador; o segundo, *Tyvýry*, por *Ñanderü-Mbaecuaá*, seu colaborador e subalterno.

Entre os tembés, do mesmo modo, um dos gêmeos é considerado filho de *Maire-atá* e o outro de *Mykúra*, que não tem mais importância que o sarigué do mito tupinambá. Reencontramos esse *Mykúra*, sob o nome de *Mukúra*, nas lendas dos chipaias, sendo-lhes atribuída a paternidade de *Aruβiatá*, ao passo que seu irmão *Kuñarima* é filho de *Kumãφári*.

1 A fim de evitar a citação constante dos mesmos autores, prefiro dar, aqui, as referências de todas as indicações, que se encontrarão no curso do presente capítulo:

Apapocovas: Nimuendajú (1), ps. 317-332 e Borba (2), ps. 62-71; Tembés: *Id.* (2), ps. 282-288; chipaias: *Id.* (3), ps. 1016-1026; mundurucus: Tocantins, part. II, ps. 86-88 e Barbosa Rodrigues, ps. 250-252; chiriguanos: Nordenskiöld (1), ps. 271-274.

2 Na versão de Borba, tem o nome de *Derekey* e seu irmão se chama *Derevuy*.

Caru-Sacaebê, heroi-civilizador dos mandurucus, só tem um filho, *Carataú*, a quem sempre acompanha *Rayrú*, seu camarada. *Rayrú* toma o lugar do segundo mano nas demais mitologias e é, nas outras lendas transcritas por Barbosa Rodrigues, representado como o unico filho do heroi-civilizador.

O mesmo acontece entre os chiriguanos: *Tatu-tunpa* só tem um filho, para a geração do qual concorreu seu rival, *Aguara-tunpa*, se bem que este ultimo não pareça ter conseguido aproximar-se da moça a quem *Tatu-tunpa* tornou pejada.

II. — A mãe de um dos gemeos, filho de *Maira-atá*, por este abandonado, sai à sua procura guiado pela criança, que lhe indica o caminho a seguir. Recusando-se, porém, a colher “legumes”, provoca sua colera. O menino, por isso, se cala e a mãe perde-se. Os apapocuvás, tembés, chipaias e chiriguanos são acordes no fato de pôr a mãe dos gemeos a viajar em busca do marido. A criança a falar no ventre materno é um motivo que só se encontra entre os tembés e os apapocuvás. Esses indigenas explicam a colera infantil, contando que o filho pediu à mãe para colher flores: esta, todavia, tendo sido picada por uma vespa, dá uma pancada no ventre a fim de castigar as exigencias daquele.

III. — A mulher de *Maira-atá*, deixando de ser guiada pelo filho, chega à casa de um homem chamado “Sarigoys” (sarigué), que lhe oferece hospitalidade e, durante a noite, dorme com ela, tornando-a grávida de outra criança. Esse episodio falta na versão apapocuvá, segundo a qual é voluntariamente que *Nanderuvuçú* cede a mulher à seu companheiro *Nanderú-Mbaecuaá*. Os tembés contam essa passagem de acôr-

do com a tradição dos tupinambás, fornecendo mesmo detalhes ausentes na versão antiga. Assim é que explicam ter *Mikúra* conseguido dormir com a mulher de *Maira-atá*, a quem hospedava: fazendo um buraco no teto da choça, o que levou a mulher, a fim de evitar ser molhada pela chuva, a pendurar a sua rêde perto da do dono da casa. Nimuendajú recolheu alguns indícios, que provam existir esse elemento mítico, sob forma idêntica, entre os índios chipaias.

IV. — A mulher, prosseguindo o seu caminho, chega a uma aldeia, cujo chefe tem o nome de *Iarnare* (no ms. original provavelmente *Iaruare*), no qual reconheço a palavra *jaguar*. Vitima da crueldade dos selvagens, é cortada em pedaços e, depois, devorada. Os filhos são lançados ao lixo, onde os recolhe uma mulher que os cria. Sua origem sobrenatural revela-se pela rapidez de seu crescimento e pela sua habilidade em caçar. Indo, certa vez, à procura das *iuias* (literalmente, certos frutos arbóreos) (*c*), os gêmeos decidem-se a vingar a mãe. Com tal objetivo, arrastam os habitantes da aldeia a uma ilha, onde (informam) abundam os referidos frutos. No mesmo instante em que os matadores da mãe atravessam a água, os gêmeos promovem uma tempestade, que os submerge e os transforma em animais felinos.

A versão tupinambá desse episódio, que acabo de resumir, sem dúvida foi muito encurtada, a julgar pelos elementos componentes dos mitos existentes em outras tribus. Eis, por exemplo, como os apapocuvás narram esse incidente da vida dos gêmeos: abandonando a mulher, *Nanderuvuçú* teve o cuidado de fechar, por meio de uma cruz, o caminho do céu, deixando aberta apenas a rota do "tigre eterno". *Nan-*

deriquey, do qual *Nandecy* se sentia grávida, advertiu, porém, sua mãe do perigo de seguir esse caminho. Mas, embora recebida pela avó dos tigres, que a oculta, é pressentida e devorada. É verdade que, procurando os tigres cozinhar os dois gêmeos, que haviam encontrado nas entranhas da vítima, a água esfriou subitamente. Também não tiveram resultado, quando procuraram esmagá-los no pilão. Finalmente, verificando que as brasas se extinguíam ao contato dos gêmeos, os tigres decidiram deixar-lhes a vida, encarregando-se a velha de sua criação. Cresceram, assim, os gêmeos em breve tempo e tornaram-se habéis caçadores. Aves, por eles feridas, revelaram-lhes o modo pelo qual morrerá sua mãe. E, então, *Nanderiquey*, que, na qualidade de filho de *Nanderuvuçú*, era o mais habil e forte, ajuntou os ossos da mãe, reconstituindo-a, tendo essa obra sido destruída pelo mano caçula na avidez que mostrou ao mamar nela. *Nanderiquey*, em seguida, criou diversos frutos, para saciar o mano, entre os quais a *guabiropa*, que atraiu os tigres para além do curso da água. As margens do rio, que os tigres devem atravessar, afastam-se à medida que se desenrola um cipó. O jovem irmão de *Nanderiquey*, *Tyvýry*, amedrontado por ver o cipó tornar-se cada vez maior, fixa-o antes do tempo: os tigres são prêsas dos peixes carnívoros, se bem que uma fêmea, grávida, tenha conseguido salvar-se.

Não foi apenas por esse processo que os dois irmãos conseguiram dizimar os tigres. Construindo, com os caniços, uma armadilha, que as feras destruíram repetidas vezes, por escarneo, muitas delas caíram afinal mortas no mundo, agora mais sólido em virtude da queda de um raio.

A exceção desse pormenor e do da ressurreição de *Nandecy*, a morte da mulher do herói-civilizador e a vingança dos gêmeos são relatadas pelos tembés quase identicamente,¹ diferindo apenas pela maneira com que os manos alcançam a ilha, onde criam os ananases com os quais atraem os jaguares. Os gêmeos, no mito dos tembés, ligam as duas margens disparando flechas, que se unem umas às outras e formam, assim, uma ponte. Como acontece no mito tupinambá, os tigres são precipitados na água pela tempestade provocada pelos gêmeos.

Esse episódio do mito dos dois irmãos conservou-se entre os chiriguanos, se bem que estes tenham perdido a lembrança da existência dos gêmeos. A mulher seduzida por *Tatu-tunpa* dá à luz a uma criança, que se escapa ocultando-se em uma cova. A própria mãe é arrebatada pelo tigre de duas cabeças. A criança é, depois, encontrada pelo pai, que a educa, distinguindo-se bem cedo por sua habilidade na caça. Uma ave aconselha-o a que, em lugar de matá-la, vá o caçador em busca de sua mãe. O filho, então, recebe das mãos do avô um tacape e parte nessa missão, acompanhado de *Dyóri*, o glutão, que substitue aqui o mano do mito primitivo. Encontrando-a, depois, embosca-se numa choça de caça, perto do curso da água e, assim, mata a princípio os gatos selvagens, punindo, em seguida, o jaguar, que se refugia no *tiru* da lua. Essa

1 Devo assinalar, aqui, algumas insignificantes diferenças entre o mito tembé e o dos apapocuvás. Antes de ser devorada pelo tigre, *Maira-atá* muda a mulher em veado. A avó dos tigres procura retalhar as crianças, em lugar de assá-las nas brasas. Mas os gêmeos transformam-se em papagaios, antes de adquirir a sua forma humana.

versão do mito, embora alterada, contém mais de um elemento antigo, como por exemplo, a fuga do tigre para o céu. Os apapocuvvas atribuem a esse animal um caráter sobrenatural, fazendo-o o “tigre-eterno”, que se conserva no firmamento.

V. — Satisfeito o desejo de vingança, os gêmeos põem-se em busca do pai, que encontram numa aldeia próxima do Cabo Frio, onde o mesmo adquirira vasto renome de mago e de adivinho. Os dois manos entram ousadamente na oca paterna, apesar da interdição de penetrar nela, declarando, de pronto, a sua qualidade de filhos de *Maira-atá*. O velho rejubila-se com o encontro, mas recusa-se a reconhecer os filhos antes de submetê-los a diversas provas.

Um dos persistentes desejos, manifestados pelos dois gêmeos, no mito dos apapocuvvas, dos tembés e dos chipaias, consiste no encontro dos mesmos com o pai, o herói-civilizador. O voto é sempre alcançado, mas o seu exato momento não é igual em todas as tribus. Assim, entre os apapocuvvas, só após a realização de uma serie de façanhas terrestres é que os dois gêmeos conseguem entrar em comunicação com o pai. O encontro marca o termo de suas aventuras. O mito tembé, ao contrario, aproxima-se muito mais, no caso, do mito analisado anteriormente, pois situa a visita dos gêmeos a *Maira-atá* pouco tempo após o massacre dos jaguares e antes das provas a enfrentar. Os chipaias consideram também os varios trabalhos dos gêmeos como um cumprimento da vontade de *Kumãφári*, que eles acabam, afinal, por encontrar.

A título de curiosidade, deve-se observar que o pai dos gêmeos é descrito, no mito tembé, como um velho ornado de um diadema.

VI. — A primeira prova, que *Maira-atá* exige dos filhos, consiste em atirar com o arco. As flechas dos dois gêmeos ficam suspensas no ar.

Esse motivo falta entre os apapocuvás, os chipaiás, os chiriguanos e os mundurucus. Os também conhecem-no, mas o contam de modo diferente: não é *Maira-atá* quem teria exigido tal prova de destreza, mas é seu filho, *Mairayra*, quem teria desafiado o pai a distender o arco. As flechas do filho desaparecem de rochedo a dentro, ao passo que as do pai se partem contra as pedras. Ao mesmo motivo pertence a cadeia de flechas, por cujo meio conseguem os gêmeos ligar a ilha dos ananases à terra-firme.

É desse modo que os dois filhos do *Tamoï* dos guaraiús chegam a ganhar o céu, onde são transmutados na lua e no sol. As flechas lançadas contra a abobada celeste acabam por formar uma corda, que facilita sua ascensão.

VII. — A segunda prova consiste em passar, por três vezes, através da pedra *Itha-Irápi*, cujas duas metades se entrechocam rapidamente. O filho de *Maira-atá* recomenda ao mano tentar, em primeiro lugar, a aventura, tendo em vista o perigo de acidente. E lembra-lhe, a proposito, a sua origem mais humilde. O moço é esmagado pelas pedras e o irmão recolhe os seus restos, dá-lhe a primitiva forma e esforça-se para que não lhe sobrevenha outro desastre semelhante.

O filho de “Sarigoys”, com efeito, daí em diante, se sai das duas outras provas tão bem como o seu irmão.¹

1 Cardús, p. 78.

Ehrenreich chama a esse motivo “o tema das simplegadas”. Figura no mito dos chipaias de forma idêntica, com a única diferença de serem os rochedos substituídos por duas arvores. *Kuñarima* ressuscita seu irmão *Aruβiatá*, que ficou completamente esmagado, recolhendo-lhe o sangue e soprando nele. Depois, arranca as arvores e leva-as, em troféu, a seu pai. Nem os mitos dos apapocovas nem os dos tembés, guaraius ou chiriguanos fazem alusão às “simplegadas”. Todavia, não as ignoram os índios dessas duas últimas tribus, pois crêem que as almas dos mortos são obrigadas a passar entre dois rochedos, que se precipitam constantemente um contra o outro (em guaraiu, *passo de Itacaru*), antes de alcançarem a sua eterna mansão.¹ Os chiriguanos, igualmente, colocam na rota do paraíso um enorme par de tesouras, que cortam todos os que passam entre as suas laminas.

VIII. — *Maira-atá* não se mostra satisfeito com as duas provas antecedentes. Exige outra: os dois heróis devem ir ao *Agnen-pinaiticane* (literalmente, “o lugar onde *Agnen* pesca”) e furtar a *Agnen* os apetrechos por meio dos quais ele pesca o peixe *Alain* (*d*). Esse peixe serve de alimento aos mortos. O filho de “*Sarigoys*” tenta, em primeiro lugar, a sorte. Dilacerado por *Agnen*, torna à vida graças a seu irmão. Recomeçando, juntos, a prova, conseguem finalmente lançar mão da isca do anzol de *Agnen*. Levam, então, a *Maira-atá* a prova de sua façanha, o qual os recebe como seus filhos, embora ainda com a idéia de submetê-los a novos trabalhos.

Existem, a respeito desse motivo, dois temas modernos. O dos tembés é o seguinte: os dois gêmeos

1 Cardús, p. 83; Nino, ps. 141-142.

miticos encontram *Azán*, que pesca. O filho de *Maira* transforma-se em *surubiú* (especie de peixe) e rouba-lhe o anzol (*e*); mas, quando o filho de *Mykúra* tenta fazer a mesma coisa, *Azán* apanha-o, mata-o e devora-o. Seu irmão, que se metamorfoseara em formiga, recolhe os despojos do mano (isto é, as espinhas) e, soprando nelas, ressuscita-o. Em seguida, trata de adestrar o irmão de modo a não haver mais perigo de lhe suceder, doravante, semelhante infortunio.

A versão chipaia pouco diverge da anterior. As únicas variantes são a troca de nome de *Azán* pelo de *Awá* (ou “espírito”) e o inseto, no qual o descendente do heroi-civilizador transmuda-se para o fim de apanhar os restos do mano. Em lugar de tomar a forma da formiga, toma a da vespa.

Os apapocuvás perderam a lembrança do mito, sem duvida familiar a seus ancestrais.

A rivalidade que, em todos esses mitos, se manifesta entre o heroi-civilizador e seus filhos é mais acentuada na tradição dos mundurucus. *Rayrú* vê-se constantemente exposto às perseguições do pai, que só pensa em tirar-lhe a vida; mas consegue livrar-se, com exito, de todos os perigos.¹

Se os textos modernos abundam em minucias a proposito das aventuras dos dois manos, as fontes antigas, ao contrário, são bastante laconicas. Encontrase, entretanto, um longínquo rasto do tema em Vasconcelos.² Esse compilador dá um resumo da lenda, corrente entre os tupinambás, segundo a qual os seus antepassados seriam oriundos de dois irmãos: estes ter-se-iam desavindo por causa de um papagaio, que

1 Barbosa Rodrigues, ps. 250-252.

2 Ps. 58-59.

a mulher de um deles recusara ceder à mulher do outro. Vasconcelos conhecia igualmente *Tamandunaré*, que descreve como um grande feiticeiro, relacionado com Tupã. Foi graças ao aviso desse “deus”, que o feiticeiro escapou ao dilúvio.

É preciso transportar-se para o pé dos Andes, entre os itatins e os guaraius, para encontrar referências aos nomes dos gêmeos míticos. Contaram êsses índios aos missionários que houve, outrora, um dilúvio, que arrebatara ao céu *Pai Tacur* e *Pai Amandre*.¹ Estamos em presença do episódio transcrito por Thevet, no qual se dá notícias, por ocasião da destruição do mundo, do transporte de *Irin-magé* ao firmamento e da ascensão da aldeia de *Tamendonare* e de *Aricoute*, pouco antes do cataclismo.

Ao concluir a narrativa do mito, Thevet declara que, para evitar ser fastidioso, calou varias aventuras passadas pelos dois irmãos, que lhe foram contadas pelos tupinambás. Essa omissão voluntaria do cronista constitui uma lamentavel perda. Perda tanto maior quanto é de julgar que as aventuras narradas pelos mitos modernos são apenas parte das ações e proezas praticadas pelos gêmeos míticos. E assim são ignoradas, sem duvida, muitas metamorfoses, das quais foram eles os autores. Os mitos apapocuvus, em que lhes é atribuida a origem de numerosas particularidades da natureza, são disso uma prova. Era desse modo que tais índios explicavam, por qualquer pormenor da vida sobrenatural dos dois personagens, a côr vermelha do pescoço do *jacu*, a linguagem dos papagaios, a bolsa do sarigué, a criação dos mosquitos, dos animais ve-

1 *Annux litteræ*, p. 425: “*Cataclysmum agnoscunt, eoque duos, Paitacurum, et Paiamandrem, ut nusquam postea compa-ruerunt, raptos fuisse*”.

nenosos, dos sapos, das diversas especies de peixes, de certas frutas. O mesmo fazem os tembés, considerando igualmente varios peixes como objetos metamorfoseados pelos filhos de *Maira-atá*.

As querelas dos gêmeos com *Agnen* ocupam pouco lugar na mitologia dos tupinambás. Só o furto do anzol revela a existencia dessa rivalidade. Nos mitos apapocuvás, tembés e chipaiás, ao contrario, as lutas entre os dois filhos do heroi-civilizador e aqueles gêmeos formam o fundo de suas aventuras. Os *Añāy'* dos apapocuvás, os *Azán* dos tembés, os *Awán* e demais personagens fabulosos dos chipaiás são seres brutais e ferozes, mas de limitada intelligencia, tornando-os constantemente vitimas dos dois manos, que os destroem ou lhes pregam peças crueis. As narrativas dos chiriguanos, em que há referencias às armadilhas estendidas por certas pessoas aos *Aña-tunpa* antropofagos, podem ser consideradas como uma vaga reminiscência das façanhas empreendidas pelos gêmeos contra *Añāy'*.¹

Tudo faz crer que as hostilidades entre os *Añāy'* e os gêmeos formam o conjunto das tradições comuns a todos os tupis, segundo se depreende dos numerosos traços similares, que oferecem esses motivos entre as diversas tribus separadas por enormes distancias e sem nenhum contacto entre si há varios seculos.

O mito dos gêmeos, na versão de Thevet, está, pois, incompleto. Falta-lhe, notadamente, o final da legenda, isto é, a parte onde é narrada a maneira pela qual terminaram os trabalhos dos dois irmãos. Tal-

1 Nordenskiöld (1), ps. 286-287.

vez se possa preencher a lacuna através do confronto das fontes modernas. Dizem os apapocuvás que *Nanderiquey*, após ter triunfado dos *Añāy*, inventou uma dança de curar, que o mesmo obriga estes, durante quatro meses, a executar. *Nanderuvucú* surge, enfim, conduzindo os gêmeos para o além, onde entrega suas insígnias a seu filho, depois do que lhe confia a missão de velar sobre a terra. *Nanderiquey* provocará a destruição desta no dia em que lho ordenarem.

Os tembés, ao contrário, confessam ignorar o local para onde os gêmeos se retiraram após a realização das ordens paternas. Mas observam que os mesmos se dirigiram para o oriente, dando nascimento aos rios que correm nessa direção.

Mais prosaico é, no mito dos chipaiás, o remate das aventuras dos gêmeos: seu pai dá-lhes a comer carne dos *Adji*, mortos por eles, oferecendo ainda, a cada qual, uma rede nova.

Os dois gêmeos aparecem ainda, nos mitos dos tupinambás, dos guaraius e dos chipaiás, como os responsáveis pelo dilúvio. E podem, igualmente, reivindicar, pelo menos entre os tupinambás e os apapocuvás, a qualidade de civilizadores, pois foram os mesmos que ensinaram aos homens o uso do fogo. Voltarei a essa questão em outro capítulo.

* * *

Antes de passar a um ensaio de interpretação do presente mito faz-se preciso assinalar a natureza das relações existentes entre os dois manos. O filho de *Maira-atá* é sempre considerado como o mais forte e o mais resistente e, em relação a si, seu irmão encontra-se, sempre, em estado de evidente inferioridade:

este é incapaz de sair-se com exito da empresa, que tentam em comum, sendo a sua sorte habitual ser reduzido a pedaços, ou devorado pelos monstros. O irmão, ao dar conta dessa inhabilidade, faz constante alusão à sua bastardia, causa de tudo.

Ehrenreich,¹ fiel a seu método, interpreta o tema dos gêmeos como um mito solar e lunar, chamando a nossa atenção para um grande numero de particularidades, que parecem indicar bem a estreita relação entre os dois irmãos e os astros. O melhor argumento, que Ehrenreich avança, em favor de sua tese, é a conclusão do mito guaraiú, narrado por Cardús, onde se diz que os dois filhos do herói-civilizador foram transformados, respectivamente, no sol e na lua. A diferença de natureza e de origem entre os dois manos, que toma sempre relevo no mito, corresponde bem às relações que os indios estabelecem entre a lua e o sol, dando proeminencia ora a um, ora a outro desses astros. Podem considerar-se ainda prova do carater lunar de um dos gêmeos os multiplos accidentes, que lhes ocorrem, dos quais resulta, invariavelmente, ser o mesmo reduzido a pedaços, ou devorado por um monstro, para, em seguida, ressurgir sob sua primitiva forma. É bem possível que nos encontremos em presença de uma interpretação mitica das fases e eclipses lunares. Segundo os chipaias, *Aruβiatá*, filho de *Mukura*, traz na face duas manchas, deixadas ali pelo monstro que o devorou. Não é difícil reconhecer nesse detalhe as manchas da lua. Nimuendajú está convencido de que o *Nanderiquey* do mito apapocuva representa o sol e o papel atual, que os indigenas atribuem ao filho do herói-civilizador, enquadra-se bem na hipotese.

1 Ps. 44-45.

NOTAS AO CAPITULO II

(ESTEVÃO PINTO)

(a) Sôbre os gemeos míticos, cf. as notas ao cap. I. Para o assunto em geral, vj. Otto Rank, "Der Doppelgänger", em *Imago*, III, Jahrgang, 1914, de que há uma tradução em português. *Idem*, Artur Ramos, *O negro brasileiro*, cit., ps. 271-280. A respeito das crenças dos povos primitivos sobre o destino dos gemeos, ler E. Westermarck, *L'origine et le développement des idées morales*, I, ps. 403 *passim*, Paris, 1928.

W. Schmidt (*Etnologia Sul-Americana*, ps. 197 *sq.*, São Paulo, 1924), faz derivar o mito dos gemeos do culto lunar, fundamental na chamada *cultura do arco* (ou *cultura matrilinear livre*). Um deles representa a lua clara; o outro a lua escura. E observa que Ehrenreich esclarece ser a lenda dos gemeos menos elaborada, ou estar ela já diluída, entre os povos superiores da zona andina, em consequencia da religião solar, que absorveu todos os outros cultos. O mito dos gemeos existe entre os tupis, os guaraios, os mundurucus, os juracaris, os bacairis, os tamanacus, os giraras, os araucanos e, aparentemente, também entre os carajás.

H. v. Bracken ("Os mitos dos gemeos", em *Actas Ciba*, p. 13, n.º 1, jan. de 1940) observa que o motivo dos gemeos encontra-se representado escassamente nas tradições e contos dos modernos povos civilizados: quanto mais os gemeos são considerados pessoas comuns, tanto menos despertam o interesse popular.

Métraux voltou ao assunto dos gêmeos em *Twin Heroes in South American Mythology*, cit., identificando-os com os herois-civilizadores. Artur Ramos (*A organização dual entre os índios brasileiros*, p. 51, Rio, 1945) também repisou o tema, lembrando a conexão entre o mito e a organização social dos indígenas.

(b) A respeito dessas duas personagens, cf. F. Denis, *o.c.*, nota às pgs. 138-140. Diz F. Denis que *Tamendonare* tem alguma semelhança com o Viracocha dos peruvianos.

Simão de Vasconcelos (*o.c.*, p. 35, *Liv. Prim. das Not.*) escreve *Tamanduaré*, que Teodoro Sampaio diz significar “o que imita o tamandoá” (*o.c.*, p. 268), ou, ainda “aquele que fundou o povo”. Da lenda de Tamandaré, aproveitou-se José de Alencar para o epílogo do casal apaixonado, salvo numa palmeira arrebatada pela correnteza da enchente.

À p. 32, Métraux, por um lapso, escreve “*Tamendonare, vaillant et belliqueux*”, etc., querendo referir-se a *Aricoute*. Fiz a correção.

(c) Provavelmente, trata-se da inajá, palmeira (*Maximiliana regia*, M.), que C. d’Abbeville escreve *ynaia*, também chamada anajá. A anajá tem outra classificação: é a *Pindarea concinna*, Rodr.

(d) F. Denis, *o.c.*, nota à p. 143, diz que o sentido dessa frase é o lugar onde os mortos queimam, ou fazem secar o peixe “*alain*”.

(e) Aliás, *surubim*, *surubi* ou *sorubim*, silurida dos rios brasileiros (*Platystoma tigrinus*).

CAPITULO III

MITOS COSMICOS E MITOS DA CRIAÇÃO

A destruição do mundo

No mito transmitido por Thevet,¹ há referencias a duas destruições sucessivas do mundo. Na primeira vez, o universo teria sido consumido pelo fogo, que *Monan* fez descer do céu, “afim de punir os homens por sua ingratidão para consigo”. A superficie terrestre, até então inteiramente plana, foi remexida e solapada pela ação do calor. Só um homem se salvou do desastre: *Irin-magé*. *Monan* conservara-o no céu, durante todo o tempo em que perdurou o abrasamento da terra. *Irin-magé*, tendo suplicado a *Monan* que repusesse a terra em seu estado primitivo, este provocou abundante chuva com o objetivo de extinguir o incendio por ele ateado. As aguas do diluvio escoaram-se por entre as depressões, que sulcavam a terra, formando-se assim os rios e o mar. A salinidade oceanica foi causada pelas cinzas, diluidas nas aguas.

Monan deu uma mulher a *Irin-magé* e desse casal se originou a humanidade, que repovoou o globo após o cataclismo.

1 (2), fols. 913v.-914; v. o apendice.

A cosmogonia de Thevet traz, ainda, outra versão do dilúvio, que é, provavelmente, uma duplicata da primeira. Essa nova destruição do mundo foi causada por *Tamendonare*, irritado contra seu irmão *Aricoute*, que lhe havia atirado o braço de um inimigo morto. Nesse instante, a aldeia onde ambos se achavam fora arrebatada ao céu e *Tamendonare* “bateu tão rudemente na terra a ponto de fazer jorrar uma enorme e alta fonte de água, que em pouco tempo cobriu as colinas e oiteiros e parecia ultrapassar a altitude das nuvens”. Fugiram os dois irmãos para as montanhas, afim de escapar à inundaçãõ, achando que o melhor refugio era o cume das arvores. *Tamendonare* subiu, em companhia de sua mulher, ao pincaro de uma palmeira de nome *pindo* e *Aricoute*, seguido igualmente da sua, trepou-se em um jenipapeiro. Quando *Aricoute* desejava saber se as águas haviam baixado, lançava, de tempos em tempos, frutos do jenipapeiro ao pé da arvore. Depois foi a terra repovoada pelos dois manos.

Staden,¹ Cardim,² Marcgrave³ e Nieuhof⁴ aludem a esse mito e falam do dilúvio universal, do qual, segundo as tradições dos tupinambás, só teriam escapado um irmão e sua irmã grávida. Ambos subiram ao alto de um jenipapeiro, repovoando em seguida o mundo. Vasconcelos⁵ completa as indicações dando-nos o nome desse homem privilegiado, que não é outro senão *Tamendonare*. Advertido por *Tupan* da iminência do dilúvio, *Tamendonare* ter-se-ia refugiado, com

1 Part. II, cap. XIII.

2 P. 160.

3 P. 278.

4 P. 220.

5 Ps. 58-59.

a sua familia, em uma palmeira, cujos frutos o alimentaram até o momento em que pôde descer à terra.

A destruição da terra pelo fogo e, depois, pela agua é uma tradição comum a numerosas tribus tupicas (a). As modalidades e causas desses cataclismos são contados algumas vezes diferentemente, de acordo com as respectivas regiões. Os apapocuvvas atribuiam a destruição a *Ñanderiquey*, causa direta da primeira catastrophe que aniquilou a terra. Esse personagem, tendo retirado um dos esteios em que repousava o globo, o mesmo foi consumido pelas chamas e, depois, inundado pelas aguas do mar. O poderoso feiticeiro, *Guyrapoty*, teve muita sorte em poder elevar-se até o céu, acompanhado dos seus e de sua casa de dansa.¹

Para os chiriguanos, é *Aguara-tunpa* quem destroi o mundo. Com tal finalidade, põe fogo aos campos e florestas, fazendo, em seguida, cair sobre a terra chuva torrencial. As unicas pessoas salvas do diluvio são uma menina e seu irmão, que os indios tinham tido a prudencia de ocultar em uma cabaça.² À maneira dos tupinambás, os chiriguanos conheciam duas versões do mito. A segunda lembra a de *Irin-magé*. Ao momento em que a terra era submersa pelas aguas do diluvio, um unico homem, *Araparigua*, foi salvo, graças a *Tupan*, que o transportou para o céu, só voltando do firmamento depois de ser o mundo repovoado. Em seguida, tendo praticado toda sorte de abusos e estando ameaçado pelos homcñs, *Araparigua* tornou a dever a sua salvação a *Tupan*, que o levou definitivamente para o céu.³

1 Nimuendajú (1), ps. 332-336.

2 Nino, ps. 131-132; Nordenskiöld (1), ps. 251-254.

3 Nino, ps. 136-137.

O dilúvio dos tembés foi precedido do seguinte incidente: certo homem, que tinha o dom de transformar-se em abutre, levava para o céu a casa, onde seus parentes se haviam reunido para dansar. As demais pessoas afogaram-se, com exceção de algumas que, refugiadas em uma palmeira, ficaram nela suspensas por muito tempo. Sua tarefa consistia em lançar frutos à terra afim de verificar se as águas haviam decrescido, até que foram, afinal, transformados em rãs.¹ Esses índios tembés narram, ainda, a história do dilúvio de um modo mais consentâneo às tradições de seus irmãos raciais. Uma criança (dizem) tocou fogo à água do rio com um archote, que determinado homem lhe havia dado. E assim se abrasou a terra. Uma mulher grávida conseguiu ocultar-se, em companhia de seu menino, nos ramos de uma bananeira, que as chamas poupavam. Quando cessou o incêndio, saiu a mulher de seu esconderijo, encontrando, em seguida, raízes de mandioca. Mas a terra foi logo inundada por chuvas torrenciais, salvando-se a mulher e o menino em uma canoa. O menino, após o dilúvio, desposou a própria filha.²

O mito do dilúvio, tal como é contado pelos chipaias, liga-se inteiramente à vida dos gêmeos, filhos do demônio *Kumāφári*. *Kuñarima* e *Aruβiatá*, tendo quebrado dois vasos, que continham a única reserva de água existente nesse tempo fabuloso, provocaram a cólera do pai, o qual, em seu furor, inundou toda a terra. Para completar a obra de destruição e punir os filhos, o velho, por outro lado, ateou fogo às colheitas. O mundo transformou-se, então, num só braseiro ardente.

1 *Nimuendajú* (2), p. 294.

2 *Id.* (2), ps. 288-289.

Kuñarima extinguiu o incendio, aspergindo as chamas com uma especie de hissope feito das plumas de diversas aves.¹

Os arés (guaranis mestiçados com os gês) só conservaram do mito dos seus ancestrais o tema do homem refugiado na palmeira, cujos frutos lhes serviram de alimento durante todo o diluvio.²

Viu-se, finalmente, que os itatins ou guaraius informaram aos missionarios a respeito de um cataclismo, ao curso do qual *Pai Tacur* e *Pai Amandre* foram arrebataados para não se sabe onde.³

Através de todas essas diferentes versões concernentes ao mito do diluvio, entre os tupi-guaranis, verifica-se que só dois elementos aparecem com relativa constancia: o da destruição da terra pelo fogo e pela agua e o da estreita relação existente entre os gêmeos e o cataclismo.

A criação da humanidade

O mito da criação da humanidade só chegou ao nosso conhecimento através de uma vaga alusão de Thevet,⁴ em seu ms. inedito (*b*): “São as nações todas umas diferentes das outras. Existem os chamados tapuités, isto é, homens para comer (*c*). E dizem os tupiniquins que foram os mesmos feitos com tições de fogo, por um dos *maires*, para o fim de servirem de presa e passatempo aos primeiros, ou lhes servirem para os seus exercicios belicos”.

1 *Id.* (3), ps. 1017-1018.

2 Borba (1), ps. 61-62.

3 *Annuaire litteraire*, p. 425.

4 Fol. 115 v.

Nenhuma tradição relativa a tal assunto foi recolhida de outras tribus tupis. Os homens surgem, em seus mitos, como contemporaneos dos herois lendarios (não propriamente os herois-criadores), já os encontrando, em dado momento de suas aventuras, povoando a terra. Só os mundurucus fazem exceção à regra, pois contam que a humanidade fôra extraída do chão através de um buraco, que *Rayrú* fez na crosta terrestre. Por esse artifício, pôde ele descobrir os seres existentes no sub-solo e içá-los com uma corda de algodão.¹

A origem do fogo

Dois mitos, referentes ao fogo, tiveram curso entre os tupinambás. No primeiro, conta-se que *Monan* guardou o fogo no dorso de uma preguiça, de onde o tiraram os dois irmãos, *Tamendonare* e *Aricoute*, para o fim de entregá-lo aos homens.

O carater etiologico dessa tradição é evidente e não passou despercebida aos olhos de Thevet,² quando este observa que o costado da *aï* parece, ao longe, ter sido crestado pelas chamas (*d*). Segundo outra versão, o uso do fogo e a maneira de produzi-lo teriam sido revelados à humanidade por um caraiba, *Maire-Monan*, ou *Bicbotou*, que Thevet identifica com o trovão.³

Os mitos da origem do fogo (*e*), recolhidos em outras tribus tupi-guaranis, fazem parte de um ciclo muito diferente. Os apapocovas atribuem a aquisição

1 Barbosa Rodrigues, p. 251.

2 (2), fol. 915.

3 (2), fol. 937 e ms. inedito, fol. 91.

do mesmo à *Nanderiquey*, que, auxiliado pelo sapo, conquistou-o aos abutres.¹ Idêntica versão desse motivo foi contada a Nordenskiöld,² por ocasião de sua estadia entre os guaraius. Os chiriguanos vêem, igualmente, no sapo o aliado, que lhes teria dado o fogo³ (o episódio dos abutres não existe entre os referidos índios, em relação com o mito do qual me ocupo). Os tembés⁴ e os chipaias⁵ consideram aquelas aves os detentores do precioso elemento e a tradição a respeito do modo como foi o fogo roubado coincide com a dos guaraius e a dos apapocuvás.

Como se pode ver, através da curta análise comparativa, o antigo tema tupi do rapto do fogo, na mitologia tupinambá, parece ter sido refundida ao todo. Sua originalidade explica-se quer por empréstimo, quer por criação independente e inteiramente local.

Mitos astrais

A forma das diferentes constelações, assim como o aspecto de certas estrelas, sugeriram aos tupinambás diversas comparações, que eram expressas por determinados apelidos. Mitos explicavam, provavelmente, essas aparentes analogias. Claude d'Abbeville⁶ conservou-nos dois.

Certa estrela vermelha, que seguia de perto a lua, tinha o nome de *laouäre* (*f*), palavra que Claude d'Ab-

1 Nimuendajú (1), ps. 326-327.

2 (2), p. 155.

3 *Id.* (1), p. 154; Nino, p. 133.

4 Nimuendajú (2), p. 288.

5 *Id.* (3), p. 1015.

6 Fols. 217 e 319.

beville traduziu por *cão*, mas que, em realidade, significa *jaguar*. Quando a lua se ocultava, diziam os tupinambás que o cão a perseguia com o fim de devorá-la. Se o disco lunar tornava-se avermelhado, acreditavam que esse planeta estava muito seriamente ameaçado pelo jaguar. Os antigos guaranis, do mesmo modo, tinham certeza de existir no céu um tigre, ou enorme cão, que, em certas ocasiões, devorava a lua ou o sol, — causa do que chamamos os eclipses.¹ Seus atuais descendentes, os apapocovas, falam de um jaguar celeste, azulado e semelhante ao cão, que destruirá a humanidade, começando por atacar o sol e a lua. Vive, atualmente, debaixo da rede de *Nanderuvuçú*². Os chiriguanos transmitiram aos chanés o mito de seus antepassados, os guaranis, explicando, do mesmo modo, os eclipses como tentativas feitas pelo jaguar de duas cabeças no sentido de devorar a lua. E contam que o jaguar-chefe, decapitado pelos avós dos índios, a lua o ressuscitou, guardando e ocultando sua cabeça. Esse monstro, chamado *yagua rogu*, ataca a lua, sua benfeitora, não obtendo resultado em sua empresa graças ao alarido, feito pelos homens, para afugentá-lo.³

Os guaraius partilham, nesse ponto, as crenças de seus irmãos do sul.⁴

“Conhecem os tupinambás (diz Claude d’Abbeville) uma constelação chamada *Yandoutin*, isto é, o avestruz branco, formada de algumas estrelas bem grandes

1 Montoya, p. 50.

2 Nimuendajú (1), p. 319.

3 Nordenskiöld (1), p. 294; Nino, ps. 154-155 e Lehmann-Nitsche, ps. 86-90.

4 Nordenskiöld (1), p. 157.

e muito luzentes. E como quer que essa constelação possua varias estrelas em forma de bico de ave, os maranhenses fingem e afirmam que a mesma quer devorar os referidos astros, a que dão o nome de *Ouyra Oupia*". O citado cronista descreve-nos, ainda, todas as constelações e astros conhecidos dos tupinambás, dando para cada uma delas ou deles o respectivo nome indigena, seguido de sua tradução. Essa lista permite supor a existencia de numerosos mitos, irremediavelmente perdidos.

Os chiriguanos chamam ainda a parte da via-latea, proxima ao Cruzeiro-do-Sul, de *yandurape*, — o caminho dos avestruzes. O Cruzeiro-do-Sul e algumas estrelas vizinhas são designadas pelo nome de *yandui-nyaka* (a cabeça do avestruz)¹. Para os guaraius, o Cruzeiro-do-Sul é igualmente um nhandu.²

Os tupinambás (diz Thevet,³ em seu ms. inedito), "dizem que o sol e a lua têm algum poder, mas não sabem dizer qual seja ele". Em outro mito, já referido, o sol aparece dando ordens às estrelas, embora esteja subordinado à lua, "que tais selvagens consideram o principal dos corpos celestes e o primeiro dos elementos".⁴ Já se viu igualmente, que os tupinambás lhe dão um aspecto antropomorfo, *ad instar* dos chiriguanos e dos chipaias.⁵

Nimuendajú⁶ assegura ter encontrado entre os apocuvás traços de um culto embrionario do sol. Suas

1 *Id.* (1), p. 295 e Lehmann-Nitsche, ps. 86-100.

2 *Id.* (2), p. 158.

3 Fol. 38.

4 Thevet (2), fol. 917.

5 Cf. ps. 13-14.

6 (1), ps. 330-331.

provas são bastante convincentes, mas os trechos atrás citados não permitem aplicar semelhantes conclusões aos tupinambás, embora o culto solar pareça já ter existido entre os antigos guaranis.

As pleiades possivelmente foram objeto de crenças particulares entre os tupinambás. Pois esses índios estavam convencidos, sobretudo, de que as pleiades favoreciam o crescimento da mandioca.¹

¹ Ms. inédito de Thevet, fol. 38: "Crêem também que o sete-estrela é quem faz crescer a mandioca, da qual fabricam a sua farinha".

NOTAS AO CAPITULO III

(ESTEVÃO PINTO)

(a) De acordo com a mitologia dos tupinambás, revelada por Thevet, *Tamendonare*, para salvar-se do dilúvio, refugia-se em uma palmeira de nome *Pindona* (Métraux escreve *pindo*) e seu irmão em uma árvore chamada *Genipar*. As referências de Cardim (*o.c.*, p. 160) não esclarecem o assunto. Staden (*Viagem do Brasil*, ps. 154-155, Rio, 1930) afirma que os sobreviventes salvaram-se, uns em canoa, outros em árvores altas; Marcgrave (*Historia Natural do Brasil*, p. 278, São Paulo, 1942), finalmente, nota que as duas únicas pessoas salvas foram um índio e sua irmã preta, esclarecimentos repetidos por J. Nieuhof (*Memorável Viagem Marítima e Terrestre ao Brasil*, p. 314, São Paulo, 1942). Sobre a contribuição de S. Vasconcelos já escreveu Métraux. A palmeira é em Léry *pindá* (*Viagem à Terra do Brasil*, p. 172, São Paulo, 1941). Trata-se, na verdade, do *pindó*, ou *pindoba* (*Attalea compta*, Mart.). *Pindona*, no original de ms. de Thevet, deve ser erro tipográfico, por *Pindova*. O *Genipar* é o nosso *jenipapeiro* (*Genipa americana*, L.). O autor do *Compendio Narrativo do Peregrino da America*, Nuno Marques Pereira (II, Rio, 1939, ps. 29-30) fala vagamente no dilúvio, de que escaparam alguns indígenas, refugiados “em um monte em cima de uma palmeira”. Segundo informa o padre M. da Nobrega (*o.c.*, ps. 91 e 101), ora todos os índios morreram, exceto uma velha, ora apenas se salvou um casal, que subiu a um pi-

nheiro. Já na carta de Inacio de Tolosa (cit. por Serafim Leite, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, II, p. 18, Santos, 1938), um principal provocou o diluvio, de que escapou apenas ele, fazendo uma casa de folhas bem tapada. Apoiando-se em Gustavo Barroso (*Mythes, Contes et Légendes des Indiens — Folklore brésilien*, Paris, 1930, ps. 68-74), acrescenta o padre Serafim Leite que, no Brasil, há pelo menos cinco formas de tradição do diluvio: a dos tupis, a dos caxinauás, a dos padauris, a dos bororos e a dos pamaris.

Na mitologia dos bororos, salva-se só um homem que, depois, repopoa a terra graças a seu casamento com a veada (A. Colbacchini & C. Albisetti, *Os Bororos Orientais*, ps. 200-201, São Paulo, 1942); o mito dos carajás é mais complexo (cf. Fritz Krause, *In den Wildnissen Brasiliens*, p. 346, Leipzig, 1911). Herbert Baldus (*Ensaio de Etnologia Brasileira*, ps. 206-212, São Paulo, 1937) estuda os mitos dos tapirapés, dos apapocovas, dos chipaias, dos mbiás do Paraguai Oriental, dos guaiakis, dos tembés, etc. Um apanhado geral do assunto encontra-se em Luís da Camara Cascudo, *Informação de Historia e Etnologia*, ps. 121-146, Recife, 1944, em que há referencias ao mito entre os macuxis, os itamiras, os tarianas, os apinagés, os caingangs, os pamaris e outros. O cataclismo dos caxinauás vem em J. Capistrano de Abreu, *rã-txa hu-ni ku-ĩ*, ps. 481-506, Rio, 1944. J. Imbelloni (*La esfinge indiana*, ps. 205-207, Buenos Aires, 1926), faz a critica de teoria heliolitica de Elliot Smith, aplicada às lendas diluvianas. ●

A maneira de produzir o diluvio batendo na terra, provavelmente com o pé, como o fez Tamandaré, é, segundo observa Alexandre H. Krappe (*La genèse des mythes*, ps. 321-322, Paris, 1938), uma das fontes mais comuns na tradição universal.

E' preciso observar, ainda, que, antes do diluvio, segundo a mitologia tupinambá, houve um incendio mundial. Essa outra tradição é comum aos carajás, aos tapirapés, aos iuracares, aos

taulipangs, aos apapocovas, aos chiriguanos, aos tembés, aos chipaiás, aos tobas, aos tumereás e aos ipurinás (H. Baldus, *o.c.*, ps. 216-223).

Referentemente aos mitos do dilúvio em particular e aos mitos indígenas americanos em geral, cf. Alex Calcott, *Treatise on the Deluge*, Londres, 1768; J. G. Müller, *Geschichte der amerikanischen Ur-religionen*, Bâle, 1867; Brett, *Legends and Mythes of the Aboriginal Indians of Guyana*, Londres, 1880; C. F. Hartt, *Amazonian tortoise myths*, Rio, 1875 e "Contribuições para a etnologia do vale do Amazonas", em *Arquivos do Museu Nacional*, VI, Rio, 1885; Powell, "Sketch of Mythology of the American Indians", em *Rep. of Bureau of American Ethnology*, n. 1, Washington, 1881; J. Barbosa Rodrigues, "Lendas, crenças e superstições", em *Revista Brasileira*, Rio, 1881 e "Poranduba amazonense", em *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio, XIV, 1890; Daniel G. Brinton, *American Hero-myths. A study in the native Religions of the Western Continent*, Filadelfia, 1882 e *The Myths of the New World*, Filadelfia, 1896; Carlos von Koseritz, *Bosquejos etnológicos*, Porto Alegre, 1884; E. R. Emerson, *Indian Myths ... of the Aborigenes of America*, Boston, 1884; E. Stradelli, *Eiara. Leggenda tupi-guarani*, Piacenza, 1885 e "Vocabulários da lingua geral", cit., 1929; Santana Neri, *Folk-lore brésilien*, Paris, 1889; Franz Boas, *Indianische Sagen von der Nord-westküste Amerikas*, Berlim, 1895; J. Curtin, *Creation Myths of Primitive America in relation to the Religions History and Mental development of Mankind*, Boston, 1898; Andree, *Die Flutsagen*, Braunschweig, 1891; T. Koch-Grünger, "Zur Animismus der südamerikanischen Indianer", em *Internat. Arch. für Ethnogr.*, XIII, 1900; P. Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker*, Berlim, 1905; V. G. Callegari, "La tradizione Azteca del Dilúvio", em *I. R. Accademia degli Agiati*, Revereto, 1906; Lewis Spence, *The Mythology or Ancient Mexico and Peru*, Londres, 1907 e *The Myths of the North American Indians*, Londres, 1914; Nimuendajú, "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Re-

ligion der Apapocúva Guarani", em *Zeitschrift für Ethnologie*, XLVI, Berlim, 1914 e *Sagen der Tembé-Indianer*, *ib.*, XLVII, Berlim, 1915; Afonso Arinos, *Lendas e tradições brasileiras*, São Paulo, 1917; Carlos Teschauer, *Poranduba rio-grandense*, Porto Alegre, 1921; C. Morris, *Stories from Mythology: North America*, Boston, 1924; Ch. Ricci, "Religiones y mitos primitivos de América", em *Humanidades*, IX, La Plata, 1924; Donald A. Mackenzie, *Myths of precolumbian America*, Londres, 1924; H. Kunike, "Die Herkunft der amerikanischen Flutsagen," em *Der Erdball*, II, 12, Berlim, 1928; M. Gusunde, "Das Brüdespaar in der südamerikanischen Mythologie", em *Congresso Internacional de Americanistas*, XXIII, New York, 1928; A. Brandão de Amorim, "Lendas em nheêngatu e em português", em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, CLIV, Rio, 1928; A. H. Krappe, *Mythologie Universellé*, Paris, 1930 (ps. 426 sq.); A. Métraux, "Mitos y cuentos de los indios Chiriguano," em *Rev. del Museo de la Plata*, Buenos Aires, XXXIII, 1931; Henry Brocher, *Le mythe du héros et la mentalité primitive*, Paris, 1932; Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris, 1935; Jorge Bahlis, *Religiões ameríndias*, Porto Alegre, 1937; Basilio de Magalhães, *O folclore no Brasil*, Rio, 1939 (com vasta bibliografia).

Recentemente, foi publicado em São Paulo o estudo de Herbert Baldus, *Lendas dos índios do Brasil*, 1946, cf. comentários do mesmo autor. Baldus prefaciou, também recentemente, a obra citada de Nimuendajú, *Leyenda de la Creación*, etc., S. Paulo, 1944.

(b) Sobre as lendas da formação da humanidade, na índia brasileira, cf. o interessante estudo de Luis da Camara Cascudo, *o.c.*, ps. 97-117.

(c) No texto, *Tapouyeste*. São os chamados *Tapouytin* de Abbeville, *o.c.*, p. 236, isto é, os barbaros brancos.

(d) Thevet escreve ainda de três modos a palavra tupi designativa da preguiça — *haüt*, *haü* e *haüthi* (*Singularidades*, cit.,

p. 307), que em *Anchieta* e em Simões de Vasconcelos é *aig*, em Gabriel Soares de Sousa *ahy*, em C. d'Abbeville *unaü*, em G. Marcgrave *unáu* e em J. de Léry *Hay*. Explica Tschudi que *ai* é voz onomatopáica. Cf. notas de A. de Alcantara Machado (em *Anchieta, Cartas*, cit., p. 137) e de José Honório Rodrigues (em Nieuhof, *o.c.*, p. 37). Thevet referê-se à especie *Bradypus tri-dactylus* L.

• O colorido dos macacos varia de acordo com os individuos. Alguns têm mesmo a cabeça avermelhada, com os membros e a cauda rufos (Eurico Santos, *Entre o gambá e o macaco*, p. 272, Rio, 1945).

(e) O mito da origem do fogo, narrado pelos apapocuvaguaranis, chiriguanos, tembés e chipaiãs, merece um comentario maior do que o feito por Métraux.

Nanderiquey, tendo-se fingido de morto, os urubus, apesar de advertidos por um deles, preparam um fogo para assar o suposto cadaver. Realmente, quando as aves lançam o heroi apapocuva à fogueira, este debate-se, jogando brasas em todas as direções. Nessa ocasião o sapo, a mandado de *Nanderiquey*, devora um tição, que depois é obrigado a vomitar.

Os chiriguanos contam que, antes do dilúvio, o sapo teve a precaução de refugiar-se em um buraco, levando consigo, na boca, tições, conservados acesos pelo sopro do seu halito. Desse modo, quando a face da terra tornou-se enxuta, o sapo deu aos dois sobreviventes da catastrophe as brasas ardentes.

Dizem os tembés que o fogo era, outrora, propriedade de uma especie de gavião. Os indios, que até então assavam carne ao calor do sol, resolveram roubar o fogo. Para tal fim foi morta uma anta e, no momento em que os abutres preparavam-se para assar a carne desse animal, os tembés caíram, de emboscada, sobre a fogueira, embora em vão, pois os urubus puderam escapar a tempo. Só na segunda tentativa, é que os tembés conseguem

roubar o fogo, ocultando o seu feiticeiro em um abrigo de caça, perto do tapir morto. O feiticeiro, no momento oportuno, pôde furtar um tição.

Segundo os chipaias, foi o seu heroi-civilizador, *Kumafari*, quem roubou o fogo ao gavião-de-anta, que voava com um tição preso às suas garras. A principio, *Kumafari* fingiu-se morto, mas não teve sorte. Uma segunda tentativa, em que o heroi se transformou em veado, ainda não deu resultado. Mas *Kumafari* era teimoso: enterrou os braços na terra, os quais se transformaram em dois galhos, com cinco ramos cada um. O gavião veio direitinho repousar o seu tição em um dos galhos e, assim, os tembés obtiveram o fogo.

Entre os caribes, ou caraibas, foram recolhidas muitas lendas sobre a origem do fogo. Cf.: Koch-Grünberg, *Von Roraima zum Orinoco*, Berlim (1916-1917), vol. II (refere-se aos taulipangs, entre os quais o fogo era guardado por uma velha, assim como aos arecunas, que roubaram o fogo ao *mutug*, *Prionites momomata*; K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlim, 1894 (quanto aos bacairis, cuja astúcia foi furtar o fogo à raposa do campo).

A respeito da mesma lenda, entre outros indígenas sul-americanos, cf. J. G. Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, ps. 152-166, Paris, 1931.

O *mutug*, a que se refere T. Koch-Grünberg, é provavelmente o *mutum-poranga* (*Crax alector* L.), ou o guira guainumbi de Marcgrave, identificado com a juruva (*Momotus momota* L.).

Os guajajaras, que habitam as florestas tropicais do Maranhão, são parentes dos tembés do rio Gurupi. Ambos os grupos se consideram *tenetouras*. A mitologia dos guajajaras (diz Charles Wagley, "Notas sobre a aculturação entre os guajajara", em *Boletim do Museu Nacional*, n. 2, jun. de 1943, p.

10, Rio) é também muito rica, embora mostre “a influencia ibérica e negra” em relação à primitiva cultura. Entre os seus mitos, figuram o dos gêmeos *Maira ura* e *Mukwura ura*, o da origem do fogo (roubado aos urubus), etc.

(f) Léry (*o.c.*, p. 129) escreve *Ian-ou-are*, que é realmente o jaguar, em quichua *yahuar*. Trata-se da estrela-da-tarde, a vesper. Cf. C. d'Abbeville, *o.c.*, p. 247.

CAPITULO IV

TUPÃ, O DEMONIO DO TROVÃO

Quando os missionarios quiseram encontrar na lingua dos tupinambás uma expressão correspondente a “Deus”, escolheram, à falta de melhor, a palavra de *Tupan*. Nobrega,¹ Vasconcelos,² Marcgrave³ e muitos outros autores attribuiam a esse nome o sentido equivalente a “coisa sagrada, misteriosa e excelente”, applicavel especialmente ao trovão e aos relampagos, nos quais os indigenas viam a manifestação de um poder invisivel.

Claude d'Abbeville⁴ afirma, por outro lado, que *Tupan* não é outro senão o autor do trovão e dos relampagos e Thevet⁵ observa mesmo que os indios “fazem menção de um grande senhor, que, em sua lingua, chamam de Tupã, o qual lá de cima faz chover e trovejar”. Em seu ms. inedito,⁶ o mencionado autor acres-

1 Pg. 99: “sòmente aos trovões chamam *Tupane*, que é como quem diz coisa divina”.

2 Pg. LVIII.

3 Pg. 279.

4 Fol. 322 v.: “Em sua lingua chamam a Deus *Toupan* e, quando troveja, dizem que é Deus quem assim troveja”.

5 (1), p. 138 e (2), fol. 920 v.

6 Fol. 88.

centa: “Chamam a Deus *Toupan* e não crêem haver outro poder que produza as chuvas, os trovões, o bom tempo, ou mesmo que possa fazer brotar nenhum fruto”.

Cardim¹ considera *Tupan* como um deus particular e acrescenta que é dele que os selvagens pretendem ter recebido o pau de cavar e as plantas pelos mesmos cultivadas. Cardim, aliás, não é o unico a confundir o demonio do trovão com o heroi-civilizador (*a*). Haja visto a passagem de Thevet, atrás citada, por onde se vê que *Bicbotou*, de quem se diz ter ensinado aos homens a fazer o fogo, é considerado a propria personificação daquele fenomeno.² Marcgrave³ atribue a *Tupaberaba*, — o relampago — a origem da agricultura e o conhecimento do pau de cavar. Se, nesses três casos, o trovão, ou, o que dá no mesmo, o raio, é confundido com o heroi-civilizador, — isso se deve, sem duvida, ao erro cometido pelos colonos brancos, os quais, convencendo-se de ser *Tupan* o grande deus dos tupinambás, atribuiram-lhe todas as ações que, na intenção dos seus informadores, deviam ser levadas em conta do Ancestral.⁴

Yves d'Évreux, procurando investigar qual a representação que os indios davam a *Tupan*, propôs-lhe diversas questões a respeito de sua natureza e dos seus atributos. Responderam os selvagens que *Tupan* provocava as tempestades e enviava o raio, não sendo como o vulgar dos homens, pois do contrario não poderia locomover-se com tanta rapidez, correndo, quando troveja, “de oriente para ocidente, a ponto de estar,

1 Pg. 163.

2 Ms. inedito, fol. 91.

3 Pg. 278.

4 Pg. 280.

nessa ocasião, ao mesmo tempo em toda a parte, tanto na França como em nossos céus". Para o autor anônimo da *Informação do Brasil*,¹ os tupinambás não reconheciam outro deus, senão o trovão.

A identificação de *Tupan* com o trovão, que personifica, não sofreu nenhuma duvida. Resta apenas saber se o lugar por ele ocupado, na mitologia tupinambá, corresponde ao papel, que os missionários procuraram dar-lhe. A esse respeito possuímos precioso documento: o mito tupinambá transmitido por Thevet, no qual *Tupan* só aparece incidentalmente e na qualidade de personagem de segunda ordem. Quando os homens queimaram seu herói-civilizador (conta Thevet),² "provocaram um milagre, pois a sua cabeça abriu-se com tão grande impetuosidade e tão horroroso estrondo que o estampido atingiu o céu e a *Tupan*". "E daí (dizem) vieram os trovões e os relâmpagos, não tendo o relâmpago, predecessor do trovão, senão a significação do fogo pelo qual *Maire* foi consumido".

Dois fatos merecem reparo: primeiramente, a associação que a passagem estabelece entre *Tupan* e o trovão; em segundo lugar, a relação existente entre o fenomeno e um dos incidentes da vida daquele herói-civilizador, ou dos demais heróis-civilizadores. O texto desse episodio é obscuro e só explicavel se supusermos ter sido *Tupan* (e não o trovão, como fenomeno) quem foi criado em seguida a essa metamorfose, que pode ser enfileirada no numero das multiplas transformações sucessivas sofridas pelos ancestrais míticos.

O desfecho de um mito guaraiú, que explica a origem do trovão, apresenta notaveis analogias com o final do episodio transcrito por Thevet. Certa velha, que

1 Pg. 432.

2 (2), fol. 914 v.

vivia solitaria, em sua oca, tinha o costume de trucidar a todos aqueles a quem dava hospitalidade. Um homem, porem, conseguindo escapar, deu o alarme, na aldeia, cujos habitantes correram logo a incendiar a morada da ogra; esta, ao pegar fogo, elevou-se para o céu. Quando chove ou relampeja, dizem os guaraius ser a velha, que saiu e pôs-se a correr de lá e para cá.¹

Tupan está longe, pois, de ser uma noção implicando a idéia do sagrado. É uma especie de genio ou demonio, que não era objeto de nenhum culto e ao qual não se dirigia nenhuma prece. A respeito desse ultimo ponto concordam todas as nossas fontes.

Aos indigenas não passou despercebida a diferença, que separava *Tupan* do deus falado pelos missionarios e por eles identificado como o heroi-civilizador. "Se alguém lhe fala de Deus (diz Thevet²), como o fiz algumas vezes, éscutam atentos e admirados, indagando se não se trata do profeta, que lhes ensinou a plantar suas grossas raizes de nome *Hetich*" (b).

O silencio, que os antigos cronistas guardam a respeito do attributo e das atividades de *Tupan*, prova quanto o seu carater não ficou bem definido aos olhos dos proprios indios. Ainda mais, — que o seu poder era restrito. Essa hipotese, sugerida pelos citados textos, encontra inteira confirmação nos mitos dos guaranis (apapocuvás) modernos.³

Tupan ocupa, na cosmogonia desses indios, papel analogo ao que lhe é attribuido no mito de Thevet. Só se fala dele de passagem e sem emprestar-se muita

1 Nordenskiöld (2), p. 156.

2 (2), fol. 921.

3 Nimuendajú (1), ps. 322-323.

atenção à sua atividade. E' imaginado como um homenzinho, baixo e rechonchudo, de cabelos ondulados. E' o caçula dos filhos do heroi-civilizador *Nanderuvuçu*, havido de sua mulher *Nandecy*. *Tupã* é muito chegado à mãe, por ordem de quem deixa a sua casa, situada a oeste, para ir morar no este, onde vive a velha. Cada viagem de *Tupã*, através do firmamento, provoca tempestades. O som do trovão é produzido pela bacia oca, onde ele se assenta e da qual se serve, à feição de uma canoa, quando tem de transpor a extensão do céu. O longo botoque de resina, que traz ao labio inferior, lança raios a cada um dos seus movimentos. Em seu barco tomam lugar dois servidores, muitas vezes assimilados aos *tapã*, aves, segundo os índios, anunciadoras da tempestade. A tormenta só passa quando *Tupã* chega diante da casa materna, onde, todavia, seu tembetá continua a provocar relampagos.

Esses detalhes concordam muito bem com o que Yves d'Évreux conta a respeito dos movimentos rápidos de *Tupan*. E' possível supor, pois, que os tupinambás representavam-no qual um genio habitante do ar; cada um dos seus deslocamentos causava tempestades.¹

A personalidade de *Tupan* parece ser uma criação peculiar aos tupis da costa do Brasil e do Paraguai.

1 Segundo Nimuendajú (1), p. 370, a palavra *Tupã* não passa de uma simples onomatopéia, que reproduz aproximadamente o som do trovão. No ms. inédito de Thevet (fl. 41 v.), a tempestade, ou mais precisamente as nuvens carregadas de agua, são chamadas *Aman Attouppane*. Encontramos, nessa composição, o nome designativo do trovão.

Não se encontra em nenhuma tribo desse grupo linguístico qualquer mito, em que apareça um demônio dirigindo diretamente a produção dos trovões. A única exceção deve ser feita a favor dos guaraius e dos chiriguanos. Estes últimos crêem que o fenómeno é obra de um genio, ao qual dão o nome de *Chiquéri-tunpa*, representado sob os traços de poderoso feiticeiro, que, com sua irmã e seus filhos, tanto pode ser um benfeitor quanto um inimigo da humanidade. Quando tropeja, afirmam os chiriguanos ser *Chiquéri-tunpa* que está em via de marchar.¹

Os caingúas conservam ainda vagas idéias sobre as relações de *Tupan* com o trovão. Observam que Deus (a quem chamam, à maneira dos cristãos, de *Tupan*) manifesta sua colera por meio do trovão, rogando ao mesmo lhes dê caça abundante e não lhes destrua as arvores de mel.²

Varias hipóteses podem ser adiantadas no sentido de explicar a bizarra associação de idéias, por meio da qual os missionarios chegaram a dar a essa personificação do trovão os atributos do deus cristão. Talvez tivessem eles perguntado aos indigenas qual era a divindade, que acreditavam residir no ceu. Os silvicolos teriam respondido, naturalmente, ser *Tupan*. A confusão aumentaria quando os padres começaram a falar aos indios do caráter celeste de seu Deus e do poder do mesmo sobre os elementos. Seja como for, a palavra *Tupan* conheceu uma estranha fortuna e está, hoje em dia, em uso entre todos os indigenas cristianizados, da Argentina às Guianas.

1 Nordenskiöld (1), ps. 258, 279-283 e 296.

2 Ambrosetti, p. 739.

NOTAS AO CAPITULO IV

(ESTEVÃO PINTO)

(a) Ao meu ver, não houve nenhuma confusão, por parte de Thevet, ao identificar Tupã com o heroi-civilizador dos tupinambás.

Tupã, possivelmente, simboliza o demiurgo, o ancestral, o antepassado mitico, conforme a lição de Batistá Caetano de Almeida Nogueira (em Cardim, *o.c.*, p. 269). Cf. ainda as notas de Capistrano de Abreu (à p. 43 da *Historia Geral* de Porto Seguro, I, 3.^a ed., s/d.) e Eloy Fariña Núñez, "Los mitos guaranies" (em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, II, p. 315, Rio, 1925). Tupã, primitivamente, diz Teodoro Sampaio, significava o "pai alto", o "pai que está no alto" (*o.c.*, p. 9 e 276).

A semelhança de Tupã com Mair-munhã denuncia-se nos predicados sexuais a que se acha ligado, assunto a que dediquei um capitulo em *Os Indigenas do Nordeste*, II, ps. 197 *sq.*, São Paulo, 1938. Tupã, na mitica apapocuva, abandona o oeste para habitar no este, onde se encontra com sua mãe. Nessa viagem provoca tempestades e o botoque de resina, que leva aos labios, lança raios. Quando sobrevinha alguma tempestade, os tupinambás acreditavam que "*cela vienne des ames de leurs parents et amis*".

Cumpre notar, ainda, que foi Tupã, no dizer do padre Fernão Cardim, quem deu aos tupis "enxadas e mantimentos" (*o.c.*, p. 163), — circunstancia que põe essa personagem na serie dos

herois-civilizadores. Marcgrave atribue a "Tupaberaba" o nascimento da agricultura. Os omaguas identificam Tupã com *Zumé* (*Sumé*). Os mundurucus acreditam que, após a morte, vão para uma especie de mansão celestial (*cabi*), de onde, se precisam tornar à terra, tomam a forma do trovão (A. M. Gonçalves Tocantins, "Estudos sobre a tribu Mundurucus", em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, XL, p. 117, Rio, 1877).

(b) Na *Cosmographie*, Thevet usa tambem a forma *Yetic*, aliás mais correta. Ocorrem, ainda, as formas *jettica*, *yeti*, *yetuca* e *yetica*. Cf. Pedro Henríquez Ureña, *Para la historia de los indigenismos*, etc., p. 32, Buenos Aires, 1938.

A *hetich* é a batata doce (*Ipomea batatas* Lam.).

CAPITULO V

OS GENIOS DA MATA

Os seres sobrenaturais, com que se sentiam cercados os tupinambás, pertenciam a duas categorias: uns eram potencias malevolas, personificadas, comparaveis aos nossos genios e demonios; outros comprehendiam os espiritos propriamente ditos. Os ultimos contavam maior numero e só se distinguiam dos primeiros por seu carater impessoal. E' verdade que os missionarios e viajantes confundiam-nos constantemente, fazendo de *Yurupari* e de *Agnan* ora uns diabos, ora um nome coletivo, que designava o mundo dos avengesmas.

Thevet,¹ expondo sucintamente, em seu ms., as idéias religiosas dos tupis habitantes das proximidades do cabo de Santo Agostinho, informa que os mesmos "temiam o diabo, a que davam o nome de Giropaly". E acrescenta que "os silvicolas, que vivem no Rio de Janeiro e no Cabo Frio, chamam-no de Agnan". Marcgrave² faz, igualmente, sinonimos os nomes de *Jurupari* e *Anhanga*, traduzindo ambos por *diabo*. Se buscarmos esse nome na vasta literatura concernente

1 Ms. inedito, fol. 38.

2 Pg. 279.

aos tupinambás, notar-se-á que os autores, que descrevem os tupis septentrionais, empregam sempre a voz *Yurupari* para designar o espirito, ou os espiritos, chamados pelos cronistas de *Aygnan*, *Agnen*, *Ingange*, *Anhangá*, etc. Apesar da identidade de natureza existentes entre os dois seres demoniacos, tratarei de ambos separadamente, pois as fontes referentes ao assunto não são as mesmas.

Yurupari. — Todos os antigos missionarios acordam em considerar *Yurupari* uma entidade sobrenatural, correspondente ao diabo na religião catolica. “Acreditam os indios (diz Yves d’Évreux¹) que os maus espiritos, ou demonios, vivem sob a dependencia de *Giropari*. Era ele domestico de Deus, que, por causa de suas maldades, o expulsou e não quis mais saber dele. Esse-diabo odeia a humanidade e não vale nada. É ainda o mesmo quem impede que as chuvas caiam a tempo, maltratando os homens, fazendo-lhes medo e atraíçoando-os em suas guerras aos inimigos”. Resalta claramente dessa passagem que *Yurupari* era considerado como unico em sua especie; por isso é que tanto me surpreendo quando vejo Claude d’Abbeville² indicar, com não menor clareza, ser *Yurupari* um nome coletivo, destinado a designar os demonios em geral: “crêem ainda na existencia de espiritos malignos, aos quais denominamos diabos, mas que chamam de *Ieropary*. Os indios temem-no extremamente. Dizem, de ordinario, falando desses espiritos malignos, que *Ieropary* é mau (*Ypochu Ieropary*) e não presta para nada”.

1 Pg. 282.

2 Fol. 323 v.

O ultimo texto é muito mais conforme às legítimas crenças dos tupinambás que o precedente. Primeiramente, corresponde à opinião corrente dos atuais "caboclos" a respeito de *Yurupari*; depois, explica os equívocos sobre o assunto e dos quais irei occupar-me presentemente.

Lendo o que escreveram os dois autores acima citados, a proposito de *Yurupari*, ou dos *Yurupari*, não se pode fugir à impressão de que ambos os assimilaram constantemente aos espiritos dos mortos, — assunto das conversações dos tupinambás. Yves d'Évreux¹, por exemplo, conta que *Yurupari* "habita as aldeias abandonadas, especialmente os lugares onde estão sepultados os corpos de seus parentes". "E já ouvi dizer a uns poucos desses indios (acrescenta) que, indo colher *cajus* em certos lugarejos ermos, surgiu *Giropary*, dando espantosos gritos e espancando rudemente a alguns dos que os acompanhavam". O mencionado religioso, desejando afastar certas velhas das sepulturas, aonde iam as mesmas todas as tardes, pôs em sua emboscada dois ou três indios, que, saltando inopinadamente dos esconderijos, fizeram acreditar às mulheres que estas se achavam perseguidas por fantasmas. As velhas, de fato, fugiram como loucas, persuadidas de que tinham "Jeropari" em seu encalce.² Em outra parte, informa Yves d'Évreux estarem os tupinambás convencidos de que "as almas dos maus são levadas por *Giropary*". "São elas (diz ainda) que, em companhia daquele demonio, os atormenta, vivendo nas

1 P. 282.

2 Yves d'Évreux, ps. 127-128.

taperas, nos locais em que são enterrados seus mortos".¹

A despeito da estreita relação, que os textos acima estabelecem entre *Yurupari* e as almas dos mortos, a definição dos missionários parece-me exata, sendo os *Yurupari* umas especies de demonios da mata, que se tornavam temerosos por seus predicados malfazejos (*a*). Se as informações fornecidas por Ives d'Évreux fôsem as unicas, que possuíssemos para definir a sua natureza de *Yurupari*, força seria considerá-lo como a alma dos mortos; varios fatos, todavia, opõem-se a tal interpretação. Em primeiro lugar, as almas dos mortos não têm, em nenhum dialeto tupico, nome algum que, por mais de leve, se aproxime do de *Yurupari*; em seguida, deve-se ter em vista que os missionários, tão entendidos na definição de um espirito, não cometeriam a falta de traduzir semelhante palavra por *diabo* se não tivessem boas razões para isso. Finalmente, o argumento mais convincente em favor de minha tese é o estudo de Barbosa Rodrigues,² onde estão reunidos todos os contos e mitos amazonicos referentes a *Yurupari*. Em verdade, poucas das tribus, cujas legendas constituem essa coletanea pertencem ao grupo tupi, mas, falando elas a lingua geral, applicavam o nome de *Yurupari* aos seres sobrenaturais, possuidores, em suas crenças, dos atributos do duende tupico. O *Yurupari* amazonico é um espirito dos bosques, especie de ogre ou de divindade, de acordo com cada uma das tribus; em nenhum caso, representa algum papel que tenha relação com as almas dos mortos.

Os tupinambás, que deviam ver em *Yurupari* um monstro malfazejo, foram levados a estabelecer afini-

1 *Id.*, p. 283.

2 *Ps.* 98-140.

dades entre ele e certas sortes de aves, cujo canto ou aspecto pudesse inspirar sentimentos de terror. Sabemos de duas, que entretinham relações sexuais com *Yurupari*, chegando o mesmo, até, a chocar seus ovos. São essas as resenhas que possuímos referentemente a esse “diabo” e às suas ações.¹

Agnan ou *Ahangá* (foneticamente, *Añã* ou *Añãga*). — As informações ou anedotas, que, a respeito do *Agnan*, se podem colher a mãos cheias, na antiga literatura, confirmam a identidade de natureza existente entre esse ser sobrenatural e *Yurupari*. A semelhança deste ultimo, *Agnan* é comparado ao diabo da religião catolica. A acusação mais frequente, que pesa sobre o mesmo, é assaltar as pessoas vivas; os tupinambás viviam em perpetuo terror de uma agressão por parte dele. “Andando por lá (conta Thevet²), ouvimos, certa noite, espantosos gritos de indios, que nos suplicavam socorro, dizendo em sua lingua: — Vê como *Hipouchy Aignen* (assim chamando ao espirito maligno) me maltrata e atormenta; defende-me, se queres que eu te sirva e te corte madeira”.

° *Agnan* entregava-se a tais violencias em publico, mas sob forma invisivel. “Muitas vezes (conta Léry³), mesmo quando falavam conosco, sentiam-se atormentados, gritando, de subito e como enraivecidos, que o viam bem claramente, tanto sob a forma de animal ou de ave, como sob outra qualquer estranha forma”. E, mais adiante, o mesmo cronista,⁴ querendo mostrar o terror, que sentiam os tupinambás a seu respeito, ex-

1 Yves d'Évreux, p. 282.

2 (2), fol. 921 v.

3 T. II, p. 62.

4 T. II, p. 68.

prime-se nos seguintes termos: “Vi-os muitas vezes tomados de infernal furor, pois, quando se recordam dos males passados, batem com as mãos nas coxas e suam de angustia, queixando-se, a mim e a outro companheiro, e assim dizendo: — *Mair Atou-assap, ace-^o queiey Aygnan Atoupané* (isto é, francês, meu amigo e bom aliado, tenho medo do diabo mais do que de qualquer outra coisa)”.

Para defender-se dos ataques desse “diabo”, os tupinambás evitavam sair à noite sem conduzir consigo um archote.¹

Agnan costumava conservar-se perto dos tumulos abertos de pouco, devorando os cadaveres se os alimentos e bebidas não fôsem regularmente depositados na sepultura.² Os missionarios, enfim, estabeleceram ainda uma relação mais estreita entre *Agnan* e as almas dos mortos, fazendo dele o carrasco dos preguiçosos e covardes, os quais, após o traspasso, eram condenados, em virtude de suas qualidades negativas, a andar em companhia daquele.

Não existe uma só ação atribuída a *Agnan*, de acordo com os textos já citados, que não seja habitual às almas dos defuntos. Inumeros exemplos modernos poderiam ser trazidos em abono à minha asserção e, sem sair desse dominio, encontram-se autores bem informados que contam fatos identicos a proposito do assunto. Basta ilustrar essa observação com alguns exemplos.

1 Thevet (1), p. 169 e ms. inedito, fol. 91; Léry, t. II, p. 106, etc.

2 Léry, t. II, p. 120.

O autor anonimo da *Informação do Brasil*,¹ falando dos misteriosos ataques sofridos pelos indigenas, atribuia-os ao demonio, mas sem fazer menção de *Anhanga*. O padre Nobrega,² do mesmo modo, explica o processo usado pelos indios para preservar-se dos "diabos", que consistia no costume de fazer fogo de baixo da rede. Não há, nem mesmo a frase seguinte de Thevet,³ que não possa ser aplicada aos espiritos dos tupis, tal como nos são descritos alhures: "Alguas vezes, tambem, esses barbaros me afirmaram que viam o espirito maligno, *Aignan*, nos regatos e rios, sob as mais diversas figuras". No capitulo consagrado aos espiritos, terei ocasião de tratar dos varios aspectos zoomorfos, ou outros, de que os mesmos se revestiam para apparecer aos vivos. Se tomarmos em consideração uma tribu moderna, os chiriguanos entre outros, verificar-se-á que esses indios temem muito os ataques dos maus espiritos e, quando saem à noite, tomam o cuidado de carregar o fogo afim de contê-los a respeitosa distancia. Os chiriguanos chamam as almas dos mortos, precisamente, de *aña* e são elas a quem os indios temem.⁴

Em presença de uma tal abundancia de testemunhos concordantes, não pode restar duvida de que, quando os missionários e viajantes nos falam das aggressões de *Anhanga*, de suas aparições, de suas transformações e de suas relações com os mortos, reproduzem informes em conexão apenas às almas vagabundas. E é justamente nesse particular que se enganam, pois o

1 P. 440.

2 P. 92.

3 (2), fol. 921 e ms. inedito, fol. 49 v.

4 Nino, ps. 133-136.

legítimo *Agnan* dos tupis nada tem com tal categoria de seres sobrenaturais. Basta reportar-se ao mito de Thevet¹ e aos dos tupis modernos para que nos convençamos dessa verdade.

Agnan surge, episodicamente, no final da história dos gêmeos, tal como nos descreveu Thevet. Faz o papel de demônio, ou mais exatamente de ogre, com o qual os dois gêmeos entram em luta (*b*). É a vítima, embora, a princípio, consiga devorar um dos mortos. Não há, pois, nenhum traço de personificação das almas dos mortos: *Agnan* não passa de uma das numerosas personagens da mitologia tupinambá. É, aliás, exatamente sob esse aspecto que os tupis modernos figuram os seres sobrenaturais, aos quais dão o nome do famoso “diabo” tupinambá. Os *Añãy* são, segundo os apapocuvás, seres tão antigos como a terra. Encontramo-los no começo da criação sem que se dê explicação de sua presença. Embora distintos dos homens, não são, por isso, menos mortais. Se bem que malfazejos, despertam pouca temidez; os gêmeos fazem deles seu bode expiatorio, sem recear nenhuma represália por parte do mesmo.²

Entre os *tembés*, os *Azán* são igualmente pintados sob a figura de gêmeos, que fazem constantemente o papel de vítimas dos dois irmãos, embora possam ser perigosos: um deles conseguiu capturar e comer a um dos gêmeos, quando este procurava furtar-lhe o anzol. Mesmo sem a analogia dos nomes, não é preciso esforço, dado a identidade dos dois episódios, para chegar à conclusão de que *Azán* não deve ser outro senão

1 (2), fol. 920.

2 Nimuendajú (1), ps. 321-322.

o *Agnan* tupinambá,¹ sendo interessante notar que, na versão chipaia do roubo do anzol, é o espirito *Awá* quem toma o lugar de *Agnan*. A mitologia desses últimos índios conhece, entretanto, uma categoria de seres, os *Adji*, que corresponde, a certo respeito, aos *Añāy* dos apapocuvás.² Crêem os chiriguanos que, entre as almas dos mortos, algumas existem com poderes especiais, — os chamados *Aña-tunpa*. Os *Aña-tunpa* perderam suas características de fantasmas para adquirir a de genios, com poderes mesmos de presidir aos fenômenos naturais, sendo que alguns se tornaram legítimos espiritos dos bosques, com muito pouca diferença dos ogres das nossas fabulas. Entre os *Aña-tunpa* chiriguanos e os *Añāy* apapocuvás, não há grande diferença.³

O próprio Léry⁴ traz uma sólida base em favor de minha hipótese, informando que *Agnan* tem por sinônimo *Kaagerre*, palavra que, conforme mostra a etimologia, significa *demonio da mata*. Passagem do ms. inedito de Thevet⁵ menciona, igualmente, essa sinonímia: “Têm muita necessidade de fogo, tanto para assar as suas carnes como para combater esse espirito, que os persegue à noite e embaraça as suas atividades. Alguns dão-lhe o nome de *Raa-onan* ou *Kaa-gerre*. Desse modo, a qualquer parte aonde vão, conduzem sempre os seus aparelhos de fazer fogo, que são dois paus desiguais, um menor de dois pés que o outro”.

Não basta estabelecer que *Agnan* é verdadeiramente um “diabo”; resta ainda inquirir as causas da

1 Nimuendajú (2), ps. 285-287.

2 *Id.* (3), ps. 1019 e 1021.

3 Nordenskiöld (1), ps. 258 e 288.

4 T. II, p. 62.

5 (2), fol. 91.

confusão em que caíram, a seu respeito, os antigos viajantes e missionários. A nosso ver, o erro originou-se da homonímia existente entre a palavra *añanga* e as palavras *ang* (designativo de alma) e *anguéra* (que significa as almás destacadas do corpo). Relembremos, a esse proposito, que os chiriguanos chamam aos espíritos dos mortos *Añay*, palavra que soaria, a ouvidos pouco exercitados, como o termo apapocuva *Añāy*.

E' possível que os longinquos antepassados dos tupinambás tenham visto, nos *Añā*, a figura das almas erráticas, conforme parece indicar a raiz desse nome; mas é inegável que não era tal o conceito de seus descendentes a respeito de semelhantes demonios. Com o problema de *Agnan* nos encontramos diante de um caso análogo ao de que já me ocupei, ao tratar de *Tupan*. Um simples espirito da mata foi promovido, pelos primitivos missionários, à dignidade de diabo. E era natural que os frades se persuadissem da legitimidade de sua interpretação tanto mais quanto, confundindo *Añā* com as almas dos mortos, não ouviam falar senão dos malefícios causados pelas mesmas à humanidade.

Kurupira. — O demonio das matas, que os tupinambás chamavam de *Kurupira*, conheceu uma extraordinária fortuna (*c*), sendo ainda hoje celebre em todos os países onde é falada a *língua geral*. Barbosa Rodrigues¹ consagrou-lhe um estudo muito bem documentado, que permite fazer idéia das crenças relativas, em todas as regiões do vasto territorio brasileiro, a essa personagem. As opiniões a seu respeito frequentemente diferem muito, embora todas acordem em fazê-lo o gnomo da floresta, protetor da caça e, em

1 Ps. 3-26.

geral, bastante mal disposto a respeito dos homens. Dá-se-lhe, de acordo com o local, aspecto diverso; a sua mais conhecida figura, porém, é a de um homenzinho, que anda com os pés para trás.

Muitas vezes, essas superstições têm suas raízes nas crenças religiosas dos tupis litoraneos. A primeira menção sobre *Kurupira* data do século XVI e encontra-se em uma carta do padre Anchieta.¹ Diz o jesuíta serem os *Curupira* espíritos temerosos, que assaltam os índios na floresta, açoitando, maltratando e até matando os mesmos. E acrescenta que é com o fito de apaziguá-los que os selvagens depositam, em certos sítios (de preferência nas veredas em rumo ao interior, ou nos montes), flores e outros objetos dessa ordem, em oferenda a tais “demonios”. Marcgrave² e Nieuhof³ (não se sabe porque razão) qualificam *Curupira* de espírito das paixões — *numen mentium*.

O missionário Daniel,⁴ em seu estudo sobre as crenças dos índios amazonicos, apoiando-se, provavelmente, em informações de origem tupica, pinta os *Coropira* como fantasmas de aspecto humano, que tinham a cabeça pelada e, à semelhança dos selvagens, andavam nus. Eram-lhes atribuídos todos os surdos rumores da floresta. Abordavam os viajantes, pedindo-lhes algum serviço. Se eram atendidos, recompensavam-nos, realizando-lhes os votos; se, ao contrario, recebiam uma recusa, vingavam-se, dando-lhes pancadas. Os *Coropira* não viviam apenas na floresta, mas apareciam, também, nas praias.

1 (3), t. 1, ps. 303-304.

2 Ps. 278-279.

3 Ps. 220-221.

4 T. II, p. 435.

Os tupinambás, interrogados por Acuña¹ a respeito da situação das tribus circunvizinhas, falaram-lhe de uma nação de anões, que viviam ao sul, assim como de outra tribo de índios, cujos pés eram voltados para trás. Acuña atribuiu o fato a personagens fabulosos, que possuíam traços dos espíritos ou dos monstros florestais. Tais personagens, entretanto, de pés invertidos, talvez não fôsem outros senão os *Kurupira*, que, como já se viu, são frequentemente representados dessa maneira.

Os chipaias são os únicos indígenas tupi-guaranis, modernos, entre os quais foi adotada a crença em *Kurupira*. Chamam-no *Kurupira*, e, em suas narrativas, figuram-no como um monstro antropofago, que, todavia, é facilmente logrado.² Os índios modernos (observe-se a propósito), que, com a *lingua geral*, adotaram a crença em *Kurupira*, representam-no como um ogre, ao qual se pode escapar pela astúcia.

Com *Yurupari*, *Agnan* e *Kurupira* não se esgota a nomenclatura demoníaca, de que tratam os antigos textos. Marcgrave³ cita ainda *Macachera*, de quem traça rapidamente os atributos. “Macachera (diz) é o espírito das estradas, que marcha adiante do viajor (*d*). Os potiguares consideram-no o mensageiro de toda boa nova, ao contrário dos tupinambás, que vêem nele o inimigo da saúde humana”. É inútil dizer que o papel, conferido por Marcgrave aos espíritos, frequentemente está imiscuido de reminiscências clássicas, sendo as suas informações, portanto, de relativo valor.

Dois outras categorias de espíritos são mencionadas por Cardim,⁴ os *Ouaioupia* e os *Taguaigna*. Mas

1 Ps. 170-171.

2 Nimuendajú (3), p. 1038.

3 P. 278.

4 P. 162.

o autor não diz quais as suas funções e a sua natureza (e).

O padre Anchieta¹ resume, nos seguintes termos, os informes por ele colhidos a respeito das crenças nos espíritos, que os tupis de São Vicente lhe afirmaram temer particularmente: “Há também nos rios outros fantasmas, a que chamam *Igpupiára*, isto é, que moram n’água (f), que matam do mesmo modo aos índios. Não longe de nós há um rio habitado por cristãos, a que os índios atravessavam outrora em canoas, que fazem de um só tronco ou de cortiça, onde eram muitas vezes afogados por eles, antes que os cristãos para lá fôsem. Há também outros, maximé nas praias, que vivem a maior parte do tempo junto do mar e dos rios, e são chamados *baetata*, que quer dizer *coisa de fogo*, o que é o mesmo como se dissesse *o que é todo fogo*. Não se vê outra coisa senão um facho cintilante correndo daqui para ali; acomete rapidamente aos índios e mata-os, como os *curupiras*: o que seja isto, ainda não se sabe com certeza. Há também outros espectros, do mesmo modo pavorosos, que não só assaltam os índios, como lhes causam danos; o que não admira, quando por estes e outros meios semelhantes, que longo fôra enumerar, quer o demonio tornar-se formidável a estes brasis, que não conhecem a Deus, e exercer contra eles tão crúel tirania.”

Aparte os *Baetata*, que não passam de fogos-fatuos (g), os espíritos referidos na carta acima do padre Anchieta são provavelmente os dos mortos; mas, na ausencia de resenhas complementares, é difícil um pronunciamento categorico.

1 (3), t. I, p. 304.

NOTAS AO CAPITULO V

(ESTEVÃO PINTO)

(a) Informa Yves d'Évreux que jurupari, por causa das suas "maldades", tinha sido expulso por deus, de quem era "serviçal", passando, daí avante, a retardar as chuvas e a incentivar a guerra entre os homens. "Dizem também (acrescenta o citado missionario) que jurupari e os seus possuem certos animais, jamais visiveis, que só andam à noite, soltando gritos horribéis", os quais ora servem de homem (incubo), ora de mulher (sucubo) (*Viagem ao Norte do Brasil*, etc., ed. de 1874, Maranhão, p. 250). Batista Caetano observa 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 *cauchemar*, do inglês *nightmare*, do holandês *nacht-merrie*, em que o mesmo radical *mar, mare, merrie* tem o sentido de incubo (*foot-note* de Rodolfo Garcia, em *Dialogos*, cit., p. 290-291).

Jurupari, segundo a tradição, nasceu de uma rapariga virgem, fecundada por intermedio do sol, que empregou, para isso, o "sumo da cucura do mato". Veio a mandado desse astro para reformar os costumes da terra, afim de poder encontrar nela uma donzela perfeita. Até então, as mulheres governavam e os homens obedeciam, o que era contrario às leis solares. Jurupari retirou o poder das mãos dessas amazonas e instituiu as festas da emancipação ou independencia masculina: as mulheres que surpreendessem os segredos confiados aos homens deveriam morrer, como aconteceu à propria mãe de jurupari (Ceuci) (Jorge

Hurley, *Itaraña*, p. 99, Belem, 1934). As cerimoniaes peculiaes a jurupari têm lugar, geralmente, na epoca do aparecimento de certas frutas (assaís, miritis, ingás, etc.) e são precedidas de jejum. Após o jejum, todos os individuos puberes da aldeia, de ambos os sexos, pintam-se de urucu e de jenipapo e, ao som de uma cantiga melancolica, celebram-se os casamentos. Em seguida, afastam-se as mulheres e os rapazes profanos ao culto, começando, então, os toques e as danças. A trombeta sagrada, defesa às mulheres, é um tubo constituído pelo liber da paxiuba. Em meio do ritual, irrompem alguns homens, tendo o rosto recoberto por mascaras de pêlo de macaco, andando de gatinhas e batendo com as varas. Terminado o baile, segue-se a cena da flagelação, da qual podem tomar parte as mulheres e crianças. O jurupari (diz Raimundo Lopes) é o “genio da fertilidade”; ensinou aos indios muitos processos uteis e magicos, inclusive a fabricação da farinha, dando às tribus leis severas e “cerimonias coincidentes com a frutificação de plantas como a bacaba e o assaí (“Jurupari”, em *Revista da Semana*, ed. de 24/8/35, Rio; cf. tambem Stradelli, “Vocabulario”, cit., ps. 497-498).

A escola culturalista vê no mito de jurupari o reflexo da luta contra o matriarcado pela subseqüente emancipação do homem, com o advento das associações extra-familiaes (classes de idade, festas de iniciação).

A qualidade de heroi-civilizador, por parte de jurupari, não escapou a Couto de Magalhães (*O Selvagem*, p. 160, São Paulo, 1935) e Osvaldo Orico (*Vocabulario das crendices amazonicas*, ps. 135-141, São Paulo, 1937) resenha quase tudo o que há sobre o assunto, depois de exaustivo trabalho de Barbosa Rodrigues (*Po-randuba amazonense*, ps. 93-140, Rio, 1890).

(b) Anhangá, mito comum aos tupis, tem sido objeto de muitas interpretações. Segundo a maioria dos autores (Simão de Vasconcelos, Fernão Cardim, etc.), anhangá é um espirito mau, temido pelos selvagens (*ãnan* = alma do mal). Luis da Camara Cascudo considera-o um “mito de confusão verbal”: o *anga*, alma

dos mortos, é o espirito errante, o maleficio, a diabrura, o pesadelo, “o medo sem forma e sem nome possível”; o *anhangá* “um nume protetor da especie, superstição indigena, mito local”. E nisso, aliás, repete Métraux.

A meu ver, o mito de anhangá tem conexão com a alma dos antepassados. Os atuais chiriguanos temem sair à noite, receosos dos maus espiritos; esses indios chamam precisamente de *aña* às almas dos mortos. Os tupinambás acreditavam que anhangá devoraria o cadaver, se os silvicolas não colocassem na cova os necessarios alimentos. Explica Yves d'Évreux que a alma ligada ao corpo é *an*; fora dele transforma-se em *anguere*. No mito transmitido por Thevet, enfim, os gêmeos vão ter com *Agnen*, que vive no lugar onde se cremam os mortos. O fato de os tupinambás, ao tempo da colonização, terem outro conceito a respeito de anhangá, pouco importa. Sabemos que a transmissão desse mito foi influenciada pela mentalidade europeia. Métraux confessa que, em tempos longinquos, possivelmente os tupinambás viam em anhangá a figura das almas errantes. Charles Wagley registou *Acungá* como designação genérica dos espiritos, abrangendo, inclusive, a alma dos mortos. Cf. Marcgrave, p. CIII. Aliás, *ancúnga*. Cf. a nota *n* do cap. VI.

(c) Curupira, segundo a descrição de Stradelli (“Vocabulário”, cit., ps. 434-435) é a “mãe-do-mato”, o genio tutelar da floresta. Tem a feição de um menino veludo, de cabelos vermelhos, com os pés às avessas e privado de órgãos sexuais: daí dizer a gente do Pará que ele é *muçico* (Couto de Magalhães, *o.c.*, p. 170). A mata acha-se sob a sua proteção. Prenuncia a tormenta, batendo nas raízes das sumaumeiras. Ai de quem, por simples prazer, fere o animal ou persegue as fêmeas pejadas! O curupira transmuta-se em caça, que o homem persegue inutilmente até desgarrar-se, desorientado, do verdadeiro caminho. Outras vezes a embiara deixa-se apanhar, mas o frecheiro, aterrorizado, verifica que não alvejou nenhum animal, senão seu proprio filho, ou mulher, ou companheiro. Na qualidade de mãe da floresta,

era conhecido dos tupinambás do Maranhão, dos porangabas do Ceará, dos potiguares do Rio Grande do Norte e da Paraíba, etc., muitas vezes com o nome de *caapora*, o morador do mato. Ainda hoje, os “caabas da Amazonia acreditam no poder superior de curupira, que dizem usar machado de casco de jaboti” e “cavalgar, nas suas carreiras vertiginosas, o dorso macio e rechonchudo do tapir”. “É curupira quem nos mostra ou esconde a caça; quem nos revela os segredos da floresta, as virtudes medicinais das plantas e nos dá os produtos destas” (J. Hurley, *o.c.*, ps. 79 *sq.*). Desse modo, conforme observa A. de Alcântara Machado (notas às *Cartas*, cit., de Anchieta, p. 142), o curupira — ou currupira, como lhe chamam no sul do país — tem por função proteger não só as florestas, como, também, a caça, castigando a quem estraga inutilmente as arvores ou mata os animais apenas “por gosto”. Para Spix e Martius (*Viagem pelo Brasil*, III, p. 216, Rio, 1938), o curupira é um demonio menos aterrador que o jurupari; não passa de um espirito pirracento das matas, que procura entreter conversa com os indios, despertando inimizades ou gozando da desventura alheia.

O melhor estudo sobre o curupira é ainda o de Barbosa Rodrigues (*o.c.*, ps. 3 *sq.*). O curupira (diz esse sabio), o *numen mentium* de Marcgrave, o *espirito dos pensamentos* de Simão de Vasconcelos, a alma caçoista de Martius é, também, no dizer do padre João Daniel, o duende das florestas, que pratica tanto o bem quanto o mal, sendo a crença mais geral a de que o mesmo, conforme já se disse, simboliza o genio protetor da caça e das matas. “O curupira, como genio misterioso e cheio de poder, apresenta-se sempre sob varias formas e sob varias disposições de espirito. Assim, ora fantastico, imperioso, exquisito, ora mau, grosseiro, atrevido, muitas vezes delicado e amigo, chegando mesmo a se apresentar bonachão e compassivo, ou ainda fraco, tolo e facil de se deixar enganar. Apesar de tudo tem a virtude de ser agradecido ao bem que se lhe faz, impondo contudo condições que, quando não cumpridas, são fatais. O estrondo, que se repercute ao longe pelas florestas, das arvores velhas que caem;

o barulho que fazem alguns pica-paus, cavando o alimento pelos troncos, ruído que ecoa surdamente pelas matas, querem que seja também o curupira a causa dele. Dizem os credulos, quando isso ouvem, que é o curupira com seu machado, feito de casco de jaboti (Tapajoz), que anda batendo pelas sapopemas das arvores, para ver se estão seguras e podem resistir às tempestades. No alto Amazonas dizem que bate com o calcanhar e, no baixo, em Obidos, que com o penis, que é de tamanho extraordinario” (Barbosa Rodrigues, *o.c.*, p. 4).

A etimologia da palavra curupira é muito controvertida. O *numen mentium* de Marcgrave, traduz Mons. dr. José Procopio de Magalhães (ed. do Museu Paulista, de 1942, p. 279) por “divindade dos designios”. O autor do *Vocabulario da Conquista* ensina que curupira vem de *curub* (sarna) e *pir* (pele). Na gíria existe, realmente, o vocabulo curupira com o sentido de sarnento, leproso (cf. M. Viatti, *Dicionario da Gíria Brasileira*, p. 112, São Paulo, 1945).

(d) O trecho de Marcgrave é assim traduzido por Mons. dr. José Procopio de Magalhães: “Temem demasiadamente os espiritos maus, os quais chamam... *Macachera*, divindade dos caminhos, guiando os viajantes. Os petiguaes ornem o portador da boa noticia; pelo contrario os tupiguaes e os corios, o feiticeiro inimigo da saude humana” (*o.c.*, ps. 278-279). Desse modo, Marcgrave não se refere aos tupinambás propriamente ditos, mas aos tupiguaes, também mencionados por Cardim (*o.c.*, p. 197), que Rodolfo Garcia supõe tratar-se dos mesmos potiguaes. *Corios* é erro de revisão, por *Caryos* (como está no original). Aliás, *carijós*.

De acordo com Plínio Ayrosa, *Machacera* significa “coisa que abrasa, que queima”. O fogo-fatuo. Cf. Teodoro Sampaio (*o.c.*, p. 241), que o identifica com o *bastatá* de Anchieta, — “coisa de fogo”, “o que é todo fogo”.

(e) Trata-se de um lapso de Métraux. Cardim só fala de *Taguaigna* (*Taguain* na coleção *Purchas his Pilgrimes*), que é, se-

gundo Rodolfo Garcia, o mesmo *taguaib* em tupi e *taubaib* em guarani. O vocabulo significa "visão má".

A palavra *Ouaioupiá* vem em Yves d'Évreux, que Cesar Augusto Marques, o tradutor de ed. de 1874, escreve *Uaiupia*: "Chamam os bons espiritos ou anjos *Apoiaueué*, e os maus ou diabos *Uaiupia*" (*Viagem ao Norte do Brasil*, cit., p. 249).

Tambem Claude d'Abbeville (ed. cit., p. 252, sob a forma *Ouäioupiá*) conheceu essa voz tupica, mas com outro sentido, isto é, indicando o lugar, *uajupia*, onde as almas se encontram com os antepassados. Rodolfo Garcia diz que talvez a palavra venha de *guiá* (nome generico do caranguejo) e *upia* (ovos), mas chama a atenção para o termo guarani *guayupia*, que quer dizer "feitico".

Spix & Martius (*Viagem pelo Brasil*, III, cit., p. 215) incluem, na serie dos espiritos maus, o de nome *uaiuara*, que Basilio de Magalhães traduz por "assombração".

Note-se, ainda, a semelhança do nome em questão com *Ouyra oupia*, designação dada pelos tupinambás a duas estrelas da constelação dos Gemeos. Lembra ainda Plinio Ayrosa que *uaiupia* = *uajupia* = *guajupia* se encontra no *Vocabulario na Lingua Brasileira*, designando uma especie de diabo. O *Vocabulario*, que é um ms. do sec. XVII, foi pub. em São Paulo, 1938, coordenado e prefaciado por P. Ayrosa.

Para Florestan Fernandes (o.c., p. 161 *sq.*), *Guajupia* é a jornada final: "Pode-se afirmar que uma boa parte da vida dos Tupinambá estava polarizada na direção de seus parentes ou amigos mortós e que a aspiração do *Guajupia* traduzia o ideal básico de cultura".

(f) Cardim acompanha a grafia de Anchieta, mas Gandavo escreve *hipupiara* (o.c., p. 123), Gabriel Soares de Sousa *upupiara* (*Noticia do Brasil*, II, p. 190, ed. de São Paulo, s/d) e Barleu (*Historia dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*, etc., ed. do Ministério da Educação, 1940, p. 150)

"*ypupiarae dicte*". "Relativamente a ipupiara (escreve Pirajá da Silva, nota em *Noticia do Brasil* de G. S. de Sousa, cit., II, p. 191) é bem possível que o boto — *Sotalia brasiliensis*, *pirá jaguara*, — muitas vezes, fôsse tomado como essa entidade fantástica". Joaquim Ribeiro (*A tradição e as lendas*, p. 46, Rio, 1929) identificou-a com a *iara*, ou *mãe-d'agua*. A *iara* vive no fundo dos rios. Cativa os moços, sob o aspecto de sedutora mulher e as moças sob a de um mancebo. Ipupiara, segundo a etimologia de Batista Caetano, provem de *y* (agua) *pypiara* (dentro, no intimo). Corresponde à *Yemanjá* dos negros iorubas e aos sub-mitos locais do *boto*, do *cabeça-de-cuia* e do *urucão*. Cf. A. Ramos, *Introdução à Antropologia Brasileira*, I, p. 121, Rio, 1943).

Transcrevo o trecho original de Anchieta, que, na citação de Métraux, não vem completo.

(g) E' essa, de igual modo, a opinião de Teodoro Sampaio, *o.c.*, p. 206. Cf. Spix & Martius, *o.c.*, III, p. 217. Observa Arthur Ramos (*Introdução*, cit., p. 122) que, devido ao radical "mboi", o termo passou a significar tambem "cobra de fogo", ligado às lendas da "cobra grande" da região amazonica: "É difficil, porem, dizer até que ponto se trata de uma confusão verbal, porque a mesma raiz *mboia* existe na Africa, como está numa lenda incluída por Blaise Cendrars na sua *Anthologie Nègre*, e transcrita pelo escritor Osvaldo Orico. Isso mostra como são vacilantes os criterios baseados apenas em analogias verbais, velho metodo de que tanto abusaram etnologos e folk-loristas".

Afirma Couto de Magalhães (*o.c.*, p. 170) que *boitatá* "é o genio que protege os campos contra aqueles que os incendiam". A tradição figura-o "como uma pequena serpente de fogo, que de ordinario reside na agua".

CAPITULO VI

OS ESPIRITOS

Os tupinambás sentem-se rodeados por uma multidão de espiritos, que perambulam por toda a parte, sobretudo em matas e sitios obscuros, de aspecto particularmente sinistro. Os espiritos dos mortos frequentavam, de preferencia, a circunvizinhança das tumbas, sendo a sua atividade muitas vezes hostil à especie humana, pois lhe causavam doenças, impediam a vinda das chuvas e provocavam a derrota na guerra; demais, apoderando-se das proprias pessoas, batiam-nas e atormentavam-nas de mil maneiras.¹ Tais agressões, que os autores antigos atribuiam erroneamente ao demonio *Añã*, distinguiam-se por seu carater brusco e inopinado, ocorrendo em todo lugar e a qualquer hora, embora fôsem particularmente frequentes à noite.

Não resta duvida que esses “diabos” seriam, em sua maior parte, os mortos. Thevet² di-lo muito claramente: “Os selvagens mantêm outra crença estranha, a saber, quando navegam, no mar ou no rio, à procura de seus inimigos, acreditam, se surge alguma

¹ Soares de Sousa, p. 323; *Informação do Brasil*, p. 440; Yves d'Évreux, ps. 280-283.

² (1), p. 182.

tempestade, . . . que a mesma tem relação com *as almas dos parentes e amigos*. A razão disso não sabem, mas, para apaziguar a tormenta, lançam alguma coisa na água, a título de oferenda. E, por esse meio, esperam acalmar os elementos" (a). De igual modo, os mundurucus atribuem a tempestade à ação das almas dos finados.¹

Os espíritos apareciam aos homens sob a feição de animais estranhos e bizarros. Ora sob a forma de passaros negros, ora sob a forma dos morcegos² ou de salamandras.³ Os que se manifestavam sob esse último aspecto buscavam apenas as mulheres, para o fim de violá-las. Eram todos bichos fabulosos, que tinham o dom da invisibilidade.

Os tupinambás sentiam supersticioso temor por certa espécie de ave, que, a julgar pelas descrições, pode ser identificada com o *matim tapirera* (*Cuculus cyanus* L.). Essa ave passava por mensageira dos parentes já falecidos e seus trínados eram interpretados como ordens do alem-tumulo (b). Não resta dúvida de que o *matim tapirera* era considerado uma encarnação dos espíritos dos mortos. Os mundurucus, aliás, dizem-no claramente, acrescentando mesmo que, sob semelhante forma, vinham os referidos passaros caçar em terra.⁴ O *matim tapirera* gozava e ainda hoje goza de inalterável reputação entre os chiriguanos. Justificam os guaraius o temor a certas espécies de aves, dizendo que eram elas oriundas "da terra do seu ancestral" (*Tamoï*), ou seja, da região dos mortos.⁵ Os

1 Tocantins, part. II, p. 116.

2 Yves d'Évreux, ps. 293-294.

3 *Id.*, p. 307.

4 Tocantins, part. II, p. 116.

5 Cardús, p. 75.

tupinambás não são os unicos indigenas sul-americanos a considerar determinados animais a encarnação das almas. Koch-Grünberg¹ dá varios exemplos de casos dessa ordem.

Alguns espiritos guardavam uma apparencia mais imaterial, distinguindo-se por suas côres cambiantes.² Sua presença podia tambem ser revelada por particulares ruidos; assim, quando eram convocados por um feiticeiro, surgiam “silvando e assobiando”,³ distinguindo-se nitidamente a sua voz pelo timbre agudo semelhante ao da criança.⁴

A noite, as trevas enchiam-se de espiritos, que redobravam de audacia; mas, era sufficiente acender a fogueira ao pé da rede para ficar salvo de seus males. Logo que a presença de um desses seres malignos era pressentida, todas as saidas das ocas fechavam-se para impedir-lhe a entrada.⁵

A colera dos espiritos podia ser refreada pelas oferendas, visto como, às vezes, o diabo “os mata nos matos a pancadas, ou nos rios, e, porque lhes não faça mal, em alguns lugares medonhos e infamados, quando passam por elles, lhe deixam alguma flecha ou penas ou outra coisa como por oferta”.⁶ Os espiritos pareciam ter uma especial predileção pelas plumas, pois, somente quando as penas de perdiz eram jogadas no mar, consentiam as almas dos avós em acalmar as vagas por ellas rebeladas.⁷ Era provavelmente

1 (1), ps. 13-15.

2 Yves d'Évreux, p. 294.

3 Thevet (1), p. 176.

4 Nobrega, p. 92.

5 Yves d'Évreux, p. 128.

6 *Informações do Brasil*, p. 432; Cardim, p. 162; Marcgrave, p. 279.

7 Thevet (1), p. 195.

te para manter os espiritos afastados que os tupinambás erigiam, nas proximidades de suas aringas, o poste descrito por Claude d'Abbeville¹ nos seguintes termos: "Têm os índios outra superstição: a de fincar à estrada de suas aldeias um madeiro alto, com um pedaço de pau atravessado por cima. Aí penduram quantidade de pequenos escudos feitos de folhas de palmeiras, do tamanho de dois punhos; nesses escudos pintam, de preto e vermelho, um homem nu. Como lhes perguntassemos a razão de tal costume, disseram-nos que os seus pagés lh'os haviam recomendado para o fim de afastar os maus ares".

Uma das numerosas causas do exito obtido pelo catolicismo, entre os tupinambás, consistia principalmente na promessa, feita pelos missionarios, de conservar os maus espiritos afastados de suas aldeias, se, — diziam, — cruzes fôsem nelas erguidas e plantadas. Desde que a noticia da eficacia desse simbolo se expandiu entre os habitantes da ilha do Maranhão, os indigenas apressaram-se a enviar delegações aos capuchinhos franceses com o objetivo de suplicar-lhes mandar erigir, em suas aldeias, cruzes, para o fim de pô-los ao abrigo dos ataques de "*Jéropari*".

Entre tal multidão de espiritos, havia certo numero deles tidos como animados de sentimentos benevolentes em relação à humanidade: eram os *Apoiaueué* (c). "Julgam os tupinambás que os bons espiritos lhes atraem, em tempo oportuno, as chuvas, não destruindo as suas plantações, nem jãmais os atormentando ou batendo. E, quando vão ao céu, contam a Deus tudo o que se passa em baixo, dizendo-lhes que os referidos bons espiritos não fazem medo aos índios,

1 Fol. 326.

quer à noite, quer nos bosques”.¹ Resta saber se era natural essa natureza benevola dos espiritos, ou motivada pelos exorcismos dos pagés. Inclino-me pela segunda hipotese. De fato, todos os atos positivos, através dos quais os *Apoiaueuê* manifestam uma simpatia pela humanidade são justamente os que incumbem ao feiticeiro realizar. Como se verá em outro capitulo, a ação do *pay* (*d*) sobre a natureza exercia-se por intermedio dos espiritos familiares, que lhe obedeciam em tudo.

No seculo XVI, o animismo dos tupinambás estava a ponto de evoluir para o fetichismo identico ao que os primeiros descobridores deparavam entre os aruaques e caraibas das Antilhas. As oferendas feitas aos espiritos dos mortos já indicam o nascimento de um culto, bastante desenvolvido para que os tupinambás sentissem a necessidade de possuir choças sagradas e representações materiais dos seres superiores, objeto de temor e veneração. Os indios (diz Macgrave²) “não veneram os espiritos por meio de idolos ou cerimoniaes; todavia, alguns se esforçam, às vezes, por aplacá-los, fincando no solo madeiros e colocando junto deles pequenas dadivas”. Cardim³ afirma até que existiam postes plantados em sitios visitados pelos espiritos e era ao pé dos mesmos que se depositavam os votos (*e*). Talvez esses postes não fôsem mais do que as cruces, referidas por Claude d’Abbeville; não é de todo impossivel que os homens nus, pintados nos escudozinhos, sejam, igualmente, representações de espiritos. Podem-se comparar tais postes com os madeiros rustica-

1 Yves d’Évreux, p. 280.

2 P. 279.

3 P. 161.

mente talhados pelos tembés, que figuravam o demônio *Kumãφári*. Todas as personagens da mitologia dos tembés possuem suas estatuas, erigidas nas casas de dansa.¹

Se a significação dos mourões não me parece bem clara, é certo que as cabeças imitativas do rosto humano, que os pagés conduziam consigo, eram configurações materiais dos espiritos: “o feiticeiro . . . entra em uma casa escura e põe uma cabaça, que traz em figura humana, em parte mais conveniente para seus enganos”² (f). O *pay* começa, então, a falar, mudando sua própria voz para a de menino, “com que os engana, de maneira que crêem haver dentro da cabaça alguma coisa santa e divina, que lhes diz aquelas coisas, as quais crêem”. Os feiticeiros “costumam pintar uns cabaços com olhos e boca e os têm com muita veneração escondidos em uma casa escura para que aí vão os índios a levar suas ofertas”³ (g).

O espírito, que se julgava habitar nos cabaços, podia apossar-se momentaneamente do pagé. “Usam alguns de um cabaço a modo de cabeça de homem fingida, com cabelos, orelhas, narizes, olhos, e boca: estriba esta sobre uma frecha, como sobre pescoço, e quando querem dar seus oráculos, fazem fumo dentro deste cabaço com fólhas secas de tabaco queimadas; e do fumo que sai pelos olhos, ouvidos e boca da fingida cabeça, recebem pelos narizes tanto, até que com ele ficam perturbados, e como tomados do vinho”⁴ (h).

1 Nimuendajú (3), p. 1027.

2 Nobrega, p. 22.

3 *Informação do Brasil*, p. 433.

4 Vasconcelos, p. 101.

As cabaças podiam ser mais aperfeiçoadas. Yves d'Évreux¹ afirma ter visto uma provida de maxilar mo-vel. Como se verá, ao tratar dos mitos agrícolas, esses engenhosos dispositivos visavam a permitir que o boneco triturasse as sementes das plantas, nas quais pretendiam os silvícolas incutir a “força de multiplicação” do “espírito encerrado nesse bonifrate”.

O espírito morador de tais cabaças era consultado antes de qualquer combate. Escreve o padre Anchieta² em uma das suas cartas, referindo-se aos índios: “Um dia antes da batalha, fizeram uma pequena cabana, segundo seu costume, onde puseram uma cabaça cheia ao modo de rosto humano, ataviada com plumas; os feiticeiros que fazem isso chamam pagês, para sacrificar-lhe e perguntar-lhe do sucesso da guerra” (i).

Dessas cabaças às verdadeiras estatuas, não faltava senão um passo. O trecho de Yves d'Évreux,³ reproduzido mais adiante, por inteiro, ensina-nos que os tupinambás já o tinham transposto, pois possuíam ídolos encarnando provavelmente as almas dos ancestrais, comparáveis aos *zemes* das Antilhas (j): “Falaram-me, também, de certos barbeiros daquelas regiões, que possuíam choupanzinhas nas matas, nas quais iam consultar os espíritos. Realmente, é frequente, na ilha e suas vizinhanças, edificarem tais barbeiros ou feiticeiros pequenas ocas de palhas nos lugares mais ermos dos bosques, onde põem idolozinhos de cera ou de madeira, de forma humana, uns menores, outros maiores (mas não de mais um covado). Ao mencionado lugar, em determinados dias, vão os feiticeiros, sôzinhos, levando consigo fogo, água, carne ou peixe, fari-

1 P. 117.

2 P. 317.

3 P. 302.

nha, milho, legumes, penas coloridas e flores. Desses alimentos preparam uma especie de sacrificio, em honra aos idolos, queimando-lhes resinas cheirosas e adornando-os com penas e flores. Lá permanecem os feiticeiros, insulados, por longo tempo; acredita-se que, nessa ocasião, vivem em comunicação com os espiritos”.

O maracá servia de receptaculo ao espirito. Esse instrumento musical era formado por uma cabaça, na qual se introduziam sementes ou pedras. Fazia o papel dos chocalhos. Conservavam-no na mão, ou fixavam no chião, com o auxilio de uma flecha, que o atravessava de lado a lado e cuja extremidade tinha sido enfeitada com tufo de plumas de arara. A veneração, pela qual era tida o *maracá*, assim como o seu carater eminentemente sagrado, repousava na crença de que o seu ruido reproduzia a voz dos espiritos. Provam-nos os textos seguintes: “cada qual tinha na mão o seu *maracá*, isto é, umas especies de guizos feitos de certo fruto maior do que um ovo de avestruz....; e os indios faziam-no soar a todo o momento para que (diziam) o espirito viesse depois a falar com eles”.¹ “Têm esse fruto (refere-se ao *maracá*) muita honra e reputação entre os selvagens, que o consideram mesmo como o seu *Toupan*. E os tais profetas, quando aparecem, fazem-no falar lá de dentro, surpreendendo o segredo dos inimigos ou, como afirmam, recebendo noticias das almas dos mortos queridos”.²

O *maracá* não era* uma coisa sagrada por si mesmo (*k*). Os espiritos não se manifestavam por seu intermedio senão quando o instrumento era antecipa-

1 Léry, t. II, p. 70.

2 Thevet (1), p. 224.

damente impregnado por essa força, que só os feiticeiros lhe podiam dar. “Cada homem tem o seu proprio *maracá*. Ora, há entre os indios alguns individuos, chamados *Paigy* e que são considerados como portadores de boas novas. Esses individuos percorrem, anualmente, o país, em visita a todas as cabanas, asseverando que estão em contacto com um espirito, vindo de regiões estranhas e longinquoas, o qual lhe deu o poder de fazer falar, à sua vontade, os *maracás* e insuflar-lhes virtudes capazes de satisfazer a qualquer desejo dos indios. Cada qual quer, então, que o poder magiço seja conferido a seu chocalho. E, para tal fim, organiza-se uma grande festa com bebedeiras, canticos e adivinhações, juntamente a varias outras cerimoniaas curiosas. Em seguida, os feiticeiros marcam o dia em que uma cabana deverá ser evacuada e interdita a mulheres ou crianças. Ordenam, depois, que todos pintem o seu *maracá* de vermelho e enfeitem-no de penas, apresentando os instrumentos, assim preparados, aos feiticeiros, se quiserem que os mesmos adquiram o poder de falar. Isso feito, os pagés dirigem-se para a cabana, acomodam-se em suas extremidades, com os proprios *maracás* fincados no chão, apresentando-lhes os assistentes os seus, juntamente com ofertas de flechas, penas e penduricalhos para as orelhas (afim de que não seja ninguem esquecido). Quando todos os *maracás* estão reunidos, o feiticeiro toma cada instrumento de per si e defuma-os com uma erva chamada *Bithin petun* (*l*), aproximando-os da boca, agitando-os e dizendo-lhes: — *Nee rora* (*m*), agora fala e procura ouvir-me. Estás aí dentro? — Finalmente, os feiticeiros se põem a murmurar em voz baixa, pronunciando algumas palavras que não se percebem de onde saem. Assim, o populacho fica convencido de que foi o *maracá* quem falou, quando, na realidade, foram os feiticeiros

que o fizeram. Os pagês procedem, desse modo, com todos os *maracás*, uns após outros, ficando cada qual convencido de que o seu chocalho tem muito poder. Então, os feiticeiros exortam os índios a guerrear e a capturar os inimigos, porque os espíritos encerrados nos *maracás* têm gana de comer carne de prisioneiros. E, com isso, se despedem. Em suma, mal os *Paygi* transformam em ídolos a todos os *maracás*, toma cada qual o seu, chamando-lhe de seu querido filho e levantando-lhe um abrigozinho próprio. Nesse local os donos levam-lhe alimentos, indagando das necessidades dos *maracás*, — justamente como o fazemos com o nosso verdadeiro Deus. Os *maracás* são as suas divindades”.¹

Léry² faz alusão à mesma cerimonia: “Os carai-bas vão, especialmente, de aldeia em aldeia, e, com as mais belas plumagens possíveis, adornam esses grandes chocalhos, chamados *maracás* (adquiridos de cada família, três, quatro ou mais que encontrem). E, assim enfeitados, fincam-nos no chão, na ponta da flecha, ao longo ou no meio das ocas, ordenando, em seguida, que lhes seja dado comida e bebida. De maneira que os embusteiros fazem crer aos pobres tolos que essas especies de frutos ou cabaças, de tal modo vasadas, paramentadas e ungidadas, comem e bebem realmente à noite. E, como cada chefe-de-familia acredita nisso, nenhum deles esquece de pôr ao pé dos seus *maracás* não só farinha, carne e peixe, mas também a bebida de nome *cauim*. Em geral, deixam os *maracás* plantados em terra, de quinze dias a três semanas, sempre servidos dos mesmos alimentos, após o que lhes atri-

1 Staden, part. II, cap. XXIII.

2 T. II, ps. 73-74.

buem santidade, trazendo-os sempre na mão e dizendo que, ao fazê-los soar, os espiritos lhes vêm falar”.

Cada familia tinha, pois, o seu *maracá*, que nem sempre, como é provavel, era conservado em uma cabana especial, pois Thevet¹ o inclue entre os moveis caseiros. As mulheres é que, verossimilmente, estavam interditas, senão de tocar, pelo menos de usar semelhantes instrumentos.

Eram os *maracás* o accessorio indispensavel de toda festa religiosa e, em particular, das dansas nas quais marcavam o ritmo.

Antes de partirem para a guerra, os tupinambás dansavam com os seus chocalhos, rogando-lhes auxiliá-los na captura dos inimigos. Os guerreiros levavam-nos consigo, na campanha, dansando e manejando os *maracás*, todas as vezes que pretendiam auscultar o futuro, ou, mais exatamente, a disposição das forças misticas envolventes. O bom exito de qualquer expedição era atribuido aos *maracás*. Os indios davam-lhes graças, entoando canticos ou executando dansas em honra deles.

Conta Staden² que, quando caiu em poder dos tupinambás, estes o conduziram até uma choça, onde estavam os *maracás* e, mostrando-lh’os, confessaram ter-se realizado uma das suas profecias. A profecia annunciara a prisão de um europeu.

O *maracá* é instrumento muito espalhado em toda a America, onde se reveste, sobretudo, do carater de um objeto sagrado. Entre os apapocovas-guaranis presta o mencionado instrumento tão importante serviço quanto entre os tupinambás. “A santidade e a força mis-

1 (1), p. 224.

2 Part. II, cap. XXVI; part. I, caps. XXI e XXIV.

tica do *maracá* (observa Nimuendajú¹) residem no seu som". Assim, não é aconselhavel falar-lhe desnecessariamente. Esses indigenas irritam-se bastante quando algum estrangeiro faz soar o maracá por mero divertimento. As sementes postas no cabaço não são escolhidas ao acaso: são sementes de uma planta chamada *ymaú*, tidas como sagradas (*n*). Os feiticeiros sabem tirar do instrumento em questão sons incrivelmente variados.

O medico-feiticeiro chipaia evoca o espirito dos mortos com o auxilio do som do seu *maracá*.²

Foi, talvez, do culto dos *maracás* que surgiu, entre os tupinambás, a pratica da representação dos espiritos por meio de cabaças. Esse chocalho tomava, às vezes, o aspecto de rosto humano. Staden³ diz, com efeito, que os selvagens abriam, em uma das suas faces, uma incisão à feição de boca, como se pode perceber na gravura do tal instrumento por ele deixada. O *maracá*, de simples receptaculo dos espiritos, acabou por se tornar a configuração material dos mesmos.

1 (1), p. 431.

2 Nimuendajú (3), p. 1009.

3 Part. II, cap. XXIII.

NOTAS AO CAPITULO VI

(ESTEVÃO PINTO) ·

(a) Em outra parte da mesma obra, Thevet refere-se a essa pratica magico-religiosa dos tupinambás. Dessa vez menciona o objeto, que os selvagens atiravam na agua — penas de perdiz. De um rito semelhante fala Anchieta (*o.c.*, p. 128): “Por isso, costumam os indios deixar em certo caminho, que por asperas brenhas vai ter ao interior das terras, no cume da mais alta montanha, quando por aí passam, penas de aves, abanadores, flechas e outras coisas semelhantes, como uma especie de oblação”. Cf. ainda a p. 331, trecho, aliás, que Métraux cita mais adiante.

(b) A ave agoureira parece ser alguma das do genero *Tapera*. A *Tapera naevia naevia* L., p. e., tem vasta sinonimia: peitica (Nordeste), mati-taperê, matinta-pereira (Amazonia), piri-riguá, etc. Sobre o assunto, cf. Osvaldo Orico, *o.c.*, ps. 168-169.

(c) Não consegui explicação para essa palavra.

(d) A respeito do termo *pay*, vj. as notas ao cap. VII.

(e) Há um engano na pagina da obra de Cardim, citada por Métraux. A pagina é a 162.

(f) O trecho de Nobrega vai citado segundo o original português.

(g) *Idem idem* o do autor da *Informação*, que é, como se sabe, Anchieta.

(h) *Idem idem* o de Vasconcelos.

(i) O trecho de Anchieta, citado por Métraux, é o da carta pub. nos *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, T. III, 1878.

(j) A respeito dos primeiros indícios de idolatria entre os tupi-guaranis, leia-se a interessante nota de F. Denis, à ps. 410-412 da obra de Yves d'Évreux (ed. de 1874). "Estes (diz Anchieta, *o.c.*, ps. 331-332, referindo-se aos pagés) também costumam pintar uns cabaços com olhos e boca e os têm com muita veneração escondidos em uma casa escura para que aí vão os índios a levar suas ofertas". Em uma carta datada de 1551, Pero Çorreira assim se expressa, quase que repetindo os demais jesuitas: "Estes fazem umas cabaças à maneira de cabeças, com cabelos, olhos, narizes e boca com muitas penas de côres que lhes apegam com cera compostas à maneira de laves" (*Cartas Avulsas*, cit., p. 97). Mas, os sinais de idolatrias deviam ser, a princípio, de origem europeia e depois africana.

(k) O maracá era, realmente, a representação mística do pagé.

Esse instrumento magico-religioso, especie de chocalho feito de cabaça, assemelhava-se a um melãozinho oco, mas cheio de milho miudo, de grãos negros ou de pedras. O pau, que o atravessava, servia de cabo e, — no dizer de F. C. Hoehne, *Botânica e Agricultura no Brasil (Seculo XVI)*, p. 125, São Paulo, 1937, — essa vareta era feita com a brejauba (*Astrocaryum Ayri*, Mart.).

Thevet (*Sing.*, ed. cit., ps. 321-322) explica que o fruto, que servia de chocalho, era a *cohyne* (Léry escreve *Choynø*), conhecida no Brasil pelos nomes de *cueira*, *cabaceira* ou *cuiteseira* (*Crescentia cujete* L.).

(l) *Bithin petun*. A frase não passa de uma repetição, pois *petun*, *betun*, *bittin*, *pytyma*, *petigma*, *petume*, *petim*, *pítima* são formas diversas da mesma palavra, — o tabaco, na lingua tupi.

Pitar, pitada, pito parece que se originaram desse nome (Artur Neiva, *Estudos da Lingua Nacional*, ps. 194 sq., São Paulo, 1940).

Interessante a nota de Vale Cabral à p. 112 das *Cartas de Nobrega* (ed. cit.).

Na ed. da obra de Hans Staden, revista e anotada por Teodoro Sampaio (Rio, 1930), aparece apenas a palavra *Bittin*.

(m) *Nee Kora* é como está na ed. de Hans Staden, acima citada (p. 154). Entre parenteses vem a forma mais correta — *nheen coire*. *Cuire* (agora) e *nheen* (fala), cf. Stradelli, "Voc.", cit.

(n) Métraux passa um pouco acima desse assunto, quando trata das demais tribus tupi-guaranis. Ultimamente, Charles Wagley, — em ensaio publicado no *Boletim do Museu Nacional* (Nova Serie — Antropologia), n. 3, set. de 1943 — "Xamanismo Tapirapé", — estudou demoradamente as crenças dos tapirapés, — indígenas do grupo tupi-guarani.

Entre os tapirapés, os espiritos são de dois grupos: os *ancúnga iúnwera* ("almas descorporificadas dos mortos") e os seres malignos de muitas classes e naturezas. Esses espiritos habitam as aldeias abandonadas, "onde revivem suas vidas terrenas". Frequentemente, porem, vagueiam à noite e, sobretudo, nas estações chuvosas, quando então procuram aproximar-se das aldeias, em busca de aquecimento. Em razão disso, as pessoas têm medo de sair, à noite, do recinto da aldeia. De quando em quando, os espiritos aparecem aos vivos, assustando-os e, algumas vezes, atirando-lhes "uma substancia semelhante a poeira".

Por ocasião dos funerais, os espiritos reúnem-se em volta do tumulto para arrebatam a alma do recém-falecido, sendo, nessa ocasião, muito perigoso para os vivos. "Quando um tapirapé morre, os homens levam consigo facões e espelhos, como proteção contra os espiritos, durante a vigília. Se os espiritos se vêem refletidos em espelhos, assustam-se e vão-se embora".

Os principais encontros dos tapirapés com os espíritos verificam-se por ocasião dos sonhos. Os sonhadores visitam-nos, algumas vezes, em sua aldeia, aprendendo com eles canções, etc. Ao fim de certo período, os próprios espíritos morrem, transformando-se, então, em animais (sapos, pombos, rãs, veados, pacas).

Os *ancúnga* malignos vivem geralmente nas florestas. É uma sorte que morem assim tão distantes pois são muito perigosos. Vários deles têm sido destruídos pelos pagés, de modo que alguns desses demônios são agora xerimbabos (animais de estimação) dos tapirapés.

CAPITULO VII

O FEITICEIRO

Entre os tupinambás, não era por meio de praticas iniciatorias ou de treinamento que alguém se tornava feiticeiro; mas por inspiração. Em cada tribu havia um numero mais ou menos consideravel de individuos dotados de poder magico e capazes de servir-se dessa faculdade. Todos os chefes e pessoas de idade avançada estavam ao corrente de certos ritos, que tinham a força de exercer ação sobre outrem, ou sobre o curso das coisas.¹ Mas, se o segredo de tal arte era do conhecimento geral, poucos, entretanto, conseguiam atingir real perfeição. Para tornar-se um feiticeiro de reputação, cumpria dar provas de seu talento. Semelhantes provas consistiam quer em usar determinados passes magicos, quer em ter exito no tratamento de doenças, quer ainda em fazer profecias de exata comprovação.² “A revelação do feiticeiro (diz Yves d’Évreux³) dependia de algum acidente ou caso fortuito: como, por exemplo, se, anunciando as chuvas, estas caíam imediatamente depois. Se, ainda,

1 Claude d’Abbeville, fol. 326 v.

2 Yves d’Évreux, ps. 285-287.

3 *Id.*, *id.*

tendo soprado algum doente, o mesmo, porventura, recuperava a saúde, — isso constituia um meio de ser logo respeitado e tido como feiticeiro de muita experiência”. O *sire* de Rasily possuía, entre os seus súditos, um prestidigitador habilíssimo, que se divertia em embasbacar os índios com a sua destreza. Os tupinambás, imediatamente, deram-lhe o nome de *Pagé Ouässou*, isto é, o grande feiticeiro.¹ Staden² teve igual sorte: por ter, em diferentes ocasiões, à custa de suas preces, apaziguado o mar ou parado as chuvas, acabou por gozar da reputação de feiticeiro-mor. Essa reputação cresceu quando, tendo dito, a um dos chefes indígenas, que a lua o encarava raivosamente, este e todos os membros da família caíram doentes.

Em cada aldeia, havia alguns feiticeiros titulados, que faziam o ofício de curandeiros e presidiam às dansas e às cerimônias religiosas comuns.³ Eram chamados *pagis* ou *pagés* e podiam ser considerados os sacerdotes da tribu. Uns tantos dentre eles, todavia, adquiriam certa reputação, que os colocava acima da confraria e lhes dava uma situação superior, recebendo o nome de *Pagé-ouässou*, ou de *Carãibe*, palavra que os antigos autores traduziam por “santidade ou homem sagrado”. Eram com os mesmos que os espíritos, de preferencia, se comunicavam; seu poderio atingia uma força extremamente terrível. Quando alguém estava na iminencia de adquirir força mágica acima da dos demais feiticeiros, sua atitude e aspecto mudavam inteiramente.⁴ “Quanto mais os feiticeiros conseguiam aumentar a fama de seus suces-

1 Claude d'Abbeville, fol. 327.

2 Part. I, caps. XXX, XXXVII, XLVII e LXXX.

3 Yves d'Évreux, p. 287.

4 Cardim, p. 162; *Informação do Brasil*, p. 433.

sos (observa Yves d'Évreux¹), tanto mais os mesmos afetavam uma gravidade exterior. Pouco falavam, preferindo a solidão e evitando tanto quanto possível as companhias, pelo que cresciam em honra e respeito. E eram os mais chegados aos principais, que lhes falavam reverentemente, como é do costume nesse país. Ninguém os incomodava. Finalmente, para alimentar tal renome, os referidos feiticeiros erigiam suas choças à parte, afastadas das dos outros índios". Thevet² expressa-se igualmente, quando fala desses feiticeiros: "Tornam-se vagabundos, errando, cá e lá, pelos matos e outros lugares, não retornando, juntamente com os seus companheiros, senão raras vezes e em determinadas horas. E assim fazem crer que se entretêm com os espiritos".

Os *pay* (a) tornavam-se, geralmente, feiticeiros ambulantes, empreendendo longas excursões através das regiões ocupadas pelas tribus de sua raça. O terror e receio infundidos podiam ir até a divinização, por pouco que sua fama fosse bem merecida. Manifestações exteriores de toda especie traduziam os sentimentos de respeito e submissão, que suscitavam: "a qualquer parte onde iam eram sempre bem recebidos; acolhiam-nos honrosamente, com canticos, dansas, cauinagens e tantas outras cortesias imaginaveis".³ Yves d'Évreux⁴ e Thevet⁵ tiveram ocasião de assistir a cenas semelhantes. Era tão grande a alegria provocada pela vinda de um feiticeiro de nomeada (relata

1 P. 287.

2 (1), p. 173.

3 Claude d'Abbeville, fol. 326 v.

4 P. 289.

5 (1), p. 174.

o padre Nobrega¹), que os indios chegavam a limpar o caminho por onde o mesmo iria passar. Tais manifestações eram, aliás, interessadas. Procurava-se ganhar-lhe a amizade por meio de louvaminhas. “Vereis (diz Thevet²) o povareu ir buscá-lo no caminho, prosternando-se e rogando: — Não nos deixeis cair doentes. — E, assim, outras coisas mais”. A inimizade dos feiticeiros podia tornar-se um terrível flagelo para a tribo, pois “os indios atribuíam todas as suas desditas às predicas ou pressagios do mesmo”.³

O terror espalhado pelos feiticeiros constituia um meio de aquisição de riquezas, pois podiam eles pedir impunemente o que desejassem. Todas as suas aspirações eram imediatamente executadas.⁴ Iapy Ouassou, o principal chefe da ilha do Maranhão, tendo caído gravemente doente,⁵ atribuiu seu mal ao sortilegio de um feiticeiro, com o qual tivera algum mal-entendido e, para desarmar sua colera, enviara-lhe custoso presente. Staden⁶ não teve, igualmente, nenhum trabalho em persuadir às suas pretensas vitimas a nada empreender contra ele. Muitas vezes os feiticeiros não se contentavam com simples dons: atreviam-se até a exigir a filha ou a irmã de um membro da tribo⁷ e este, por pouco que pareça razoavel, evitava recusar o pedido. Desse modo, os feiticeiros conseguiam, a exemplo dos chefes, numerosas mulheres. Um deles

1 P. 92.

2 (1), p. 174.

3 Claude d'Abbeville, fol. 327. A respeito das honrarias, de que eram objeto os feiticeiros, cf. Staden, part. I, cap. XXXV.

4 Nobrega, p. 93.

5 Yves d'Évreux, ps. 290-291.

6 Part. 1, cap. XXXV.

7 Soares de Sousa, p. 323.

(diz-se) possuía trinta, cifra jãmais atingida pelo mais rico morubixaba.¹

A autoridade usufruída pelos feiticeiros era incontestavel. “Os pagés nada dizem ou pedem que não seja logo executado por toda essa gente, até mesmo pelas pessoas mais velhas”.² Todos os cronistas são unânimes nesse particular. Mas, apesar de tal poder, os feiticeiros raramente exerciam a chefia politica, embora haja alguns exemplos de grandes *pay* à testa da tribu. O barbeiro-mor de Tapuitapera adquirira, em seus territorios e nos dos seus vizinhos, a fama e autoridade de um verdadeiro magico, com o poder de enviar a quem-bem quisesse a doença e a morte.³ Ou, ao contrario, curava e restituia a saude dos que lhe agradassem. Por esse motivo, alcançou as funções de cacique, manejando, a seu bel prazer, todos os habitantes da região”. Cada uma das duas frações da nação tobajara tinha à sua frente um medico-feiticeiro.⁴ Cumpre notar, todavia, que todos os sinais de respeito e favores, auferidos por esses bruxos, não os preservavam da morte se, porventura, sua fama decaísse em virtude de falsas predições, ou de curativos mal sucedidos.⁵

A condição de *pay* não constituia apanagio exclusivo dos homens. Yves d'Évreux⁶ refere-se a uma velha mulher, que adquirira enorme reputação em toda a ilha do Maranhão e à qual se recorria em casos desesperados: “Quando todos os feiticeiros já não

1 Yves d'Évreux, p. 325.

2 Claude d'Abbeville, fol. 325 v.

3 Yves d'Évreux, p. 290.

4 *Id.*, p. 294.

5 Thevet (1), p. 174.

6 P. 301.

sabiam o que fazer, então era ela convidada e trazida com segurança, porem às ocultas". No seu colloquio em lingua brasilica, Léry¹ explica a palavra "*Mosseu y gerre*" da seguinte maneira (b): "guarda dos remedios, ou a quem pertencem os remedios; e usam os indios dessa expressão propriamente quando querem chamar feiticeira a uma mulher, ou quando está ella possuida de certo espirito mau, pois *mosseu* é remedio e *gerre* é pertença".

As principais funções do feiticeiro são enumeradas por Claude d'Abbeville nos termos adiante indicados: "Põem-se, antes de tudo, a predizer a fertilidade ou estiagem dos anos; prometem chuvas abundantes e toda sorte de bens; fazem, finalmente, crer ao povo que, soprando a parte doente do corpo de qualquer pessoa, esta logo se cura".

A atividade do feiticeiro ultrapassava ainda o quadro estabelccido por Claude d'Abbeville. Deviam elles predizer os resultados de qualquer empresa coletiva ou individual, agir sobre os fenomenos naturais e enviar a doença ou a morte. Os grandes feiticeiros eram capazes de realizar encargos mais dificeis: podiam resuscitar os mortos,² fazer nascer as plantas ou receber alimentos de maneira miraculosa.³

De modo geral, os indigenas certamente attribuiam aos seus feiticeiros todos os acontecimentos desagradaveis, importantes ou não, supervenientes: assim, por exemplo, quando não apanhavam alguma caça nos seus mundéus, os indios julgavam-se vitimas da hostilidade de algum feiticeiro.⁴

1 T. II, p. 129.

2 Cardim, p. 162.

3 Claude d'Abbeville, fols. 69-70.

4 Anchieta (3), t. II, p. 110.

Não havia nenhuma duvida de que os feiticeiros fôsem capazes de transformar-se, à vontade, em toda especie de animal; pelo menos, acreditavam-no os guaranis, como, aliás, ainda hoje o fazem os seus descendentes. A forma preferida pelos bruxos malvados era a do tigre.¹ Os chiriguanos crêem tão firmemente na possibilidade, sem limites, do poder de transformação dos feiticeiros que, quando algum tigre ou serpente, animais inofensivos por si proprios, os atacam, julgam aqueles indios ocultar-se algum feiticeiro sob a forma dos mesmos animais.²

O poder de feitiçaria provinha das relações com os espiritos. Conta Yves d'Évreux³ que um *pay*, convertido ao cristianismo, confessou-lhe que, "quando exercia a pagelança, era visitado por numerosos espiritos galhofeiros." Voavam à sua frente, ao encontrar-se ele na mata, tomando varias cores. Mas não lhe faziam nenhum mal e, por isso, procurava familiarizar-se com os mesmos.

Muitas vezes, os proprios espiritos tornavam-se famulos do feiticeiro, que os encarregava de trabalhar em seus roçados. Em mais de um desses serviços domesticos, os espiritos avisavam ao seu senhor a proposito dos acontecimentos futuros, dando-lhes toda sorte de conselhos.⁴ Um feiticeiro do Maranhão pretendia "ter a seu serviço um mui bom espirito, amigo de Deus, nada malvado, o qual procurava, pelo contrario, fazer o bem: alimenta-se comigo (dizia), dorme e anda na minha frente, voando, muitas vezes, diante de mim; e,

1 Techo, p. 311.

2 Corrado, p. 50.

3 P. 247.

4 Yves d'Évreux, p. 246.

quando chega a época de cuidar das plantações, limito-me a marcar, com um pau, a extensão do meu roçado, encontrando, na manhã seguinte, tudo feito”.¹ Outro feiticeiro, da mesma região, “criava em sua casa um morcego, a que os índios chamavam *endura* (c), o qual lhe falava, em voz humana e na língua dos *tupinambás*. E falava tão alto que se podia ouvi-lo a seis passos de distancia, embora confusamente e com o timbre infantil. Respondia-lhe o selvagem, ficando só em casa, pois, quando percebia querer falar-lhe o morcego, despedia a todos Perguntaram-lhe os franceses como viera a criar e a sustentar esse animal, respondendo o feiticeiro que, certo dia, o seu espirito, quando ele estava só, dissera-lhe iria falar-lhe, doravante, sob a forma desse horrendo passaro. Por isso, preparara um alojamento em sua oca, onde o morcego vinha dormir e repousar, e, quando desejava falar-lhe, escutava-o e respondia-lhe. Esse espirito, quando necessitava comunicar-lhe alguma novidade, chamava-o pelo nome, falando com ele em casa ou no bosque. E mandou o feiticeiro fazer-lhe um ninho, onde o espirito se recolhia e conversava, sempre sob a forma de morcego. Dizendo isso, mostrou num dos cantos da choça, onde estava o ninho construido de folhas de palmeira: — Ali (acrescentou) vem o animal falar-me; discorreremos juntos, comendo ele o que eu lhe dou”.²

O acontecimento seguinte, adiante narrado pelo mesmo autor,³ põe em plena evidencia o fato de que o poder dos *pay* dependia, frequentes vezes, do auxilio prestado pelos espiritos: certo feiticeiro esforçava-se, por todas as formas de cerimoniaes, no sentido

1 *Id.*, p. 138.

2 *Id.*, ps. 294-296.

3 *Id.*, p. 128.

de provocar as chuvas, mas, como “a chuva não aparecesse, apesar de o referido feiticeiro não cessar, dia e noite, de mandar dansar os selvagens, — aos gritos o mais alto possível, afim de despertar o seu espirito, como, outrora, faziam os sacrificadores de Baal, — achou o mesmo prudente fazer crer aos indios que estava vendo, realmente, o seu espirito, carregado de chuvas, do outro lado do mar, embora não pudesse aproximar-se, por causa da cruz plantada no centro do pateo da aldeia”. Outros exemplos poderiam ser citados, que demonstrariam quanto a maior parte das ações dos feiticeiros dependiam do espirito sobre o qual exercia o mesmo a sua autoridade. “Dizem (os indios, assegura o autor de *Informação do Brasil*¹) que têm um espirito dentro de si, com o qual podem matar, e com isto metem medo” (d).

As relações com os espiritos familiares eram isentas de qualquer complicação; mas, havia determinadas categorias de espiritos que só se podiam consultar submetendo-se, o paciente, a diversas prescrições e realizando ele certos ritos. Os espiritos, cujo acesso era tão difficil, são chamados por Thevet² de *Houiuolsira* e são, provavelmente, as almas dos mortos (e). Sabe-se, de fato, que os feiticeiros viviam relacionados com os tais espiritos, indo visitá-los no alem-tumulo. “Quando se trata de saber alguma coisa nova, de importancia (diz Thevet)³, usam os indigenas de certas cerimoniaes e inovações diabolicas, a saber: levantam, primeiramente, uma choça nova, jámais habitada, armando dentro dela uma rede branca e limpa; em seguida, transportam para a referida oca grande quantidade de vi-

1 P. 432.

2 (1), p. 181.

3 (1), ps. 175-177. Cf. (2), fol. 922 v; ms. inedito, fol. 98.

veres, inclusive o cauim (que é a sua bebida ordinaria, mas fabricada por uma donzela de dez ou doze anos) e a farinha de raizes (que os indios usam em lugar do pão); finalmente, depois de tudo assim preparado, o povo, reunido, conduz esse gentil profeta à cabana, onde o mesmo permanece sòzinho, depois que uma das moças lhe der agua para lavar-se. E' preciso notar, entretanto, que, antes do misterio, o pagé deve abster-se de relações sexuais com a sua mulher. Isso por espaço de nove dias. Em seguida, quando fica só na cabana e quando todo o povo já se tem afastado do local, estende-se o feiticeiro na rede e começa a invocar o espirito maligno. A invocação dura toda uma hora, havendo ainda outras cerimonias do costume, mas que não podem ser percebidas; de tal modo que, no final do rito, o espirito acaba por chegar, silvando e assobian-do (como dizem). Afirmam mesmo alguns indios que esse espirito aparece, em certas ocasiões, na presença de toda a gente. Ninguem o vê, mas se percebe qualquer coisa semelhante a um ruido ou uivo. Ao que todos exclamam a uma só voz: — *Rogamos-te dizer a verdade ao nosso profeta, que te aguarda lá dentro.* As perguntas, com as respectivas respostas, dizem respeito aos seus inimigos, a saber, o que pensam eles, quem terá a vitoria, se alguem será aprisionado e devorado pelos contrarios, ou ferido por algum animal fe-roz, etc. Chama-se o espirito *houioulaira*. Isso e outros fatos me afirmaram alguns cristãos, que há longos tempos vivem entre os silvicolas. E, principalmente, que os selvagens americanos não se lançam a nenhuma empresa sem ouvir aos seus profetas. Ao terminar o misterio, sai o pagé da palhoça e, sendo logo cercado pelo povo, discorre sobre tudo o que pôde entender”.

Os medicos feiticeiros possuíam, igualmente, o poder de visitar a região dos mortos, onde entretinham

conversação com os mesmos. Restituíam-lhes, os espiritos, a visita, quando assim o desejavam.

As maravilhosas curas operadas pelos feiticeiros eram devidas à ação de algum espirito, que consentia, nessa ocasião, em tornar-se visível. Os doentes, entre os chipaias e apapocovas, são submetidos, nos dias atuais, aos mesmos tratamentos em uso, no século XVI, na costa do Brasil. Assim como seus confrades tupinambás, os feiticeiros apapocovas e chipaias sopram energicamente o paciente.¹ Nimuendajú, que inquiriu minuciosamente a razão de semelhantes praticas, explica-a como um processo destinado a impregnar o doente de força magica. É assim, também, que se pode interpretar a intervenção dos espiritos nas curas operadas pelos tupinambás. Tal força, concebida, talvez, como substancia especial, podia não somente dar a saúde ao doente, mas ainda contribuir para o crescimento, o vigor e a coragem de todo ser por ela saturado. Qualquer *pay* possuidor de grande força mística podia, se o quisesse, fazer participar da referida virtude a outras pessoas.

Quando um medico feiticeiro, de elevado renome, tinha realizado certas cerimoniaes de ordem religiosa ou magica, não se esquecia de convencer os silvícolas de que eles também haviam recebido parte de sua "força espiritual". O modo como o medico-feiticeiro chegava a tal resultado tem sido discutido por inumeros autores, dos quais é o primeiro Léry:² "Observei que, de quando em quando, tomavam um caniço de quatro a cinco pés de comprimento, em cuja extremidade havia um pouco de *petun*, seco e aceso. Rodando o caniço

1 Nimuendajú, (1), p. 352 e (3), p. 1005.

2 T. II, p. 71.

para todos os lados e soprando a fumaça sobre os selvagens, diziam: — *Para que vençais os vossos inimigos, recebi o espirito de força.* — E os astuciosos caraibas repetiam a cena por varias vezes”.

Para Yves d'Évreux,¹ a “força espiritual”, de que Léry fala, é representada pelo proprio espirito, ou demonio, prova da confusão constante estabelecida entre essas duas noções: “Tomou o feiticeiro um grosso canço oco, que encheu de erva *petun*, e, acendendo numa das extremidades, soprou a fumaça sobre os selvagens, dizendo: — *Recebei a força de meu espirito, para que sejais sempre fortes e destemidos diante de vossos inimigos*” (*Est. II, fig. A*).

Podia qualquer pessoa tornar-se *pay*, impregnando-se da força magica contida no sopro de um feiticeiro reputado. “Fazem muitos discipulos comunicando esse seu espirito a outros com os defumar e soprar, e às vezes é isto de maneira que o que recebe tal espirito treme e sua grandissimamente”² (*f*).

Virtudes especiais eram sem duvida conferidas à fumaça do tabaco, sem o que não se poderia explicar o papel das fumigações usadas nessas transfusões de “*mana*”. Os tupinambás atribuiam ao tabaco diversas propriedades, entre outras a de esclarecer a intelligencia e conservar, aos que o empregam, “saudaveis e alegres”.³ Os chipaias atribuem ao fumo, soprado pelo

1 P. 137. cf. *id.* (*Est. II, fig. A*), p. 307: “Esses barbeiros de maneira particular comunicam seu espirito aos outros: por meio da erva *petun*, introduzida em um canço, cujos fumos os feiticeiros expellem sobre os assistentes, pela boca e através do canço, excitando-os a receber o seu espirito e a sua virtude”.

2 *Informação do Brasil*, p. 432.

3 Yves d'Évreux, ps. 110-111; Thevet (1), p. 158.

medico-feiticeiro sobre o paciente, o dom de reforçar o poder magico de seu halito.¹



Fig. 2 — Indios tupinambás fumam, reunidos, em conselho (segundo Staden).

Os antigos guaranis acreditavam, à semelhança dos tupinambás, na força potencial contida no corpo dos feiticeiros, os quais estavam tão convencidos disso que

¹ Nimuendajú (3), p. 1005.

julgavam poder dar morte ao inimigo cuspendo-lhe no rosto.¹

Entre as funções do feiticeiro tupinambá, figura ainda a de ouvir as mulheres em confissão, parecendo dar muita importancia à estricta observancia desse costume, de finalidade desconhecida. “O pagê-mor da provincia de Comã ia visitar, quando lhe aprazia, as aldeias sob o seu dominio, recomendando que todos fôsem confessar-se a ele, especialmente as mulheres moças, casadas ou solteiras. E quando encontrava alguma que recusava a dizer-lhe tudo, ameaçava-a com o seu espirito, isto é, que havia de atormentá-la, pois tinha bastante finura para saber ocultar-se em qualquer coisa. Dava às mulheres, depois, uma especie de absolvição, embora nem sempre guardasse os seus segredos; apesar disso, sempre exerceu o seu officio de confessor, pelo menos até o tempo da nossa chegada. Imaginai, agora, quem lhes ensinaria essa maneira de confissão auricular, por meio da qual ameaçava de castigo os seus semelhantes (no caso de occultarem alguma coisa de seu espirito), ou absolvía-os (se revelassem tudo ao referido espirito)”.² Segundo o padre Nobrega,³ essas confissões não eram somente feitas ao feiticeiro, mas estavam em estreita relação com os deveres dos indigenas no que concerne àquela personagem. Logo que era annunciada a vinda dos *pay* afamados, “antes que chegassem ao lugar, andam as mulheres de duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas às outras, e pedindo perdão delas” (*g*). Como se vê, a confissão era assunto pe-

1 Montoya, p. 49.

2 Yves d'Évreux, p. 309.

3 P. 92.

culiar às mulheres e dizia respeito, talvez, às violações das prescrições referentes à vida sexual.

Há outra cerimonia, presidida pelos feiticeiros, cujo sentido não parece claro: "É costume dos *pagés-açus* celebrarem, em certas épocas do ano, lustrações publicas, isto é, purificações supersticiosas, por aspersão de agua sobre os selvagens. Se bem que tudo dependa da sua imaginação, pois fazem tais abluções ao seu mero capricho, todavia, a cerimonia consiste ordinariamente em encher grandes potes de barro, preferindo secretamente algumas palavras à sua superficie e soprando dentro deles fumo de *pétun*. Depois, untando-se com um pouco de pó, que guardam em casa, os indios põem-se a dansar. Finalmente, o feiticeiro, tomando um ramo de folhas, que mergulha nos potes, asperge, com o mesmo, a companhia. Isso feito, toma cada qual dessa agua em cuias, ou escudelos de pau, com ela banhando a si e a seus filhos."¹ (*h*). Não é de estranhar que essas lustrações tivessem sido ordenadas pelo feiticeiro, afim de pôr os seus fieis ao abrigo do ataque das doenças. Diz Claude d'Abbeville² que, quando falecia alguém, aconselhava o feiticeiro lavarem-se todos os habitantes da aldeia.

Os accessorios, de que se servia o feiticeiro na pratica de sua arte, consistiam simplesmente em uma cabeça pintada ou esculpida, em forma de cabeça humana. Conforme já tive ocasião de dizer, esse objeto representava provavelmente um espirito. Tinha o mesmo o encargo de revelar e anunciar ao feiticeiro os segredos do futuro. Era aspirando o fumo, saído através dos orificios feitos na mencionada figura, que o fei-

1 Yves d'Évreux, p. 306.

2 Fol. 325 v.

ticeiro caía em estado de transe. E tudo faz supor que os *maracás* deviam ser tão indispensáveis quanto aquelas cabaças¹ (i).

A *mise en scène* requerida pelos atos do feiticeiro parece ter sido muito simples, pois a cabana solitaria, na qual oficiava, não exigia nenhum arranjo especial. Certos *pay* contentavam-se com a abertura feita em uma arvore, pela qual escutavam as respostas dos espiritos.² Outros “faziam buracos em choças apartadas e, nelas, os feiticeiros, deitados de ventre no chão, fechavam os olhos e metiam a cabeça nos referidos buracos, fazendo perguntas ao demonio e recebendo a resposta através de uma voz vinda do fundo”.³

Alguns feiticeiros não hesitavam em empregar certos dispositivos engenhosos, destinados a iludir os clientes. Um deles adquirira muita reputação, conseguindo, de maneira miraculosa, que irrompesse agua, proveniente de uma cana de bambu cuidadosamente dissimulada na oca.⁴ Esses pequenos embustes entretanto, não devem fazer pensar que os feiticeiros não tinham fé na eficacia das suas praticas. Numerosas anedotas poderiam ser extraidas das cronicas antigas, que provam inteiramente a credulidade dos feiticeiros.

O feiticeiro não se distinguia dos demais indios por nenhum sinal exterior; sua qualidade denuncia-se apenas pelos proprios atos. Mas é possível que o mesmo exigisse determinado ceremonial por parte das pessoas em sua volta. O feiticeiro português, que conduziu os potiguares na infeliz aventura, da qual tratarei

1 Vasconcelos, p. 101.

2 Claude d'Abbeville, fol. 326.

3 Yves d'Évreux, p. 300.

4 *Id.*, p. 306.

mais adiante, se fazia carregar sobre duas espadas cruzadas. Quando os oficiais franceses reconheceram a visita do grande feiticeiro Pacamont, não se surpreenderam pouco, vendo-o chegar escanchado no pescoço de sua mulher. A mulher estava pintada de preto.¹

Em todas as tribus do grupo tupi-guarani, o feiticeiro gozava (e ainda hoje goza) de extraordinaria autoridade e consideração. O papel, que o mesmo desempenhou na historia post-columbiana dessa familia, convence, por si só, dessa verdade, independentemente dos inumeros testemunhos deixados pelos viajantes. E independentemente das tradições legendarias dos tupi-guaranis, que tratam quase por exclusivo dos milagres realizados pelos medicos-feiticeiros nos tempos antigos. Os guaranis tinham levado tão longe a veneração por seus feiticeiros que até lhes prestavam culto aos restos mortais. Possuíam, em lugares afastados, cabanas especiais, onde guardavam as ossadas dos feiticeiros poderosos. Os mortos repousavam em suntuosas redes, recobertas de tecidos de penas; multidões vinham consultá-los, “adorando-os” e trazendo-lhes ofertas. Em certas ocasiões, esses mortos ilustres “ressuscitavam e viviam em carne e osso”. Suas profecias e ordens eram consideradas infalíveis, exercendo sobre as colheitas influencia benevola. “Havia nesse templo muitas oferendas de frutas indigenas, que pendiam do tecto e dos postes em lindos balaios. O sacerdote comia parte dos presentes e repartia o restante pelos lavradores, que os consideravam uma benção para os seus campos”.²

1 Yves d'Évreux, p. 326.

2 Montoya, caps. XXVIII-XXIX; Jarque, t. II, ps. 71-75

NOTAS AO CAPITULO VII

(ESTEVÃO PINTO)

(a) *Pagi, pay, payni, paíé, paé, piaccé, piaché, pautché* são variações da mesma palavra — *pagé*. “Os feiticeiros a que se refere o autor eram nas tribus tupis os *pagés*, vocabulo que se explica etimologicamente por *pa-yé*, aquele que diz o fim, o profeta. Era o medico, o curandeiro, o *magister artium*, o *barbier* dos autores franceses” (notas de Rodolfo Garcia à pag. 293 dos *Dialogos das Grandezas do Brasil*). José Verissimo e A. Gonçalves Dias usaram *piaché*, corruptela de *epiaga*, gerundio-supino de *epiac*, o “vidente”.

E' possível que a instituição do *pagé* tenha uma base mais ampla do que a da cultura chamada *amazonica*, como o demonstrou o nome *piaché*, peculiar às Antilhas, e o nome *payni*, que é o feiticeiro mexicano. “*De qué origen racial fuera este hombre de medicina y dónde se elaboraran sus conocimientos y sistemas, no está definitivamente averiguado, pero de seguro no nació en el ambiente Tupi, dentro del cual fué nombrado Pay o Caraibe*”, — diz J. Imbelloni (cf. Ramón Pardo, *Medicina aborígen americana*, ps. 17-18, Buenos Aires, s/d.).

Gabriel Soares de Sousa, que viveu no Brasil pelos fins do seculo XVI, ao descrever a figura do “feiticeiro” dos tupinambás, interpreta bem o pensamento promedio dos escritores daquela centuria. “Entre esse gentio tupinambá (diz Gabriel Soares de Sousa) há grandes feiticeiros, que têm este nome entre eles, por lhe meterem em cabeça mil mentiras; os quais feiticeiros vivem em

casa apartada cada um por si, a qual é muito escura e tem por muito pequena, pela qual não ousa ninguém de entrar em sua casa, nem lhe tocar em coisa dela; os quais, pela maior parte, não sabem nada e para se fazerem estimar e temer tomam este ofício, por entenderem com quanta facilidade se mete em cabeça a esta gente qualquer coisa.... A estes feiticeiros chamam os tupinambás pagés”.

A noção do pagé como feiticeiro, ignorante e mentiroso, embora astuto, que fazia misterio em torno de sua vida, somente com o objetivo de receber honorarias, ou fazer-se temer dos demais, — é, de certo modo, incompleta e falsa, sendo já tempo de submeter-se esta estranha figura a um exame mais acurado da critica moderna.

O *pagé* ou *pay* (mago, sacerdote, curandêiro, xamã, etc.) constitue, naturalmente, uma remota instituição social e surgiu, na frase de Roquette Pinto, com o “velho”, isto é, com a classe dos individuos experimentados nos segredos e vicissitudes da vida (*Seixos Rolados*, p. 155, Rio, 1937). Mas é preciso notar que, embora, por isso mesmo, comum a todos os grupos primitivos da America, em nenhum deles adquiriu essa entidade uma expressão tão original quanto entre os tupi-guaranis e, consequentemente, entre os tupinambás.

O pagé tupinambá, segundo já observou Métraux, nascia como que predestinado. Não se improvisava. “Só os fortes de coração (diz Stradelli, referindo-se aos tupis em geral), os que sabem superar as provas de iniciação, os que têm folego necessario podem aspirar a ser pagés. Com menos de cinco folegos não há pagé que possa enfrentar impunemente as cobras venenosas. Os pagés, que têm de sete folegos para cima, lêem claro no futuro, curam à distancia, podem mudar-se à vontade no animal que lhes convem, tornar-se invisiveis e se transportar de um lugar para outro com o simples esforço do proprio querer” (“Voc.”, cit., p. 585). Em summa, pagé não era qualquer um. E’ verdade que, algumas vezes, o feiticeiro ignora o seu proprio

poder magico, que não raro se revela insolitamente. E, talvez, por isso mesmo, a magia não constituia privilegio dos homens, havendo até, entre os tupinambás, velhas mulheres com o apanagio dos pagés (curar molestias, adivinhar o futuro, etc.). O já mencionado Hans Staden chegou a presenciar uma cena do ritual, por meio da qual os tupinambás investiam as mulheres na dignidade de pagés. Ainda pelo mesmo motivo de o poder magico manifestar-se, em alguns casos, extraordinariamente, é que se explica, talvez, a frase de Évreux, a saber, de que muitos indios procuravam aprender esse "oficio", atraídos pelas suas honrarias e vantagens.

Agora, passar o pagé, de mero curandeiro, para a categoria de *caraiba*, de *santidade*, de *pagé-açu* (o *Pagé Ouãssou* ou *Pagé-ouãssou* dos cronistas), — aí a coisa se tornava mais difficil. Léry quis fazer crer que o pagé não passava de uma criatura de genero diverso do do caraiba. Foi um erro desse calvinista. Todo caraiba era pagé, embora nem todo pagé fôsse caraiba. Marcgrave compreendeu bem essa differença. Os caraibas (explica Léry) eram falsos profetas, que andavam de aldeia em aldeia, como os tiradores de ladainhas, infundindo a crença de que se comunicavam com os espiritos, ou de que podiam, com as suas artes, dotar os indios do poder de derrotar os seus inimigos ou, ainda, de que tinham a força de fazer crescer as plantas. De ano em ano, os tupinambás recebiam solenemente os caraibas.

O referido Léry presenciou a uma dessas xangozadas, nas quais as mulheres e crianças se recolhiam às ocas, enquanto os silvicolos faziam roda, cantando em tom monotonico, em torno dos caraibas, recobertos de ricos mantos e adornados de sobreiros. Ao dansar, os caraibas ora tangiam o maracá, ora avançavam e sopravam fumaça por meio de um canudo cheio de tabaco. A cerimonia era, alem disso, regada a cauim, a bebida magica por excellencia dos tupi-guaranis. Convem observar, demais, que as mulheres, embora segregadas da bacanal, repetiam, até desmaiar, o estribilho do canto ao mesmo tempo que, como possessoras, urravam, espumavam e agitavam os seios.

Os caraibas eram as mesmas *santidades* dos cronistas portugueses. Por onde passavam, graves, pouco comunicativos, seguiam-nos todos. Nada lhes faltava e dispunham de quantas mulheres quisessem. Acolhiam-nos, como já se viu, com dansas, cantos e vinhos. E até limpavam-lhes o caminho por onde tinham de passar. Assim o diz o padre Manuel da Nobrega: “De certos em certos anos vêm uns feiticeiros de mui longas terras, fingindo trazer santidade e ao mesmo tempo de sua vinda lhes mandam limpar os caminhos e vão recebê-los com dansas e festas” (o.c., p. 99). Outro jesuita, o padre José de Anchieta, quase que repete o seu companheiro de apostolado no Brasil: “Cada um destes feiticeiros (a que chamam santidade) busca uma invenção com que lhes pareça que ganhará mais, porque todo este é seu intento, e assim um vem dizendo que o mantimento há de crescer por si, sem fazerem plantados, e juntamente com as caças do mato se lhes hão de vir a meter em casa. Outros dizem que as velhas se hão de tornar moças e para isso fazem lavatorios de algumas ervas; outros dizem que os que os não receberam se hão de tornar em passaros e outras invenções semelhantes” (o.c., p. 331). Também os jesuitas Antonio Pires e Leonardo do Vale fazem referencias a essas “santidades” (*Cartas Avulsas*, cit., ps. 122 e 382; Serafim Leite, *Hist.*, cit., II, ps. 21, cit.). Acabando a santidade de falar, os indios começavam a tremer, principalmente as mulheres, as quais, deitando-se por terra e escumando pela boca, parecem, no dizer de Nobrega, como que “demoniadas”. Esses eram os grandes pagés, os pagés santos, os pagés com poderes fora dos comuns à sua classe.

Os tupinambás, realmente, se julgavam, algumas vezes, perseguidos e atormentados pelos demonios, ou espiritos malignos. Léry procurou reproduzir uma dessas cenas diabolicas.

As funções dos pagés, eram, como é evidente, muito complexas. Naturalmente, que uma das atribuições precipuas dessas personagens misteriosas tinha de ser curar os doentes, sobretudo se havia necessidade de extrair o *quid* maligno. O sopro, a

sucção, a fumigação, as sangrias e outros ritos ou praticas constituam um dos apanagios do pagé. Dô mesmo modo, a applicação das drogas e plantas medicinaes costumeiras. Enumerando as habilidades do pagé como cirurgião, Martius, referindo-se aos indios do Brasil em geral, escreve: "O pagé para isto (isto é, para as escarificações) se utiliza da ponta aguçada do bico de gavião ou do tucano e do ferrão da arraia. A sangria é feita com este ferrão ou com o dente afiado do coati; varias tribus situadas a leste do Brasil, por exemplo os coroados, os puris e os botocudos, a praticam atirando sobre a veia, por meio de pequeno arco, uma flechazinha, cuja ponta é um fragmento de cristal da rocha. Em geral, escolhem uma veia da panturrilha, raramente do cotovelo ou da frente" (*Natureza, Doenças, Medicina e Remedios dos Indios Brasileiros*, ps. 281-282, São Paulo, 1939). Nas dores de dente (acrescenta aquele etnologo alemão), o pagé emprega a punção da gengiva e, na imobilização dos membros fracturados, usa-se uma bainha, em forma de goteira, feita com as palmas do açaí (*Euterpe edulis* Mart., ou *E. oleracea* Mart.). Em suma, quer pelo emprego dos processos experimentais, quer pelo emprego dos processos magico-religiosos, o pagé não deixa de exercer as funções de medico-feiticeiro (o *Zauberarzt* dos alemães, o *medicine-man* dos americanos, o *magicien* ou *barbier* dos franceses).

Comunicar-se aos espiritos, ou ao diabo, eis outra das funções ou predicados do pagé, assunto esse suficientemente tratado por Métraux, observando-se que, frequentemente, a comunicação é feita por intermedio do maracá.

Naturalmente que o poder de comunicar-se aos espiritos elevava o pagé tupinambá à categoria de xamã. O xamã, na exata definição de Herbert König, caracteriza-se pela faculdade de falar aos espiritos, sobretudo nos momentos de seus transportes ou extases ("O xamã e o medico-feiticeiro", em *Actas Ciba*, n. 12, Rio, 1939). Ou, como explica Robert H. Lowie, o xamã é uma

especie de *medium*, que tem o dom de relacionar-se com o sobrenatural e servir-lhe de interprete (*Manuel d'Anthropologie culturelle*, p. 337, Paris, 1936). O extase do pagé, entre as tribus tupi-guaranis, é um facto confirmado por algumas testemunhas, empregando até, esse feiticeiro, "como coadjuvante da pratica medica, para entrar em transe, o uso de ilusogenicos ou estupefacientes designados genericamente pelo nome de Kurupá" (R. Pardal, *o.c.*, p. 94). Essa planta é identificada com o nosso paricá (*Piptadenia peregrina* Benth., ou *Piptadenia macrocarpa* Benth.).

Naturalmente, se o pagé tinha o poder de comunicar-se aos espiritos, tambem não lhe faltavam forças para transformar-se em certos animais. Uma das formas prediletas do pagé era a da onça ou jaguar, pelo menos entre os chiriguanos e os guaraius.

Outro dos predicados do pagé era fazer prosperar os meios de subsistencia da comunidade. Os depoimentos de Nobrega e Anchieta dão bem uma idéia dessas funções. Aí o pagé, já feito uma santidade ou caraiba, denunciava a abundancia da caça e da colheita. Trabalho, não era mais preciso. Léry tambem afirma que os caraibas persuadiam os tupinambás de que podiam fazer crescer as raizes (isto é, o aipi, a mandioca, etc.) e demais frutos comestiveis. "Estes curandeiros (salienta Abbeville)... são muito estimados pelos barbaros... Dão-lhes o nome de pagé, curandeiro ou feiticeiro. Predizem a fertilidade e a secura da terra e prometem muita chuva e todos os bens".

Ainda mais: tambem cabia ao pagé a direção de certas cerimoniaes religiosas, como aquela presenciada e descrita pelo calvinista Jean de Léry. Yves d'Évreux, citado por Métraux, refere-se a um desses rituais magicos a que chama de "lustrações publicas". Tais rituais consistiam em purificações com aspersão de agua, extraida de um pote adrede preparado (o pagé murmurava, junto à agua, palavras misteriosas, defumando-a em se-

guida). Após aspergir-se a agua lustral sobre os circunstantes, seguia-se a ablução.

O poder de lançar a morte era outro dos apanagios do pagé. Marcgrave assim o atesta, referindo-se aos potiguaras. Thevet tambem afirma que os tupinambás, quando desejavam morte a alguém, procuravam, para tal fim, os seus pagés.

Não devemos esquecer, entretanto, que o pagé era tambem uma especie de conselheiro e legislador, embora exercesse, menos frequentemente do que os demais, essas funções politicas. Sendo o pagé uma entidade, segundo já se disse, emanada da classe dos individuos experimentados, nada mais natural do que a sua elevação, em alguns casos, ao cargo de morubixaba. Eram os anciãos que exerciam, entre os tupinambás, a hegemonia politica. Aliás, o morubixaba era uma autoridade não raras vezes apenas nominal, — o que vinha facilitar a fusão de ambos os cargos.

Em suma, o pagé tupinambá era uma personagem complexa, aliando, algumas vezes, as suas funções de curandeiro e de *medicine-man* (*medicine-man* no sentido que lhe dá Gusinde) ao de chefe politico.

Mas há um aspecto do estudo do pagé tupinambá que precisa ser ventilado. Os grandes pagés, ou caraibas, adquiriam, não raras vezes, entre aqueles povos primitivos do Brasil, a attitude de “homens-deuses”. A psicanalise já observou que a crença de ser deus é um complexo comum a todas as camadas culturais e caracteriza-se: a) pelo desejo de retralimento e inacessibilidade (ou seja, a vontade de tornar-se misterioso); b) pela fé na propria onipotencia ou oniciencia e consequente repulsa em face de qualquer ideia nova; c) pelo poder de predição; d) pela convicção de ser imortal; e) pela visão de um mundo melhorado ou ideal. A essas fantasias neuroticas, podem ser acrescentadas ainda outras, como, por exemplo, a crença de que o homem-deus se comunica aos “cspiritos”, ou às entidades sobrenaturais, a

quem procura imitar, ou com quem tenha empenho em identificar-se. Todas as características estudadas pela psicologia profunda, no complexo do homem-deus, encontra-se, também, perfeitamente esboçadas na figura do pagé.

O desejo de segregar-se (ser inacessível ou invisível) era um costume peculiar aos caráibas tupinambás. Só apareciam de certos em certos anos, como já notara Nobrega, ou “de ano em ano”, segundo diz o padre Antonio Pires. Moravam em casas apartadas, ou em grutas sombrias, cuja exigua entrada ninguém ousava transpor (G. S. de Sousa, Vicente do Salvador, Fernandes Gama, Yves d'Évreux). Quando se hospedavam nas aldeias, metiam-se em choças escuras; se pretendiam falar aos espíritos, buscavam o concavo das arvores, os recantos das taperas solitárias, os bosques ou lugares ermos. Sua onipotencia evidenciava-se na faculdade de “lançar a morte” a quem quer que lhe caísse no desagrado: o misero, assim atingido pelo anatema, metia-se na rede e finava-se de pasmo. Quem tudo podia, era, naturalmente, oniciente. Tal a causa da hostilidade com que os pagés recebiam qualquer inovação. Essa hostilidade traduzia-se numa guerra aberta aos jesuitas. O poder de profetizar (anunciar abundancia ou secas, prometer chuvas) não passava de um aspecto da oniciencia.

O pagé que caía em descredito, ou não satisfazia as aspirações da tribu, era, por assim dizer, executado. Thevet e Cardim não escondem essa circumstancia. Mas essa execução representava uma especie de punição, pois, em geral, a imortalidade estava incluída entre os predicados dos grandes pagés. A imortalidade era condição que se adquiria à custa de solidão e de abstinencia: foi mesmo esse objetivo a causa de varias migrações tucicas em demanda da “terra sem mal”.

Realmente, a visão de um mundo ideal consistia na ultima e na mais importante das características do homem-deus. E foi com o objetivo de alcançar semelhante paraíso que os tupi-guaranis (tu-

pinambás, apapocuvás, tanhiguás, etc.) empreenderam numerosas migrações, exaustivamente estudadas por Métraux, as quais constituíam verdadeiras histerias coletivas ou psicoses gregarias.

E' incontestável que os pagés ou caraiabas tupinambás provocavam essas histerias coletivas, a crer no depoimento dos jesuítas: "Pelo sertão anda agora um (depõe, o padre Anchieta, referindo-se aos pagés), ao qual todos seguem e veneram como um santo. Dão-lhe quanto têm...; aonde quer que vai o seguem todos, e andam de cá para lá, deixando suas próprias casas". E, assim, muitos outros autores.

Era esse um dos mais estranhos aspectos da vida, já de si tão complexa, do pagé, ou medico-feiticeiro dos tupinambás, que eu desejava salientar bem no presente comentário.

Em suma, os pagés, isto é, os grandes pagés ou caraiabas podiam identificar-se com os proprios deuses ou ancestrais míticos, assunto esse que já foi objeto de precioso estudo de Métraux ("Les hommes-dieux chez les Chiriguano e dans l'Amérique du Sud", em *Rev. del Inst. de Etn. de la Univ. Nac. de Tuc.*, II, ps. 61-92, Tucumán, 1931.

A monografia de Martin Gusinde, a quem me referi acima, é "O médico-feiticeiro entre os índios da America do Sul", em *Actas Ciba*, ps. 375-380, n. 12, 1939. Em relação ao assunto, cf. ainda "O bari, o medico-feiticeiro dos boróros", de Maciel de Sousa, rev. cit., ps. 348-349, n. 12, 1941.

Notas sobre os feiticeiros, entre os guaicuros, abipones, chiriguanos, etc., encontram-se em Pedro Lozano, *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*, Tucumán, 1941. *Idem*, em Florián Paucke, *Hacia allá y para acá* (referentemente aos macobis), II, ps. 248 sq., cit.

Há também, como já se viu, um estudo de Métraux, recente, sobre o assunto: *Le shamanisme chez les Indiens du Gran Chaco*, cit.

Estudo exaustivo do xamanismo, entre os tapirapés, fez Charles Wagley, "Xamanismo Tapirapé", cit. Segundo Wagley, os principais encontros entre os feiticeiros e os espiritos ou demônios são realizados por intermedio dos sonhos. O sonho é a fonte do poder xamanico. Os pagés menos poderosos sonham ao nivel da terra; os mais fortes viajavam pelo ceu. Acreditam os tapirapés que a doença é sempre obra de feiticeiros e, por isso, muitos dos seus pagés são mortos por vingança. O tabaco é planta sagrada e necessaria em todas as atividades do xamanismo; contudo, o mais frequente metodo de curar é extrair o objeto maligno por sucção. Tambem o pagé tapirapé emprega a borificação da agua, a que se adiciona mel, aspergindo o doente com a boca.

Cabe aos pagés proteger a população contra os espiritos, controlar a gestação das mulheres, purificar os alimentos, etc. A segurança dos homens, quando estão na caça ou na pesca, depende dos pagés. Deles tambem depende a abundancia alimentar.

Florestan Fernandes, *o. c.*, ps. 73 *sq.* e 283 *sq.*, estuda tambem exaustivamente a figura do pagé, despertando a atenção para um dos seus privilégios, — o transito livre, isto é, o direito de locomover-se livremente e até penetrar em territorio inimigo. Florestan Fernandes, refutando a teoria de Edgon Schaden (*Ensaio Etno-Sociologico Sobre a Mitologia Heroica de Algumas Tribus Indigenas do Brasil*", cit.), ou seja, a de que o poder politico dos pagés baseava-se em suas forças sobrenaturais, defende o ponto de vista de que, nos casos dos chefes tribais com funções tambem de pagés, deve-se admitir que a qualificação antecedia ao exercicio das atividades magico-religiosas. E acrescenta: "Além do material já exposto, alguns exemplos e algumas considerações sobre o principio gerontocratico da organização social servirão para comprovar a existencia dessa teoria. Doutro lado, é obvio que o chefe que conseguia sucesso nas atividades curativas recebia um incremento equivalente em seus dotes carismaticos".

(b) Aliás, *mosã*. *Mosã*, *posã*, *poháng*, etc., são variantes graficas de *mõ-âng*, animar, tornar são, remediar (diz Plinio Ayrosa, em Léry, *o.c.*, p. 273). *Iguara* é melhor forma de *gerre*.

(c) Aliás, *andirá* (Stradelli, "Voc.", cit., p. 265).

(d) O trecho de Anchieta vai citado de acordo com o original português.

(e) *Houioulsira*. Cf. a terminação *irá* ou *andirá* (morcego), *guirá* (passaro). Yves d'Évreux (*o.c.*, p. 250) fala de certos passaros agourentos, que vivem com o "diabo" — os *uirá jéropari*, passaros do diabo.

(f) Outro trecho de Anchieta, citado conforme o original português. Métraux ordenou a tradução.

(g) O trecho do padre Nobrega é citado de conformidade com o original português.

(h) Parece tratar-se, aqui, de um sincretismo religioso. Os tupinambás tinham adotado o costume de aspergir os ficis com agua benta. Não duvido, tambem, de que a pratica das confissões teria sido resultante desse sacramento, tão usado e praticado pelos jesuitas.

(i) As cabaças, de que fala Métraux, eram os proprios maracás, despojados de seu cabo e pintados ou munidos de olhos e bocas. A gravura, deixada por Hans Staden, induz a essa conclusão.

CAPITULO VIII

O TRATAMENTO DAS DOENÇAS

Como todas as molestias eram causadas por sortilegio, cabia aos feiticeiros o seu tratamento. Os mesmos conduziam-se exatamente como os medicos-feiticeiros, em geral, das regiões equatoriais da America do Sul, começando por soprar energicamente o doente, fumigá-lo em seguida e, enfim, “sugar a parte molesta para extrair-lhe o mal”.

Yves d'Évreux¹ descreve muito vivamente os seus metodos: “vê-lo-eis sugar pela boca, tanto quanto lhes é possível, o mal do paciente, mal esse que, segundo dizem, fazem passar para a sua boca e garganta; isso, inchando muito as bochechas e repelindo, de um só jato, com estampido igual ao de um tiro de pistola, o vento aí contido. Em seguida, escarram com muita força, dizendo ser isso o mal extraído e assim se esforçando por fazê-lo crer no doente”. De ordinario, os feiticeiros mostravam alguns objetos — lascas de osso ou de madeira — que diziam terem sido introduzidos no corpo do paciente por algum inimigo. Após o doente ser “soprado” e sugado, pintavam-no

¹ P. 308. Cf. Claude d'Abbeville, fol. 325, Thevet (1), p. 234; Léry, T. II, p. 116; *Informação do Brasil*, p. 441; Nobrega, p. 93; Soares de Sousa, p. 328; Thevet (2), fol. 935; etc.

de jenipapo. Se o mesmo gritava, ou estertorava, era a sua alma (diziam os tupinambás) que estava a gemer.¹

As mulheres (afirma-o Thevet²) “agem diferentemente, isto é, introduzem um fio de algodão, do com-



Fig. 3 — Tratamento de um doente. Os feiticeiros sopram-no e uma mulher suga-o por meio de certo fio preso ao braço do paciente (segundo Thevet).

1 Thevet (2), fol. 935. Do mesmo modo, quando embriagados pelo álcool, afirmavam os índios que era a sua alma quem estava a alegrar-se. Cf. Thevet (2), p. 924.

2 Ms. inedito de Thevet, fol. 85: “Se acontece alguém ferir incidentemente a seu amigo, ou companheiro, terá ele de sugar a chaga, como satisfação da injúria, até que se faça a cura”. Cf. igualmente Thevet (1), p. 235.

primento de dois pés, na boca do paciente, pelo qual, depois, chupam, esperando assim extrair o mal do doente”.

Para afastar as molestias, recorriam os indios, tambem, às escarificações, praticadas por intermedio de dentes de cutia ou de piranha. Qualquer que fôsse o tratamento, o doente deveria permanecer em quarentena e privado dos alimentos. Ninguem podia dirigir-lhe a palavra.¹

Se alguém feria a outrem, estava o mesmo obrigado a sugar-lhe a chaga, até que sobreviesse a cura. Em ambos os casos, culpado e vitima deviam, então, observar alguns tabus alimentares² (a).

1 (2), fol. 935.

2 Thevet (2), fol. 935.

NOTAS AO CAPITULO VIII

(ESTEVÃO PINTO)

(a) A terapeutica dos tupi-guaranis consistia em processos complexos, em que os elementos magico-religiosos nem sempre se distinguiam dos conhecimentos experimentais de ordem, por assim dizer, scientifica.

Entre as praticas medicinais, em que o misticismo contribuia com a sua maior dose, podemos salientar as seguintes: a *sucção*, o *sopro*, a *fumigação*, o *jejum* ou *abstinencia*, as *incisões* ou *sangrias* e a *pintura*.

Sobre a sucção falam os autores cit. por Métraux. Algumas vezes, procurava o curandeiro extrair do corpo do doente pedacinhos de pau, espinhos, ossos, etc. Assim, o afirma Gabriel Soares de Sousa, referindo-se particularmente aos tupinambás. A doença passava a ser, desse modo, alguma coisa suscetivel de conversão e que se podia encerrar em receptaculos especiais (as caixinhas magicas dos chipaias e curuaias). Ramón Pardal, que escreveu uma bela pagina sobre a extração do *quid* misterioso, salienta que essa é a forma mais comum e de mais primitivo caracter da medicina magica.

O sopro era outro processo empregado pelos tupi-guaranis na cura das doenças. Muitas vezes o sopro antecedia à sugação. Assim o atesta Abbeville, observando Évreux que era até esse um dos meios de uma *pessoa* revelar-se feiticeiro. "O sopro (afirma

E. Stradelli) entra em todas as cerimonias e actos do pagé. Se o curandeiro sopra a parte lesada, expele o mal. E' soprando tambem na mão fechada, cujos dedos abre depois, lentamente, que espalha a infelicidade e a morte". Até os fenomenos meteorologicos estavam sujeitos à magia do sopra. No mito macuxi da origem do mundo, "Tupã pegou em uma mão cheia de terra, amassou-a bem; depois fez uma figura de gente, soprou-lhe o nariz, deixou no chão". E, daí avante, a figura de gente começou a engatinhar. Na cerimonia da iniciação dos mancebos uananas, o sopra constitue parte integrante do ritual. Quando nasce um bororozinho, o pai sopra fortemente nos olhos da criança. Embora os macuxis, os uananas e os bororos não pertençam ao grupo tupi-guarani, os exemplos, todavia, mostram como tais praticas misticas se acham bem espalhadas entre os amerindios do Brasil.

A fumigação, como se viu, fazia parte tambem do ritual da medicina tupi-guarani. Curavam os tupinambás as feridas graves (diz G. S. de Sousa) "fazendo em cima do fogo um leito de varas, largas uma das outras, sobre as quais com a quentura se era mesmo estendido no moquem, com a ferida "de boca abaixo em cima desse fogo". Os feiticeiros (nota Anchieta) "e outros que não chegam a tanto, costumam esfregar, chupar e defumar lhes safa todo o sangue que tem dentro e a umidade". O doente os doentes nas partes que têm lesas e dizem que com isto os saram". A proposito da cura ignea, há tambem o depoimento de Couto de Magalhães.

Ao adoecer, os tupinambás evitavam os alimentos. O tabu alimentar, a que se refere Thevet, era outro meio de curar as molestias, — jejum prolongado, não sendo mesmo permitido que ninguem dirigisse a palavra ao doente. Léry acrescenta que este ficava mesmo um mês inteiro sem comer.

Tambem as sangrias constituíam um processo curativo. "Curam estes indios (escreve G. S. de Sousa) algumas postemas e bexigas com sumo de ervas... e quando se sentam carregados da cabeça, sarjam nas fontes, e aos meninos sarjam nas pernas,

quando têm febre mas em seco; o que fazem os velhos com um dente de cutia muito agudo". A mesma observação em Léry. Eram as escarificações, de acordo com Pardal, uma pratica geral nos dominios das tribus tupi-guaranis. Piso observou-a entre os potiguaras, e, do mesmo modo, Rochefort.

Depois que o doente sofria a fumigação, as sucções, etc., purificava-se-lhe a parte molesta com tintura de jenipapo. Isso afirma-o Soares de Sousa, dizendo: "São os tupinambás mui sujeitos à doença das boubas" e "não fazem outro remedio senão fazer-lhas secar, quando lhes saem para fora, o que fazem com as tingirem com jenipapo". Bertoni, que estudou varios processos da medicina primitiva dos tupi-guaranis, salienta o uso do urucu (*Bixa Orellana* L.), de emprego não vulgar como variado (urucu contra os mosquitos, urucu para suavizar os ardores do sol, urucu destinado a tornar o corpo agil). Muitos silvcolas, de fato, acreditavam que o rubicundo corante os preservava das picadas dos insectos (Manizer e Desgenettes) e A. Osorio de Almeida mostrou que esse fruto protege a pele contra os raios quimicos do sol. Karl von den Steinen, finalmente, informa que, ainda em seu tempo, isto é, pelos meados do seculo XIX, os jurunas untavam-se com certo oleo, para proteger-se contra os carapanãs (*Culex fatigans* Wied.).

Se a cura, porem, após todos esses processos, parecia impossivel, os tupi-guaranis abandonavam o doente, o qual, na concepção do selvagem, vinha a ser considerado impuro. Ninguem mais se preocupava com o misero; era um condenado. Daí, talvez, o habito peculiar aos omaguas, observado por Figueiroa, a saber, de encerrar o doente em um recinto, no interior da cabana.

Alem desses processos, quase todos impregnados de elementos magico-religiosos, os tupi-guaranis possuiam tambem conhecimentos scientificos auferidos no trato diuturno com a flora tropical.

O franciscano André Thevet informa, por exemplo, que a fruta mais empregada pelos tupinambás, em seus males, era o ananás (*nana* no original). Trata-se do *Ananas sativus* Schultz; F. C. Hoehne, observando a gravura divulgada por Thevet, chegou à

conclusão de que os ananases do decimo sexto seculo não só eram produtos já aperfeiçoados pela cultura como, possivelmente, muito melhores do que os atuais. Na cura do bicho-do-pé (*Tom*, no texto), empregava-se oleo do *hiboucouhu*, que é a mesma ucuuba (*Myristica sebifera* Sw. ou *Myristica officinalis* Mart.).

Thevet descreve ainda, minuciosamente, a bouba (*Pians*), cujo tratamento era feito com a decocção da casa do *Hiouourahé* (*sic*), identificada com o buranhem (*Pradosia lactescens* Radlk.), assim como os meios, usados pelos tupinambás, na cura da oftalmia (empregava-se o suco de uma planta, que Hoehne identifica com o piná-piná ou cansação). O cansação-de-leite, ou urtiga-demamão (*Jatropha urens* Muell.) é, realmente, usado pelos indigenas no tratamento da cataracta. Thevet, finalmente, faz referencia ao *Pena-absou*, que os silvicolas applicavam nos ferimentos produzidos pelas flechadas. O *Pena-absou* é a nossa conhecida andiroba (*Carapa guianensis* Aubl.).

Léry também faz menção dos três celebres frutos da medicina tupinambá: a *ucuuba* (que ele chama *Couroc*), o *buranhem* e o *anandá*. E, nos "Tratados" de Pero de Magalhães Gandavo e de Gabriel Soares de Sousa, assim como na "Narrativa" de Fernão Cardim, - todos do seculo XVI, — as informações sobre a terapeutica tupi-guarani não são menos preciosas.

Em Gandavo, por exemplo, o mais pobre deles, há uma referencia ao oleo da copaiba (*Copaifera officinalis* L.), que tirava todas as dores provenientes da frialdade, por mais graves que fôsem; outra ao balsamo da "caborahiba"; e, finalmente, mais uma referencia a certa arvore chamada pelos indios de "Obirá paramaçari", isto é, "pau para enfermidades." Três gotas dessa ultima planta, que é identificada com a alamanda-de-jacobiça (*Alamanda Blanchetti* D.C.), davam para purgar uma pessoa "por baixo e por cima". A caboraiba de Gandavo é identificada ora com o *Myrocarpus fastigiatus* Allem., ora com o balsamo-detolu (*Myroxylon toluifera*).

Gabriel Soares de Sousa é um dos autores mais ricos em noticias sobre as doenças e remedios dos tupis. Se o jenipapo, por

exemplo, não dava resultado na cura da boubá, empregavam os tupinambás a folha da caroba (*Jacaranda caroba* Vell.). E informa: em alguns “tempos e lugares, mais que outros, são estes índios doentes de terçãs e quartãs ... às quais febres não fazem nenhuma cura senão comendo mingaus, que são caldos de farinha de carimã”. O ananás, nota ainda o mesmo autor, sendo verde, torna-se excelente para a cura das chagas e até para a cura do cancer. Não menos excelentes são a copaiba, a ubiracica (*Protium icicariba* D.C.) e tantas outras. Da copaiba fala também o jesuíta Fernão Cardim e, do mesmo modo, de numerosas outras plantas utilizadas pela medicina tupi, entre as quais o caapiã (*Urena lobata* L.), o tararacu (*Cacia occidentalis* L.), a erva santa (*Nicotina tabacum* Linn.), o camará (*Lantana camara* Linn.), o guaraquim (*Solanum nigrum* Linn.), etc. Quanto à copaiba, lembro que o padre Acuña, como observa Pardal, menciona o seu uso, juntamente com o da andirobeira, no tratamento das úlceras e feridas. Também Martius, referindo-se principalmente aos tupis em geral, fala das compressas de ervas frescas, empregadas contra as úlceras malignas, principalmente os emplastros ou cataplasmas feitos com uma espécie de euforbiacea (o *Julocroton Phagedenicus*), ou com a *Pistia occidentalis*. A raiz do *Piper nodosum* servia para a dôr de dente e o sumo da imbauba para as inflamações erisipelatosas. Uma verdadeira lista de remédios indígenas encontra-se no estudo de Métraux referente aos chiriguanos.

Os mundurucus, que pertencem ao grupo cultural-linguístico dos tupi-guaranis, diz Manuel Aires de Casal que conheciam a virtude de varios vegetais, com cujo uso curavam “facilmente algumas molestias perigosas”.

Em suma, os tupi-guaranis reconheciam admiravelmente as espécies uteis da nossa flora. Com razão, já o dizia Loreto Couto que “cada um era medico de si proprio e medico de sua familia”.

Para a bibliografia do assunto, cf. meu recente estudo, pub. em *Actas Ciba*, ps. 44 sq., ns. 3-4, 1944.

CAPITULO IX

RITOS CONCERNENTES AO NASCIMENTO, A PUBERDADE E AO CASAMENTO

I. **Nascimento.** — Quando a mulher tupinambá sentia as primeiras dores de parto, “sentava-se em uma taboa que, embora presa aos barrotes do tecto, ficava apoiada no chão”.¹ Todas as demais mulheres da tribo eram advertidas do acontecimento e ocorriam a assisti-la, sem, todavia, participar dos trabalhos. Se o parto era laborioso, o marido procurava comprimir o ventre da mulher afim de apressar o nascimento:² “Depois, quando nasce a criança (à qual dão o nome de *Congnomi-meri*), o pai (a quem chamam *Cherouy*), se é vivo, levanta-o do chão (*á*). Sendo macho a criança, cabe ao pai cortar o umbigo com os dentes; se é fêmea, cumpre à mãe fazer esse serviço, ou, estando muito fraca, a sua mais proxima parenta. Nesse ultimo caso, tem o tio materno a incumbencia de levantar a menina, reservando-a, se o pai está ausente ou já faleceu, para sua futura esposa”.

Em muitos casos, o cordão umbelical era cortado simplesmente entre duas pedras (*b*). Cardim³ designa

1 Thevet (2), fol. 915 v.

2 Yves d'Évreux, p. 89.

3 P. 170.

pelo nome de *compadre* o homem que, no lugar e na vez do pai, levanta, em certas ocasiões, o recém-nascido; esse compadre deve ser, sem duvida, o tio materno, de quem fala Thevet.

O bebê, logo após o nascimento, era banhado no rio, depois do que seu pai, ou o chamado “compadre”, achatava-lhe o nariz com o polegar; em seguida, untavam-no de óleo e pintavam-no de urucu e de jenipapo.¹ “Isso feito (informa Thevet²) os índios põem a criança na redezinha, pendurada entre dois esteios de madeira, fazendo-lhe, então, um *Itamongavé* (c), isto é, uma oferenda cerimoniosa de bom presságio, que consiste em unhas de onça ou garras de certa ave do tamanho da aguia — os nossos selvagens dão-lhe o nome de *Ourahouassoub* e os canibais o de *Outauram* (d). Incluem os selvagens, também, na oferenda, as penas da cauda e das asas dessa ave, assim como um arcozinho e algumas flechas, sendo tudo isso preso à mencionada rede — chamada *Amy* (e) — para o fim de torná-la virtuosa, brava e sempre disposta a guerrear o inimigo (esse povo jãmais se reconcilia com os adversarios). Acreditam que, com tal cerimonia, a criança, quando crescida, tornar-se-á mais dextra nas armas, por isso que a onça é um dos mais possantes animais da região. O *Ourahouassoub* é, também, a mais temível das aves, pois vence e devora as demais. Em se tratando, porem, de crianças do sexo feminino, os índios colocam em seu colo dentes de um animal chamado *Capiigouare* (f), — palavra que significa *comedor de ervas*, — com o objetivo, conforme pensam, de tornar seus dentes mais fortes e mais apropriados aos

1 Léry, t. II, p. 88; Thevet (1), ps. 213-214; Claude d'Abbeville, fol. 266 v.

2 (2), fol. 915 v.

alimentos. Durante três dias, o *Cheroup* (g), ou pai, permanece ao pé da mulher, abstando-se do uso de qualquer carne, peixe ou sal, exceto a farinha de nome *Ouic* (h), feita de agua pura; tambem não fazem nenhum trabalho, isto tudo até que o umbigo caia, receoso que ele, a mãe e a criança tenham as colicas chamadas *Tekéaip* (i). Nesse tempo, diariamente, pela manhã, ao meio-dia e à noite, põe os pés no ventre da esposa, praticando varios ritos pressagiosos, como, por exemplo, fabricar pequenas arapucas e fazer cair nelas a tipoia de carregar a criança, como ao rato em uma ratoeira. E, isso feito, o pai toma o arco (*Ora-pa*) (j) infantil e as flechas, penduradas na rede, atira contra a mencionada tipoia, pescando-a, em seguida, com o anzol como se fôra um peixe, — tudo, segundo dizem, com o sentido de que, no futuro, possa a criança tambem caçar bichos ou aves e pescar peixe. Assim como outras cerimonias supersticiosas menos importantes (se o marido não está presente, o irmão da mulher, ou seu mãis proximo parente, substitue aquelle). Quando o umbigo seca e cai, o pai parte-o em pedacinhos, pregando-o em todos os pilares da oca para que o filho seja, futuramente, um bom chefe de familia e possa sustentar a sua casa. Durante esse tempo, a parida levanta-se e pressiona o ventre contra os esteios mais fortes da choça, com o objetivo de evitar-lhe a flacidez e as rugas; e, ao fim de um mês, já vai aos seus costumeiros trabalhos no roçado. A abstinencia, acima referida, foi instituida por um grande caraiba e por isso, têm esse costume como bem legitimo, estando certos de que, quando alguem o esquece, seus filhos se tornam fracos e medrosos; os proprios pais ficam tambem doentes, atacados, no ventre, por uma molestia incuravel, que os torna inaptos para as principais atividades, como seja, ir à guerra (uma de suas principais ocupa-

ções), caçar a veação e pescar toda especie de peixe, tornando-se, enfim, negligentes, se não realizam, de acordo com a sua fantasia e opinião, a dita cerimonia. No decorrer de todo esse tempo, as mulheres observam uma abstinencia maior e mais prolongada do que os homens”.

O proprio Thevet¹ completa as indicações acima em seu manuscrito inedito. Diz-nos ele, entre outras coisas, que, logo após o nascimento da criança, os indios “põem-lhe jarreteiras abaixo dos joelhos, afim de, segundo dizem, evitar que a mesma fique cambaia”. Tal costume foi observado por Soares de Sousa,² segundo o qual os tupinambás apertam as pernas das cachopas, abaixo dos joelhos e acima dos tornozelos, para provocar o crescimento anormal da batata das pernas. Essas jarreteiras, que talvez fôsem tambem usadas pelos meninos, embora menos apertadas, deviam tornar a perna mais forte.³

O costume em apreço estava em vigor entre os guaraius, não faz ainda muito tempo. Os guaraius amarravam fios de algodão em torno dos punhos, dos cotovelos, das barrigas da perna e dos artelhos dos recém-nascidos, devendo sua mãe, igualmente, envolver-se em um cordão.⁴ E’ de supor que os referidos indios herdassem semelhante pratica de seus antepassados do Paraguai, pois o costume foi assinalado entre eles pouco após sua emigração daquelle país. “Se foi menina que nasceu (dizem as *Annua litteræ*⁵ a proposito dos itatins), a mãe liga-lhe cerimoniosamente as

1 (3), fol. 52.

2 P. 313.

3 Marcgrave, p. 263; Nieuhof, p. 217.

4 Cardús, p. 74.

5 P. 425.

pernas com um fio". A interpretação, que os antigos autores dão ao costume em questão, é confirmada por muitas testemunhas contemporaneas.

A boa fé de Thevet foi corroborada pelas informações, que outros viajantes nos fornecem a proposito das crenças e praticas estudadas no presente capitulo. Alguns pormenores suplementares, fornecidos pelos mesmos, merecem registro.¹

O pai não se contentava em pôr no punho da rede infantil o arco e as flechas; colocava ainda, a seus pés, um molho de palha, que simbolizava a tribu inimiga.² Pondo esses emblemas junto ao recém-nascido, dirigia-lhe as seguintes palavras: — "Meu filho, quando fores da minha idade, sê dextro nas armas, forte, valente e aguerrido, pois só assim te vingará dos teus inimigos".³

No trecho atrás citado, Thevet se refere ao nascimento de um menino. No manuscrito inedito, escrito posteriormente, acrescenta que, em se tratando de menina, os indios suspendiam à sua rede "jarreteirazinhas e uma cabaça".⁴ Não conheço, no que diz respeito às tribus tupis, exemplo analogo de magia imitativa, a não ser a passagem das *Annua litteræ*,⁵ que menciona os ritos observados pelos itatins por ocasião do nascimento de uma criança: "Logo que a mulher pare, se o recém-nascido é do sexo masculino, o avô, — caso ainda es-

1 Léry, t. II, p. 88; Thevet (1), ps. 213-214; Claude d'Abbeville, fol. 266 v.

2 Cardim, p. 170.

3 Léry, t. II, p. 88.

4 Ms. inedito de Thevet, fol. 52 v.

5 P. 425. Os cainás, todavia, procedem do mesmo modo. Cf. Borba (2), ps. 57-58.

teja vivo, — ou qualquer outro parente, dá-lhe nome e oferece-lhe um arco e algumas flechas”.

A fim de compreender o sentido atribuído à prática de pendurar pedaços de cordão umbelical aos pilares da cabana, é preciso recordar que os troncos das árvores, sustentáculos do tecto da maloca tupinambá, marcavam, igualmente, os limites do lance concedido a cada família. Um homem bastante rico para possuir numerosas mulheres dispunha de varios desses compartimentos.¹ Thevet esqueceu de anotar que o marido não se contentava apenas em guardar rigoroso jejum, mas se estirava ainda na rede para observar a dieta. E cobrindo-se cuidadosamente, pois a mínima corrente de ar, que o incomodasse, poderia ser nefasta à criança, parentes e amigos vinham visitá-lo e trazer-lhe presentes.² As mulheres da tribo acorriam igualmente à cabeceira, para “consolá-lo da pena e dor por ele sentida ao ter a criança”.³ O choco paterno durava o tempo necessario à cicatrização do umbigo do recém-nascido. Logo que caía o cordão, o pai podia levantar-se, mas com a condição de guardar as maiores precauções, pois, se cometesse a imprudencia de ir às plantações, a criança morreria, ou sentiria violentas dores no ventre. Os tupinambás interpretavam a covada com uma manifestação simbolica do papel paterno no ato da geração (*k*).” A Soares de Sousa,⁴ que indagara da origem desse costume, responderam os indigenas caber ao homem guardar tal regime, pois

1 Staden, part II, cap. XIX.

2 Soares de Sousa, ps. 313-314.

3 Yves d'Évreux, p. 89; Gandavo, p. 55; Vasconcelos, p. 82.

4 P. 312. Para uma interpretação da covada entre os mundurucus, cf. Martius, p. 392.

o filho lhe saíra dos rins, limitando-se o papel da mulher a guardá-lo, durante algum tempo, no ventre.

A covada conta entre as praticas mais difundidas na America do Sul. Todas as tribus tupi-guaranis observam-na, embora a insuficiencia de nossas fontes não permita ter a prova de varias delas. Quando os guaranis se tornavam pais, abstinham-se de ir à caça, ou fabricar flechas, tacapes e quaisquer outros instrumentos manuais. Afrouxando os seus arcos e evitando mesmo armar os mundeus, estendiam-se na rede até que secasse o cordão umbelical da criança.¹ O rigor desse costume atenuou-se entre os caingás² e os chiriguanos.³ Em ambas as tribus, o pai contentava-se em jejuar, embora outrora, entre os chiriguanos,⁴ guardassem o leite, como ainda hoje fazem os apapocuvás.⁵ Nesse particular, os guaraius são os mais conservadores: ao nascer a criança, o pai escarifica a pele com um dente de cutia, pinta de vermelho os pés, as mãos e todas as articulações, jejuando, estendido na rede, durante três dias.⁶ As *Annua litteræ*⁷ limitam-se a mencionar a existencia da covada entre os seus antepassados.

Os antigos cronistas da costa do Brasil negligenciaram as informações a respeito das precauções de ordem magica, que deveria tomar a mãe da criança antes do parto. Talvez consistissem as precauções, — a exemplo do que sucedia entre os antigos guaranis,

1 Montoya, p. 51; Techo, p. 135.

2 Ambrosetti, p. 690.

3 Chomé, p. 334.

4 Corrado, p. 51.

5 Nimuendajú (1), p. 303.

6 Cardús, p. 74; Nordenskiöld (2), p. 167.

7 P. 425.

— em evitar o uso da carne dos animais, cujos predi-
cados físicos pudessem ter influencia nefasta no de-
senvolvimento ou aspecto exterior do pequeno ser em
expectativa.¹

Não sabemos, tampouco, se os tupinambás — co-
mo os omaguas e os cocamas — matavam os gêmeos,
considerados por essas duas famílias um sinal de in-
felicidade.² Os chiriguanos³ tiravam a vida às crian-
ças mal conformadas e semelhante costume existia, cer-
tamente, entre os tupis do trato costeiro porquanto os
antigos viajantes, em geral, mostraram-se surpresos
com a ausencia, entre os indios, de deformação de
nascença.

Quando todas as praticas concernentes ao nasci-
mento tinham sido realizadas, os tupinambás organiza-
vam uma bebedeira, da qual participava a tribo in-
teira.⁴

Staden⁵ conta, a propósito, como se processava a
escolha do nome da criança: “A mulher de um dos
selvagens, que era meu companheiro de trabalho, dera
à luz. Alguns dias após, o marido reuniu, na cabana,
os vizinhos e perguntou-lhe que nome espantoso e ter-
rível cumpria dar ao recém-nascido. Varios foram pro-
postos, que não agradaram, pois pretendia ele dar-lhe
o nome de um dos seus quatro antepassados; se assim
o fizesse (afirmava) seu filho cresceria depressa, tor-
nando-se dextro ná captura dos inimigos. E enume-
rou os quatro nomes em questão: o primeiro Krimen,
o segundo Hermitan, o terceiro Koem. O nome do

1 Techo, p. 135.

2 Chantre y Herrera, ps. 74-75.

3 Nino, ps. 214-215.

4 Cardim, p. 170.

5 Parte II, cap. XVIII.

quarto não me recordo. Quando o selvagem mencionou o nome de Koem, pensei tratar-se de Cham; mas, Choam significa aurora (1) A criança tomou um desses quatro nomes”.

Esse trecho é particularmente interessante se for comparado à determinada passagem de Claude d'Abbeville,¹ que faz alusão à crença dos tupinambás na reincarnação das almas dos avós. O feiticeiro, que arrastou, em 1609, os potiguares à conquista do “paraíso terrestre”, pretendia ser um desses ancestrais ressuscitados. Os apapocuvás, que conservaram em toda a sua pureza a religião dos antigos guaranis, estão persuadidos de que, em certas ocasiões, o espírito de algum dos seus parentes mortos se introduz no corpo de uma das mulheres pertencentes à família afim de retornar ao mundo dos vivos. Assim, um dos primeiros deveres do medico-feiticeiro é identificar o ancestral, que se decidiu a recomeçar a nova existência. Os recém-nascidos, cuja identidade secreta ou oculta se pode determinar, tomam o nome de *Tujá*². E é bem verossímil que essa concepção pertença ao fundo comum das crenças religiosas dos tupi-guaranis, pois é assinalada entre os cocamas do Uçaiali. O padre Gaspar, que evangelizou esses índios, era acompanhado de um intérprete, no qual os mesmos reconheceram um dos seus caciques, recentemente morto; o cacique teria ressuscitado em outras terras. Tal convicção era tão irraizada na mente dos selvagens que estes se obstinaram em restaurar o intérprete na sua antiga autoridade, querendo, ainda, que o mesmo voltasse a tomar conta dos filhos deixados pelo defunto.³

1 Fol. 323 v.

2 Nimuendajú (1), pp. 314-316.

3 Figueiroa, p. 102.

A escolha do nome não era coisa tão fácil. Entre os apapocuvás, esse cuidado estava confiado aos feiticeiros.¹ Com os tupinambás, parece que um verdadeiro conselho se formava para o fim de encontrar um nome capaz de melhor exprimir a personalidade psicológica e mística do seu portador, assim como identificar qual dos seus parentes, já falecidos, teria ressuscitado entre eles.

Tudo faz crer que, tanto entre os tupinambás quanto entre os apapocuvás, o nome fazia parte da personalidade de quem trazia. Ou, por outra, o indivíduo não “acudia” por esse ou aquele nome, mas “era” tanto quanto tal ou qual nome. A prova da estreita associação entre o nome e a pessoa é fornecida pela mudança de denominação a que recorriam os indígenas quando pretendiam escapar à colera de algum espirito.

Sabemos de considerável quantidade de nomes próprios tupinambás. São nomes geralmente tomados ao reino animal, vegetal ou mineral, ou tirados dos alimentos ou objetos manufaturados.² Eis alguns exemplos: Milho Pardo, Pau Brasil, Rabo de Arara, Corvo Enfunado, Coxa de Anta, Fluxo de Sangue, Pedra Morta, Braço de Peixe, Homem que não sabe andar, Cerco de Cornos, Tipoia de carregar criança, Galinheiro Grande,³ etc. Os guaranis davam à criança o nome, que lhe sugerisse a sua característica física ou moral; assim se a mesma era escura, chamavam-lhe de “corvo” e se era dada ao choro “rã”.⁴

1 Nimuendajú (1), ps. 303-305.

2 Soares de Sousa, p. 314; Léry, t. II, p. 88.

3 Claude d'Abbeville, cap. XXXIII.

4 Techo, p. 135.

As mulheres tupinambás recorriam a certo numero de praticas mais ou menos magicas, visando à facilitar seu encargo de mãe. Se os filhos choravam muito, punham-lhes na cabeça algodão, penas de passaros ou madeira. Para fazê-los crescer, deitavam-nos na palma das mãos fricionando-os fortemente.¹

Todas as manhãs, algum chefe da tribu percorria a aldeia armado de um dente de peixe, com o qual arranhava as pernas das crianças. Essa operação, parece, tinha o objetivo de fazê-los obedientes. Se, porem, as crianças, durante o resto do dia, se tornavam insuportaveis, seus pais ameaçavam-nas com o homem munido da lanceta, — segundo parece uma especie de papão dos tupinambás.

A significação real desse costume é desconhecida.² Pratica analoga existia, outrora, entre os itatins ou guaraius³ e conservou-se até hoje entre os chiriguanos.⁴ Tem por objetivo (dizem os chiriguanos) tornar as crianças ativas e corajosas.

II. Puberdade dos rapazes. — A transição da infancia para a puberdade, entre os rapazes, não era assinalada por nenhuma cerimonia particular. O momento em que, pela primeira vez, o menino começava a usar o tembetá, signo por excelencia da virilidade, precedia em muito à epoca real, entre os indigenas, da idade pubere.⁵ “Quando seus filhos atingem a idade

1 Cardim, p. 170.

2 Staden, part II, cap. XX.

3 *Annux litteræ*, p. 438.

4 Giannecchini, *Etog. Diente de conejo*.

5 Staden, parte II, cap. XVI; Thevet (1), p. 163; Soares de Sousa, p. 314.

de quatro, cinco ou seis anos (diz Claude d'Abbeville¹) os índios convidam todos os parentes e amigos do menino, a quem se pretende perfurar o labio, inclusive os habitantes da aldeia e das circunvizinhanças, preparando um festim regado de vinho (a que dão o nome de *cauim*). E, após *cauinarem* e dansarem, segundo o seu costume, dois ou três dias, mandam vir o menino e dizem-lhe que lhe vão furar o beijo para que ele se torne um guerreiro valente e afamado. A criança, assim encorajada, apresenta espontaneamente o labio, satisfeita e decidida; pega-o então o índio incumbido da operação e atravessa-o com um chifrezinho, ou qualquer outro osso pontegudo, fazendo-lhe um grande furo. Se o menino grita ou chora — o que raramente sucede — dizem-lhe os índios que o mesmo não prestará para nada e será sempre um medroso ou covarde; se, ao contrário, segundo ocorre comumente, a criança se mostra forte e corajosa, tiram do fato um bom augúrio, afirmando que será, mais tarde, grande, bravo e valente guerreiro". Mais adiante, acrescenta Claude d'Abbeville que, por ocasião dessa solenidade, os convidados usavam os seus mais belos ornamentos de plumas.²

A perfuração do labio inferior era feita geralmente por meio de um chifre de veado. Thevet³ explica a razão da escolha: "Os cervos possuem cornos muito pequeninos, em relação aos dos nossos animais de igual espécie. Têm-nos os selvagens em alta conta, pois são empregados nas crianças, após a perfuração de seus lábios e orelhas: realmente, os indígenas introduzem o chifrezinho no orifício, para o fim de tor-

1 Fol. 268.

2 Fol. 273.

3 (2), fol. 936.

ná-lo mais dilatado, acreditando que esse osso é anti-venenoso e impede o aparecimento de qualquer mal”.

Os botoques dos adultos distinguiram-se dos das crianças pela sua contextura material. Enquanto os meninos só usavam roletes comuns de madeira, conchas e, quando muito, ossinhos, as pessoas mais velhas introduzem no labio inferior pedras raras de diferentes tipos e de delicado lavor.¹ Virtudes mágicas eram, sem duvida, conferidas a esse ornamento, porquanto os índios o tinham em muita estima e não se desfaziam dele de boa vontade.² Alguns substituíam o tembetá de pedra por dentes de pecari ou de jaguar, que lhes permitiam adquirir as qualidades desses animais.³

O mancebo abandonava o tembetá de pau ao atingir a idade matrimonial.⁴ Era nessa ocasião, igualmente, que ele começava a fazer uso do estojo peniano de folhas de palmeira, ou a ligar o prepúcio com um fio. Afirmam alguns autores, todavia, que a bainha de cobrir os órgãos genitais só era empregada pelos velhos.⁵

Os chiriguanos perfuravam os lábios entre os sete e os oito anos. Antes de submetê-los a essa operação, exortavam-nos a suportar corajosamente a dor afim de que os pacientes se tornassem guerreiros destemidos, fossem amados das mulheres e pudessem ser reconhecidos como pertencentes à tribo patricia. O orifício do tembetá é, hoje em dia, feito com uma agulha

* 1 Léry, t. I, ps. 125 e 137; Thevet (1), ps. 163-164; Claude d'Abbeville, fol. 268 v.

2 Yves d'Évreux, p. 46.

3 *Id.*, p. 25.

4 *Id.*, p. 81; Soares de Sousa, p. 312.

5 Claude d'Abbeville, fol. 266 v.; Thevet (1), p. 143; Léry, t. I, p. 124.

de ferro, mas o nome dado a esse objeto conserva a lembrança do chifre de cervo de que se serviam os antepassados. Os chiriguanos, com efeito, chamam-no *gusaupirasa* (chifre de cervo) e, quando atingem a dignidade viril, jejuam e permanecem em casa por espaço de um mês. A partir desse momento, cessam de empregar a partícula afirmativa *ú, ú*, substituindo-a pela sílaba *ta*, que tem igual valor.¹

Os jovens mauês² e ararandearas,³ logo que alcançam a puberdade, devem sofrer com destemor as espantosas mordeduras da formiga *tocandera*.

III. A primeira menstruação. — As praticas às quais se devem submeter as moças, com o aparecimento do primeiro fluxo menstrual, foram descritas muito pormenorizadamente por Thevet:⁴ “A primeira purgação se chama, na lingua indigena, *Quioundu-ar (m)*, que se pode traduzir por *começo* ou *acontecimento*. Quando esse fluxo está para vir causa às raparigas muito medo e muito mais quando ele aparece. Os índios, além de cortar-lhes, com um osso de peixe, o cabelo, o mais aparado possível (alguns queimam o cabelo, se não encontram algum instrumento bem afiado), pondo as moças em pé, numa pedra achatada, — pedra essa que serve de gral ou mó e na qual os selvagens lavram os seus colares de côres brancas ou pretas e pulam as pedras verdes trazidas pelos homens nos labios, — fazem-lhes incisões na pele por meio de um dente de animal, das espaduas às nadegas, de modo a formar uma cruz, em sentido obliquo, ao longo dâ

1 Nino, ps. 227-232.

2 Daniel, t. III, p. 169.

3 Lange, p. 247.

4 (2), fols. 946 v. e 947.

costa, com cortes, uns maiores, outros menores, de acordo com a robustez ou resistência das pacientes. Com isso, corre-lhes o sangue por todas as partes, e, se não fôra o pejo ou temor, soltariam as moças gritos horri-veis, em lugar de ranger os dentes, apertar os punhos ou torcer as mãos, — o que demonstra o grau de seus sofrimentos (aliás de esperar em virtude de ser pouco afiado o instrumento da operação). Em seguida, os indios esfregam as raparigas com cinza feita de certa abobora silvestre, tão corrosiva quanto o salitre ou a pólvora, de modo que as marcas não se apagam jámais, ligando-se-lhes, então, os braços e o corpo com fios de algodão e envolvendo-lhes o colo com dentes de um animal chamado *Capugouare* (*n*), isto é, animal que come ou vive de ervas; esse colar tem por fim tornar forte a dentadura das moças, afim de que elas possam mascar bem a bebida chamada cauim; as incisões visam a dar-lhes ventres sadios e filhos bem conformados. Finalmente, são as moças recolhidas a um velho leito, pendurado, conforme o costume do país, por suas duas extremidades, de onde só saem após três dias. E ali permanecem as mesmas, sem comer e beber, tão enroladas que ninguém as pode ver. Decorridos os três dias, as pacientes voltam para cima da pedra de amolar, onde sofreram o seu martirio, evitando tocar em terra; e, se necessitam ir a algum lugar reservado, levam-nas fora as mães, tias ou avós, trazendo consigo um tição aceso e um pouco de algodão dentro de certa manga de barrô, receosas, segundo dizem, de que algum maleficio (*Maé*, como chamam) (*o*) lhes entre pelas partes secretas, ou por outra qualquer parte, de corpo a dentro Retornando ao leito (tratemos novamente das nossas raparigas), dão-lhes os indios farinha e algumas raízes cozidas, sem sal ou qualquer especie de carne ou bebida, exceção da agua, ali fi-

cando elas até que chegue o segundo fluxo, ou seja, por um mês mais ou menos. E passado o segundo fluxo (ao qual dão o nome de *Poporoipok*, isto é, o ruído do refluxo) (*p*) voltam-se-lhes a fazer as mesmas incisões, mas dessa vez no peito e no ventre. Assim são as índias tratadas, sendo no mês seguinte menos rigorosa a abstinência. Todavia, não vão elas ainda ao campo, conforme o seu habito, nem entretêm conversação com as outras, permanecendo ainda no leito, apenas ocupadas em limpar e fiar o algodão. E só no terceiro mês recomeçam os seus trabalhos de lavoura, após se tingirem com certa tinta negra extraída da fruta da arvore chamada *Jenipap* (*q*).... No período das menstruações, que dura de três a quatro dias, as moças guardam a mesma abstinência em relação à bebida e à comida, asseando-se com um bastão branco e liso, de cerca de três pés de comprido. E, do mesmo modo, as mulheres casadas, quando estão menstruadas, não se deitam com os seus maridos, dizendo-lhes *Aikoaip* (*r*), isto é, *não estou bem e peço, por isso, que não te aproximes de mim*".

Nesse particular, as informações de Thevet são confirmadas por nossas outras fontes.

A causa da dolorosa operação sofrida pelas donzelas deve ter sido o desejo de pô-las ao abrigo do perigo, que as ameaçava nesse momento crítico de seu desenvolvimento. Precaução idêntica era tomada por qualquer homem, que houvesse morto outrem, ou mesmo que tivesse perdido apenas algum parente. Para homens e mulheres, a tatuagem consistia em um ornamento de honroso significado.

As moças eram constrangidas a romper os fios, com os quais envolviam a cintura e o ante-braço, no dia em que perdiam a virgindade. Até na hipótese de

querer guardar o segredo das suas relações sexuais, tinham as mesmas a obrigação de romper esses liames, sob pena de serem assaltadas pelos maus espiritos.¹

A tribo festejava com bebedeiras o primeiro fluxo menstrual de qualquer uma de suas moças,² as quais não podiam casar enquanto os cabelos não crescessem o bastante para cobrir-lhes os ombros.

Entre os antigos guaranis, as raparigas, quando chegavam as suas primeiras regras, estendiam-se na rede, onde permaneciam, enfaixadas tão cuidadosamente que só a boca ficava descoberta. Nesse estado, jejuavam rigorosamente durante três dias. O cabelo era cortado bem raso e não consumiam carne até que o mesmo crescesse a ponto de cobrir-lhes as orelhas. Além disso, deviam evitar a presença dos homens e de certos animais (tais como os papagaios, sob pena de se tornarem tagarelas). Em seguida, as moças eram confiadas a uma mulher robusta, que lhes impunha diversos trabalhos, como, por exemplo, varrer as ocas e moer o milho. Se, por acaso, as raparigas tinham necessidade de buscar água, deviam fazê-lo a passo acelerado e sem voltar do caminho. O futuro das jovens dependia dos acontecimentos passados nesse período de prova.³

Os chiriguanos, quando as filhas se tornavam puberes, deitavam-nas, um mês, em redes suspensas perto do tecto da cabana; ao segundo mês, porem, as redes desciam a meia altura e no terceiro, enfim, as mulheres idosas, armadas de bastões, davam-lhes gol-

1 Soares de Sousa, p. 312.

2 Thevet (2), fol. 932.

3 Techo, p. 135.

pes em todos os sentidos com o fim (diziam) de matar a cobra que as havia picado.¹ Ainda hoje, as praticas subseqüentes à menstruação são realizadas por aqueles índios com bastante rigor. A moça repousa, durante quatro dias, na rede, suspensa perto do tecto da casa, não pronunciando palavra e jejuando severamente. Depois, dão-lhe banho e raspam-lhe a cabeça, encerrando-a em um recinto onde permanece até que os cabelos cresçam a ponto de cobrir as espaldas. Durante esse tempo, a paciente ocupa-se a fiar e a tecer, em silencio e em jejum, pelo menos no começo das provas; só à noite sai e ainda assim acompanhada. Além disso deve andar com precaução para evitar os maus espiritos ou os embustes dos feiticeiros malignos. Após a segunda menstruação, os chiriguanos consideram-na realmente nubil.²

As *Annux litteræ*³ assinalam o fato de que as mulheres guaraius dão talhos na face, nos braços e nas pernas, com o objetivo de enfeitar-se, passando nas incisões tinta de jenipapo. Essa operação praticava-se ainda entre esses índios, há alguns decenios, nas moças que sentiam os primeiros sintomas da puberdade. Demais, mantinham-nas em um canto da oca, por espaço de um mês, dando-lhes de comer apenas certos pratos.⁴

Os mauês submetiam as moças puberes a praticas, que oferecem muitas analogias com as observadas entre os antigos tupinambás; salvo quanto ao cesto, que substituiu, entre os mauês, a rede dos tupinambás.⁵

1 Chomé, p. 333.

2 Nino, ps. 222-227.

3 P. 437.

4 Cardús, p. 74.

5 Daniel, t. III, p. 168.

Os costumes observados pelos omaguas, nessas circunstancias, correspondem totalmente aos que acabo de resumir. Apenas se nota uma diferença: as moças omaguas não são tatuadas e recebem, na ocasião das provas, o nome, que deverão usar desse momento em diante. As cerimoniaes, destinadas a torná-las mais laboriosas e a pô-las ao abrigo de qualquer mal, eram celebradas com certa solenidade, — o que se explica em face do grau avançado de civilização atingido pelos mencionados aborígenes.¹

IV. **Casamento.** — As cerimoniaes matrimoniaes eram extremamente simples. A tribo por inteira participava de uma grande festa, que consistia em beber, no fim da qual entregavam ao casal uma rede nova em folha. O noivo tinha autorização, pela primeira vez, para provar o *cauim*, que lhe era oferecido por uma pessoa de idade. Essa pessoa de idade, enquanto o jovem bebia, sustentava-lhe a cabeça, com receio de que algumas gotas pudessem cair em terra. Um tal acidente, era, com efeito, pressagio de que o recém-casado não se comportaria, na guerra, com bastante valor² (s).

1 Maroni, t. XXX, ps. 194-195.

2 Cardim, ps. 163-164.

NOTAS AO CAPITULO IX

(ESTEVÃO PINTO)

(a) *Congnomi-meri*. Aliás, *curumim* ou *curumim* (menino) e *miri* (pequeno). *Cherouy* me parece uma corruptela de *che* (meu) e *tamuia* (avô), ou seja, o mesmo *chéramoin* de Y. d'Évreux (o.c., p. 85). Aliás, encontramos *che-ruwy* (tio paterno em teneteara e em caiúá). Cf. J. Philipson, *O parentesco tupi-guarani*, p. 17, São Paulo, 1946. *Kunumi*, diz Florestan Fernandes (o.c., p. 226), significa mocidade, enquanto *Kugnatim* é rapariga. Abrangia a idade entre os 8-15 para os homens e os 7-15 para as mulheres. Terminava com a puberdade. Sobre *Cherouy*, cf. o.c., quadro entre as ps. 168-169.

(b) A respeito das superstições de diversos povos no tocante ao coto umbelical, cf. Ploss, *Das Kind im Branch und Sitte der Völker*, 1911.

(c) Theyet dá outras variantes (*Itaoungue*, *Itaougane*), acrescentando que o seu sentido é honra ou reverencia. Talvez de *aitanongába*, oferecer, ofertar. Cf. *O caderno da lingua*, cit., p. 234.

(d) *Ouahouassouh* vem, talvez, de *uyrá* ou *guyrá* (passaro), *itub* ou *juba* (amarelo) e *açu* (grande). Ou melhor, *guiraju-açu*, passaro amarelo grande. Provavelmente o gavião de penacho ou gavião real (nome comum a duas aves da familia dos falconídeos, o *Thrasaetus harpyia* L. e o *Morphnus guyanensis* Daud.).

O *Outa-ouram* pode ser o urutaurana, que é também identificado com o gavião de penacho (Oliverio M. de Oliveira Pinto, *Catalogo das Aves do Brasil*, I, p. 80, Rio, 1939).

(e) *Amy*. Aliás, *ini* (rede), ou *inin*.

(f) O *Capiugouare* é o mesmo *Capyyuare* de C. d'Abbeville. De *capyi* (capim) e *guara* (o que come).

(g) *Cheroup*. De *che* (meu) e *tup, tupa* (pai, chefe). Em J. de Léry (o.c., p. 264) encontramos *che rub* (segundo o texto restabelecido por Plínio Ayrosa), com a significação de *meu pai*.

(h) *Ouic* é o mesmo que *uî* (farinha d'agua).

(i) *Tekéaip*. No *Voc. na Ling. Bras.*, cit., encontramos *tigué-aiba*, camaras não de sangue, mas perigosas. *Tigue* é ventre e *aib*, mau, ruim.

(j) O *Orapa* é o arco. *Uira pára* no "Dicionário Português-Brasiliiano", cit., ordenado por Plínio Ayrosa. Guirapá é como vem no *Bocabulario de la Lengua Guarani por Antonio Ruiz de Montoya*, pub. por Julio Platzmann, p. 182, II, Leipzig, 1876. *Orapá* escreve Léry, que Plínio Ayrosa diz ser uma adulteração de *ybyrá-apara*, pau arcado, madeira encurvada (*Viagem à Terra do Brasil*, cit., p. 169).

O problema do parto e dos primeiros cuidados com o recém-nascido, entre os antigos índios do Brasil, foi desenvolvido por mim em *Actas Ciba*, XIII, n. 8, 1946.

(k) Sobre o *choco* ou *covada*, cf. ainda fr. Vicente do Salvador, o.c., p. 51; D. de Loreto Couto, o.c., p. 62; *Dialogos*, cit., p. 267; C. Teschauer, *Paranduba*, cit. p. 198. A covada entre os guianenses é estudada por E. im Thurn, *Among the Indians of Guiana*, p. 217, Londres, 1883.

L. da Camara Cascudo (*Informação*, cit., ps. 171 *sq.*) considera a covada uma exibição dos direitos exclusivos da paternidade; Raglan (*Le tabou et linceste*, ps. 207-208, Paris, 1935) acredita que esse costume está ligado à comunicação da essencia vital: é o preço que o pai paga pela imortalidade. Cumpre notar, entretanto, que a covada foi observada entre povos onde a criança é um membro da classe maternal (cf. Westermarck, o.c., II, p. 199, Paris, 1929). Conclue H. Baldus (*Ensaio*, cit., p. 125) que, segundo os resultados mais modernos das pesquisas, o fim da covada é defender a criança dos males que, nos pri-

meiros tempos da vida, é imaginada em conexão direta com o pai.

O costume em apreço tem uma vasta distribuição e é *característico da civilização indígena do Brasil*, segundo uma frase de R. R. Schüller (“A covada”, em *Revista Americana*, I, n. 12, p. 368, Rio, 1910).

(l) Aliás *coema* (Stradelli, “Voc.”, cit., p. 420), que significa *manhã*.

(m) *Quioundu-ar*. Ou melhor *ñêmôndiá* (o primeiro fluxo menstrual), segundo o *Boc. de la Leng. Gua. por A. R. de Montoya*, cit., II, p. 173.

Métraux desenvolveu, posteriormente, o tema dos ritos de puberdade entre as moças índias sul-americanas. Cf. *Ritos de transito de los indios americanos*, cit., 1945.

(n) *Capugouare*. O mesmo que *capiigouare* (veja letra e). Provavelmente erro tipografico.

(o) *Maé*, por *mbáé* ou *mbaiá*. “Na efervescencia da luta entre o Paraguai e o Brasil, os paraguaios chamavam — Mbaía — aos brasileiros, isto é, coisa ruim, coisa que de homem, de gente, só tem a figura; de *Mbá*, coisa, *uiua*, ruim, e *á* (*abá*) homem, gente” (Afonso A. de Freitas, *Vocabulario nheengatu*, p. 117, São Paulo, 1936).

(p) *Pororoipok*. Seg. o *Voc. na Ling. Bras.*, cit., a primeira menstruação era *ñemondyra* e a segunda *jepareroipoka*. Diz Plínio Ayrosa que a tradução de Thevet sugere *pororok*, re-bentar, desatar-se.

(q) *Jenipap*. O mesmo que *jenipapo* ou *jenipapeiro*.

(r) *Aikoaip*. Diz P. Ayrosa que é, sem duvida, o verbo *ikoaiib*, que se conjuga *aikoaiib*, estou menstruada, etc.

(s) A respeito das cerimoniaes do casamento entre os tupinambás, cf. Estevão Pinto, *Os Indigenas do Nordeste*, II, cit., ps. 251-252. Ainda sobre o assunto, é indispensavel a leitura da obra citada de Florestan Fernandes, — a exegese mais perfeita e completa que já se fez, até hoje, da organização social dos tupinambás.

CAPITULO X

CERIMONIAS FUNERARIAS E CRENÇAS NO ALEM-TUMULO

Todo individuo, cuja molestia era considerada incuravel, ficava entregue à sua sorte. Ninguem mais lhe prestava atenção, “pois, desde o momento em que a morte era inevitavel, já não havia necessidade de alimentá-lo ou cuidar dele”. Quando, porem, o doente entrava em agonia, seus parentes precipitavam-se sobre ele com tal ardor que, muitas vezes, acabavam por sufocá-lo.¹ Os que não podiam aproximar-se do moribundo, atiravam-se ao chão com toda a força.² Ao mesmo tempo prorrompiam de todas as partes “urros, gritos e lamentos mesclados com uma musica tão variada em sons fortes, agudos, baixos e infantis que era impossivel o coração não enternecer-se”.

1 Soares de Sousa, p. 341.

2 Cardim, p. 177. Os guaranis e os itatins manifestavam seu desespero pela morte de algum parente precipitando-se sobre o solo de um lugar elevado. Cf. Techo, p. 124 e *Annuaire litteraire*, p. 429: “*Varai non adeo superstitiosi: nec tamen funerum negligentes. Ut quis mortuus est, qui sunt ex eodem genere, ad parientem solumve allidunt caput, corpus etiam ex alto præcipientes agunt, quasi querentes mortem, per speciem mæstitiæ mira diebus festis crudelitas*”.

Segundo Yves d'Évreux,¹ os últimos instantes do doente não dariam lugar a cenas tão violentas: “Quando os índios estão nas vascas da morte os parentes (e em geral também os seus companheiros) cercam-lhe o leito, os mais velhos em primeiro lugar, de acordo com a idade; ninguém diz palavra, sòmente todos olham atentamente o doente, derramando lagrimas continuas.” O pranto ritual era entoado apenas pelas mulheres, particularmente pelas mais velhas; os homens jamais versavam lagrimas em casos de luto.² Outrora, porém, os velhos faziam exceção: se algum deles morria, choravam-nos os outros à maneira das mulheres.³

Todos os vizinhos e parentes eram convidados a tomar parte nas manifestações de dôr. “E nisto (diz Cardim⁴) (a) têm também seus pontos de honra, e aos que não choram lançam pragas, dizendo que não hão de ser chorados”. Falecendo algum chefe, o luto torna-se geral em toda a aldeia. “Depois que o corpo é assim chorado (conta Yves d'Évreux⁵), o principal da maloca ou da aldeia, ou o seu maior amigo, fazia comovente discurso, batendo muitas vezes no peito e nas coxas e contando as façanhas e proezas do morto. — Há alguém — dizia no fim do sermão — que tenha queixa dele? Não procedeu o morto, em sua vida, como fazem os fortes e os valentes?”.

Entre os tupinambás do Rio de Janeiro, o elogio do morto era feito pelas mulheres, que interrompiam os lamentos com dialogos, cujo teor é dado por Léry.⁶

1 P. 125.

2 Soares de Sousa, p. 324.

3 Yves d'Évreux, p. 84.

4 P. 177.

5 P. 126.

6 T. II, p. 118.

“Morreu (berravam algumas, arrastando a voz) quem era tão valente e tantos prisioneiros nos deu a comer! — Era (replicavam outras, no mesmo tom) um bom caçador e excelente pescador! — Que bravo matador de portugueses e maracajás (exclamavam as restantes)! Como nos vingava! — Assim, excitando-se mutuamente, os braços nas espaldas umas das outras, não cessam as ladainhas dos louvores, enquanto o cadaver estiver presente. E contam minuciosamente tudo que em vida o defunto praticou”.

Nenhuma descrição das cerimônias funebres dos índios tupinambás iguala, em precisão e em colorido, à que Thevet nos deixou em sua *Cosmografia Universal*;¹ convem transcrevê-la na íntegra, mesmo quando ela repete os trechos precedentes: “Quando, entre esses selvagens, falece algum chefe-de-família, quer na guerra, quer de velhice ou por acidente, suas mulheres cortam o cabelo bem rente, depois de arrancar-lhe parte com horríveis choros e piedosos lamentos, que prosseguem, não por dois ou três dias, mas por espaço de metade do ano. Todavia, o luto pesado dura apenas os quatro ou cinco dias após o traspasse. É horrível ouvi-los gritar, por ocasião desses lamentos, — harmonia tão agradável quanto o barulho feito por gatos e cães se pegando uns com os outros. Vereis então, deitados uns em suas redes, outros acorados, abraçarem-se reciprocamente, fazendo mil gestos de tristeza, enquanto as mulheres exclamam — *Chérémitarouére ymen* (esse *ymen* é pronunciado em cerca de quatro ou cinco tons), depois do que suspiram assim — *Eh hé héhé hé heh*, em seguida — *Éh hé, heh, héh, heh* (também em dois tons e meio, aproximada-

1 (2), fol. 926.

mente, sendo que, pela quarta vez, o *hé* é cantado em um tom e meio). E tais prantos e lamentos, se fôsem traduzidos em nossa lingua, significaria — *Ó, aquele a quem tanto amei!* Os filhos e os demais parentes exclamam, do mesmo modo — *Ó, morreu nosso pai e amigo! Era homem de bem, tão valente na guerra! Ele, que dizimou tantos inimigos! Que era tão possante e forte! Que cuidava tão bem dos campos e apanhava tanta caça e tanto peixe para o nosso sustento! Foi-se; não o veremos mais, a não ser depois que morrermos, quando, então, iremos para a sua companhia, para a região da qual nos falam os nossos pagés!* Enfim, empregam os selvagens inumeros desses choros, tão longos que não é possível descrevê-los todos, repetindo-os mil vezes, sem parar, por espaço de cinco dias. E só então põem o defunto em sua cova, como o procurei mostrar no desenho junto, apanhado em flagrante”.

Em geral, os tupinambás manifestavam uma pressa extrema de enterrar o defunto. Logo que supunham o individuo morto, corriam a preparar os funerais. Acontecia-lhes até amortilhar pessoas, que ainda não tinham soltado o ultimo suspiro.¹

O fosso devia ser aberto pelo mais proximo parente do morto. Se o marido perdia a mulher, cabia-lhe esse dever, assim como transportar o corpo ao local onde o mesmo tinha de ser amortilhado. Quando os indios vinham buscar o cadaver para o sepultamento, acompanhavam-no parentes, em pranto e com os cabelos esparsos, só cessando a choradeira quando a cova era recoberta de terra.²

1 Soares de Sousa, p. 341.

2 *Id.*, p. 340.

O processo do amortalhamento é descrito por Thevet¹ com a sua precisão habitual: “Quando morre o marido, ou a esposa, ou outro qualquer parente, — pais, mães, tios ou irmãos, — os selvagens curvam-no, dentro da propria rede onde falece, dando-lhe a forma de um bloco ou saco, à semelhança da criança no ventre materno; depois, assim envolvido, ligado e cingido com cordas de algodão, metem-no em um grande vaso de barro, cobrindo-o com a gamela onde o defunto costumava lavar-se (receando, segundo dizem, que o morto ressuscite, se não está bem amarrado,² temor, aliás, muito grande, pois crêem que isso já aconteceu a seus avós, motivo pelo qual convieram em tomar tal precaução). Isso feito, deitam o cadaver em determinada cova, redonda como um poço, pouco mais ou menos da altura de um homem, pondo-lhe junto fogo e farinha, pois temem a aproximação dos espiritos malignos. Julgam, tambem, que, se a alma tiver fome, não lhe deve faltar comida. Em seguida, cobrem tudo com a terra tirada do fosso. Em se tratando de um chefe-de-familia, enterram-no em casa, no proprio local onde costumava dormir; se é uma criança, o morto é sepultado fora e atrás da oca. Alguns o são nas plantações e outros nos sitios de sua preferencia. E isso é bastante para dar idéia do atraso e simplicidade dessa gente” (*Est. II, fig. B*).

A descrição acima precisa ser completada, porquanto apresenta algumas lacunas como se poderá julgar do seguinte trecho de Soares de Sousa:³ “Primei-

1 (2), fol. 925 v.

2 Cf. Cardim, p. 177. Yves d'Évreux (p. 128) observa que os ligamentos não devem ser muito apertados, do contrario o morto se sentiria preso dentro da tumba.

3 P. 340.

ramente o untam com mel todo, e por cima do mel o empenam com penas de passaros de cores, e põem-lhe uma carapuça de penas na cabeça, e todos os mais enfeites que eles costumam trazer nas suas festas; e têm-lhe feito na mesma casa e lanço onde ele vivia, uma cova muito funda e grande, com sua estacada por de redor, para que tenha a terra que não caia sobre o defunto, e armam-lhe sua rede debaixo de maneira que não toque o morto no chão; em a qual rede o metem assim enfeitado, e põem-lhe junto da rede seu arco e flechas, e a sua espada, e o maracá com que costumava tanger, e fazem-lhe fogo ao longo da rede para se aquecer, e põem-lhe de comer em algum alguidar, e agua em um cabaço, como galinha; e como esta matlotagem está feita, e lhe põem tambem sua cangoeira de fumo na mão, lançam-lhe muita soma de madeira igual no andar da rede de maneira que não toque no corpo, e sobre esta madeira muita soma de terra, com rama debaixo primeiro, para que não caia terra sobre o defunto; sobre a qual sepultura vive a mulher como dantes" (b).

Comparando os dois trechos, vê-se que a precaução dominante era evitar a pressão direta da terra sobre o morto. Atingia-se esse desideratum nos dois casos, com menos esforço quando, em lugar da construção da camara funeraria, punha-se o corpo na urna coberta de um vaso ou cabaça. Ambos os processos de sepultamento eram usados pelos tupinambás.¹ Antigamente parece ter sido regra entre indigenas abrir a tumba na propria oca onde habitara o defunto. No

1 Cf. Métraux (1), ps. 271-272. Segundo Soares de Sousa (p. 430), só as crianças eram inumadas em urnas; os adultos enterravam-se no proprio solo.

seculo XVI, porem, tal costume parece ter sido observado apenas em relação aos velhos e às pessoas de consideração.¹ A gente comum, ao que parecê, era enterrada fora das habitações. Todavia, os indios não esqueciam de erigir no tumulo uma choça em miniatura.² A presença de um tecto por sobre a sepultura era, provavelmente, julgada indispensavel, pois, quando os tupinambás abandonavam alguma aldeia, destruiam as habitações, mas tinham o cuidado de depositar folhas da palmeira *pindó* (*c*) no local onde repousavam seus antepassados, não só com o fim de reconhecê-lo posteriormente, como, também, segundo parece, para evitar que o solo da sepultura ficasse a descoberto.³

Junto ao morto enterravam-se suas armas e utensilios, assim como todos os objetos que lhe pertenceram em vida. Entretanto, os objetos por ele ofertados a outrem, durante a sua existencia, deviam ser restituídos. “Se alguém possui qualquer coisa pertencente ao defunto, deve guardá-la cuidadosamente e restituí-la à vista de todos, para que a coisa em questão seja enterrada com o morto; de outro modo, acreditarão os selvagens que a alma, após separar-se do corpo, virá molestá-lo pelo fato de a pessoa conservar o alheio”. Em compensação, todos os objetos recebidos, pelo morto, na qualidade de presentes, retornavam aos seus antigos proprietarios.⁴

1 Léry, t. II, p. 119; Soares¹ de Sousa, p. 339.

2 Cardim, p. 178; Nobrega, p. 93.

3 Léry, t. II, p. 121.

4 Thevet (2), fols. 925-926; Cardim, p. 177; Vaşconcelos, p. LXXXIII.

Alimentos e bebidas eram regularmente depositadas na tumba do morto até que o corpo ficasse completamente corrompido.¹ Os tupinambás explicavam esse costume dizendo que, “se Anhan não encontrasse outras carnes perto da sepultura, desenterraria o morto para o fim de devorá-lo”. Yves d’Évreux² surpreendeu, certo dia, uma india cristianizada, que espalhava milho na cova do marido; interrogando a razão do seu ato, respondeu que assim procedia pelo seguinte motivo: “se lhe damos comida, o morto toma-a e vai-se embora”.

Em seguida a um obito, ordenava o feiticeiro, em certos casos, que todos os moradores da aldeia se banhassem para evitar a ameaça de um grande surto epidemico.³

A inumação do cadáver não punha fim às manifestações de dor de seus parentes. “Depois de enterado o defunto (diz Cardim⁴) os parentes estão em continuo pranto de noite e de dia, começando uns, e acabando outros; não comem senão de noite e armam as redes junto dos telhados” (*d*). As mulheres tingiam-se de jenipapo e, no segundo dia, cortavam o cabelo,⁵ visitando frequentemente o tumulto e perguntando ao morto, chorosas, se ele ainda não teria partido.⁶ As parentas e amigas da viuva vinham vê-la na choça e esses encontros davam lugar a novas explosões de dor, nas quais todos tomavam parte. Os homens, que, de ordinario, se tonsuravam cuidadosamente, deixavam

1 Léry, t. II, p. 120; Cardim, p. 178.

2 P. 128.

3 Claude d’Abbeville, fol. 325 v.

4 P. 178.

5 Soares de Sousa, p. 340.

6 Cardim, p. 178.

• crescer a cabeleira e pintavam-se com tinta de jeni-papo.

O luto durava, no minimo, uma lua. Era observado pela mulher, pai, mãe, irmãos e filhos do defunto. Terminava, para as mulheres, quando os seus cabelos cresciam tanto que já podiam cobrir-lhes os olhos. Os homens tinham mais liberdade; era-lhes permitido tirar o luto quando bem o desejavam. •

Quando a pessoa julgava ter cumprido todos os seus deveres em relação ao morto, organizava um *cauim*: “Seis meses após as exequias, esposa e filhos do falecido convidavam os parentes e amigos para homenagear a memoria do defunto. Tais exequias não são tão tristes como as primeiras. Nessa ocasião, os selvagens pranteiam o morto, pintados e empenachados, reunindo-se em casa do filho, onde fazem dansas e jogos em sua honra”.¹ Na vespera, a pessoa de luto pinta-se de preto, corta o cabelo e, em companhia dos amigos, passa toda a noite a cantar. No dia seguinte, tem lugar a festa do *cauim*. Todo o mundo, então, bebia a mais não poder e, dansando, cantava louvores ao morto ou à morta, assim como à pessoa a tirar o luto. Essa festa só desligava aquele que a organizava. Quem quer que quisesse tirar o luto, tinha obrigação de oferecer um *cauim* especial, realizando todas as praticas acima indicadas para retomar o curso normal da sua vida. Após a festa, as mulheres aparavam outra vez a cabelcira.² Quando alguma viuva tomava a resolução de permanecer fiel ao marido, não se pintava de jenipapo, nem assistia às festas da bebida, observando, demais, a castidade.³

1 Thevet (2), fol. 927.

2 Soares de Sousa, ps. 340-341.

3 Léry, t. II, p. 121.

Todas as vezes que as mulheres passavam junto ao local de suas antigas aldeias, outrora habitadas, prorrompiam nos seus prantos rituais. Diversos motivos, que se ignoram, poderiam provocar, a dado momento, a explosão dos lamentos funerarios. Nos campos, em viagem, acontecia que as mulheres caíam inopinadamente em pranto. A Yves d'Évreux,¹ que lhes perguntou o motivo desse choro, responderam as indias: "Ah!... Recordamo-nos da morte de nossos filhinhos".

Crenças na vida futura. — Thevet,² tendo indagado de um chefe tupi se o mesmo acreditava que as almas sobreviviam, após a destruição do corpo, respondeu-lhe este furiosamente: "*Omahiri-mohan (e)*, ou seja, em sua lingua — Malvado! Não sabes que, após a morte, nossas almas vão para regiões longinquoas, agradaveis e cheias de delicias, onde estão todas reunidas? Não sabes que os nossos caraibas, conforme nos dizem, as visitam e lhes falam frequentes vezes? E as almas aparecem muito aos nossos filhos? Vejo que não nos acreditas, como se quisesses favorecer aos nossos inimigos, que, na verdade, vivem presos e garroteados por esse *Hipouchi agnan, o quotioso (f)*. Mas, se queres ser nosso aliado, não duvides do que digo".

A alma unida ao corpo chamava-se *An*; quando separada tinha a designação de *Angouère (Angueira)*, segundo Yves d'Évreux³ e *Marangigoana* no dizer de Marcgrave⁴ (*g*). Essa ultima palavra teria significado, igualmente, "tudo o que anuncia morte iminente,

1 P. 80.

2 Ms. inedito, fol. 98.

3 P. 283.

4 P. 279.

coisa pouco clara ao proprio gentio brasileiro e, por semelhante razão, tão temivel que o mesmo desfalecia sob o puro efeito desse terror vão e subito”.

Quando o morto era enterrado no fosso, ao lado das coisas de sua necessidade, parentes e amigos “despediam-se dele, incumbiam-no de recomendá-los a seus pais e avós, que dansavam alem das montanhas dos Andes, lugar para onde julgavam ir após a morte; nesse momento, davam-lhe presentes destinados a seus amigos, cada qual exortando-o, entre outras coisas, a ter animo afim de fazer boa viagem”. “Primeiramente, devia o morto evitar deixar extinguir-se o fogo; em seguida, recomendavam-lhe não passar pela terra dos inimigos e, finalmente, não esquecer, quando dormisse, em algum lugar, os seus machados e foices”.¹

Essas recomendações testemunham a crença dos tupinambás em uma serie de provas, pelas quais a alma teria de passar antes de atingir a região da eterna felicidade. Consolida ainda mais essa suposição o fato de os apapocuvás,² os guaraius³ e os chiriguanos⁴ possuirem tradições muito pormenorizadas a respeito dos perigos passados pela alma em sua peregrinação ao paraíso. Entre as precauções, que a alma de um indio guaraiu deve tomar, afim de vencer os obstaculos, figura precisamente a de não deixar apagar o fogo, durante a travessia desse país obscuro no qual o morto se arrisca a perder o caminho. É então que o defunto utiliza o molho de palha, que foi posto em sua tumba. São numerosos os inimigos, que o esprei-

1 Yvres d'Évreux, p. 127.

2 Nimuendajú (1), ps. 308-309.

3 Cardús, ps. 81-86.

4 Nino, ps. 141-142.

tam no caminho; só à custa de muitas penas consegue o morto livrar-se deles.

Quando o defunto se aproxima da terra, onde vivem os seus antepassados, deve bater com um bastão de marcar o ritmo afim de assinalar a sua presença ao "Ancestral", o heroi-civilizador. Lembremo-nos que todo tupinambá levava para o tumulto o seu chocalho. Estavam os guaraius persuadidos de que a felicidade, reservada à alma, não a impedia de trabalhar. É por uma concepção identica da vida futura que se pode explicar o cuidado, tido pelos tupinambás, de dotar o morto de todos os instrumentos agricolas por ele utilizados em vida. Vasconcelos,¹ aliás, di-lo explicitamente: "Uns os enterram em um vaso de barro, que chamam içaçaba, com sua foice, e enxada ao pescoço, ou semelhante instrumento de seu trabalho, para que possam na outra vida fazer suas plantas, e não morreram de fome" (h).

As almas dos que foram devidamente vingados e devoraram muitos inimigos "vão para alem das altas montanhas, em companhia das almas dos seus avós".² Esse lugar de repouso, onde as referidas almas "danzam sempre, sem que nada lhes falte",³ estaria situado para alem dos Andes, dos quais, possivelmente, os tupinambás deviam ter uma vaga ideia. Os tupinambás representam esse paraíso como um lugar prazenteiro, recoberto de florestas e regado por maravilhoso rio, em cujas margens se viam enormes arvores.⁴ Era em tal país que vivia o heroi-civilizador. "Crêem (diz

1 P. 88.

2 Léry, t. II, p. 62; Thevet (1), p. 181; Claude d'Abbeville, fol. 323.

3 Yves d'Évreux, ps. 283 e 127.

4 Cardim, p. 162; Marcgrave, p. 278; Thevet (2), fol. 923.

Claude d'Abbeville¹) que as almas — que consideram imortais, — quando se separam do corpo, são transportadas para além das montanhas, onde se encontra o antepassado, o avô, isto é, para um lugar chamado *Ouäioupia* (*i*), se, em vida, procederam bem. E assim vivem lá como num paraíso, dansando, saltando e divertindo-se sem cessar”. Os tembés, os guaraius e os apapocovas-guaranis têm a mesma crença.

O acesso ao paraíso era interdito às almas dos efeminados e das pessoas insignificantes, que não porfiaram em defender o seu país”.² As almas das mulheres só difficilmente conseguiam alcançá-lo, sendo lá admitidas apenas as chamadas “mulheres virtuosas”,³ isto é, as esposas dos bravos, que haviam morto e devorado muitos inimigos.⁴

Os chipaias, que são, a exemplo dos guaranis, uma nação belicosa, acreditam que as almas são acolhidas, na região dos mortos, a golpes de pau, se, porventura, as mesmas não podem exhibir um colar de dentes humanos. Esse colar facilita-lhes uma recepção mais amistosa.⁵ (*j*).

1 Fol. 328 v.

2 Léry, t. II, p. 62; Thevet (1), p. 181; Nieuhof, p. 220.

3 Yves d'Évreux, p. 283.

4 Nieuhof, p. 220.

5 Nimuendajú (3), p. 368.

NOTAS AO CAPÍTULO X

(ESTEVÃO P'INTO)

(a) O trecho vai citado conforme o original português. É sem duvida (diz P. Ayrosa) *che remimotarueimã* (ó, o que foi meu querido!). O *mã* final é particula que exprime *dor, duvida*.

(b) O trecho de Gabriel Soares de Sousa é transcrito de acordo com o original português. Foi citado por Métraux com supressão de uma frase.

(c) Aliás, *pindo* ou *pindoba*. *Piadó* (palma) em Montoya. A *pindoba*, conforme observa Pirajá da Silva (em Gabriel Soares de Sousa, *o.c.*, II, p. 27), poderia ter sido qualquer uma das palmeiras hoje classificadas como a *Attalea pindobassu* Bondar, a *Attalea concentrista* B., a *Attalea burretina* B., etc. Talvez a *Attalea compta*, Mart. Cf. a nota *a*, cap. III.

(d) Veja-se a nota *a*, acima.

(e) *Omahiri-mohan* não significa "o mau", como supõe Thevet. *Mair-mohan* (veja-se o cap. I) era o nome dado pelos tupinambás aos seus heróis-civilizadores, inclusive aos europeus, a quem emprestavam, algumas vezes, essa qualidade.

(f) *Hipouchi agnan*, o *quotioso*. As duas primeiras palavras significam *o mau*, *o diabo*. O resto da frase é duvidoso.

(g) *Marangigoana* diz Marçgrave que não era divindade, mas a alma separada do corpo, ou outra coisa, anunciando o

instante da morte (ed. cit., p. 279). Plínio Ayrosa observa que o termo significa desordeiro, bulhento, trocista. Era o nome do espirito mau, conhecido tambem por *marangiguara*, *maraniguara*, etc.

O *Angouère* tem relação com o *Kaagerre* de Léry. *Che anguera*, minha alma, depois de ter saído do corpo (Léry, *o.c.*, p. 262).

(h) O trecho de Vasconcelos é transcrito conforme o original português.

(i) Cf. o cap. V, nota e.

(j) Métraux, recentemente, voltou ao assunto: *Mourning Rites and Burial Forms of the South American Indians*, em *América Indígena*, VII, México, D. F., 1947.

CAPITULO XI

A ANTROPOFAGIA RITUAL DOS TUPINAMBÁS¹

Durante os combates, os tupinambás visavam sobretudo à captura de prisioneiros, denunciando antecipadamente essa intenção ao conduzirem consigo cordas enroladas em torno do corpo. Após a luta preli-

1 No presente capítulo, procurei reunir em um todo os pormenores abundantíssimos, que se possui a respeito da antropofagia ritual dos tupinambás. Para evitar chamar constantemente o leitor às mesmas referências, julguei preferível dar, adiante, de uma só vez, a indicação dos autores e dos trechos de onde foi extraída a descrição em apreço; Léry, t. II, ps. 45-58; Thevet (1), cap. XL, — (2), fols. 920 v., 923, 927 v., 932, 944-947 v., — ms. inedito, fols. 53-62 v.; Staden, part. I, caps. XVIII, XXVIII, XXXVI, XXXVII e XL e part. II, cap. XXIX; Cardim, ps. 181-194; Soares de Sousa, ps. 333-339; Gandavo, ps. 51-53 e 138-142; Nobrega, p. 93; Anchieta (3), t. I, p. 70 e t. II, ps. 99-106, *passim*; Knivet, ps. 222 e 247-248; Claude d'Abbeville, fols. 282 v., 290 v. e 295; Yves d'Évreux, ps. 46-56; Pezieu, ps. 12-16; Vasconcelos, ps. 81-83; Vicente do Salvador, ps. 32-33. Os mais antigos documentos concernentes à antropofagia dos tupinambás são: Vespucio, carta; Gaffarel, peças justificativas, p. 498; Fonteneau, ps. 412-413; a carta de Ramirez, em Medina, t. I, p. 443; Pigafetta, ps. 18-19. A antropofagia dos tupinambás foi estudada muito sumariamente por André & Friederici (2) e (3), ps. 124-127.

Breve alusão à antropofagia dos tupinambás é feita na obra de Pyrard de Laval, p. 338. O capítulo de Coréal (t. I, ps. 214-222), consagrado a esse assunto, é um plagio de Léry.

minar, à distancia, que durava algum tempo, os guerreiros de ambos os campos precipitavam-se uns contra os outros, cada qual se esforçando por desarmar o seu adversario e aprisioná-lo vivo. Um homem, só, raramente conseguia esse objetivo, se não era auxiliado por seus correligionarios. Sendo a captura do inimigo uma façanha rigorosamente individual, a regra mandava que o prisioneiro pertenceria àquele que primeiro o tivesse tocado; mas como, no ardor da peleja, nem sempre era facil saber a quem cabia tal honra, irrompiam, muitas vezes, querelas assás violentas. Para resolver amigavelmente a contenda, decidia-se, frequentes vezes, executar sem demora o prisioneiro e dividir sua carne pelas pessoas componentes da expedição. Succedia, entretanto, que o chefe da tribu, de quem dependia o guerreiro vencedor, se esforçava por fazer prevalecer seus direitos, declarando que o capturado devia ser conduzido, vivo, à aldeia, para que as mulheres pudessem vê-lo e celebrar o fato com o *cauim* da revanche.

Antes de deixar o campo da batalha, desmembravam-se os cadaveres; suas partes, depois de assadas, devoravam os indios no proprio campo de batalha, quando as não levavam para a aldeia. Os tupinambás cortavam tambem os órgãos genitais das mulheres e das crianças mortas durante a luta, dando-os às suas esposas, que os preparavam ao moquem e os serviam por ocasião das grandes festas.. Os prisioneiros feridos eram dizimados e devorados imediatamente.

Então tinha lugar a seguinte cerimonia, cuja autenticidade não se pode garantir em vista de ter sido relatada por uma só das fontes: assim que era feito algum prisioneiro, aquele a quem cabia a honra da captura retornava à aldeia, afim de anunciar a boa nova e, logo ao chegar, seus amigos atiravam-se a ele,

despojando-o de todos os ornamentos e armas, inclusive da rede, dos utensilios domesticos e das provisões; nesse momento, então, o guerreiro recebia novo nome e as velhas mulheres lançavam-lhe cinza preta nas costas “para recompensá-lo do seu prejuizo” (explica Thevet). Se o homem trazia consigo carne humana moqueada, as mulhêres arrancavam-lhe o cesto, onde a mesma estava, devorando-a. A cesta, uma vez vazia, era escrupulosamente restituída ao dono pela mulher, que exercia certa autoridade sobre as demais. Todas as velhas, que haviam provado a carne, mudavam de nome, no dia seguinte. A passagem do ms. inedito de Thevet,¹ de onde são extraídos esses pormenores, descreve um conjunto de praticas, que, segundo confessa esse autor, são observadas todas as vezes que algum membro da tribu mata outro homem, ritualmente ou em campo de batalha. Segundo se verá, a pilhagem dos bens do matador tinha lugar após cada massacre cerimonial. Como nenhum outro autor faz alusão a tais medidas tomadas em favor do homem, que fez algum prisioneiro, pode conjecturar-se se Thevet não teria cometido engano, tomando por dono do prisioneiro o proprio matador, de volta à sua aldeia com a nova da mensagem da vitoria. Seja como for, desde que era conhecido o feliz resultado da empresa, as velhas mulheres da tribu passavam a noite ao claro, batendo na boca com a mão e gritando a mais não poder, só para manifestar sua impaciencia pela chegada dos vencedores acompanhados do prisioneiro. Durante esse tempo, a tribu vitoriosa batia em retirada com o saque. Se o prisioneiro parecia, de certo modo, perigoso, passavam-lhe quatro cordas em torno do pes-

1 Fols. 53 v., 54 e 54 v.

coço e ligavam-lhe as mãos abaixo do queixo. Era o mesmo, então, insultado e maltratado, anunciando-lhe todos, rejubilantes e em claros termos, a sua sorte, com morder a parte do corpo que ansiavam por devorar. Durante a contra-marcha, o prisioneiro era amarrado, todas as noites, a uma árvore; davam-lhe, entretanto, uma rede para que o mesmo dormisse comodamente. Os que se encarregavam de trazê-lo preso, diziam-lhe por motejo: “Eis o meu bichinho cativo” (*Est. V, fig. A*).

A expedição vitoriosa fazia uma entrada triunfal em todas as aldeias aliadas, que se encontravam em caminho, e, em caso de acampar, o chefe, a quem cabia a hospitalidade, convidava os vencedores a tomar, cada qual, o seu prisioneiro e a conduzi-lo até a paliçada em torno das ocas. Formava-se, então, um círculo em redor dos prisioneiros, aos quais se entregavam *maracás* para que eles o agitassem ao dansar. Cada prisioneiro, em seguida, era autorizado a dirigir aos guerreiros, que o traziam capturados, o seguinte discurso: “Partimos, como fazem os bravos, para prender-vos e devorar-vos, a vós, nossos inimigos. Fostes, porem, mais felizes e caímos prisioneiros. Não nos queixamos da sorte. Os valentes de verdade morrem na terra dos seus inimigos. Nosso país é grande e os patricios se vingarão de vós”. Ao que respondiam os assistentes: “Matastes muitos dos nossos amigos e, por isso, tiramos vingança”.¹

Antes de reentrar na aldeia, o dono do prisioneiro raspava-lhe as sobrancelhas e os cabelos da parte superior da testa. Exteriormente, pelo menos, era impossível distinguir o escravo dos demais guerreiros tu-

1 Staden, part. I, cap. XLIV.

pinambás, cujos sinais característicos eram, entre outros, a tonsura frontal em forma de meia-lua e a ausência de pêlo na face ou em qualquer parte do corpo. O cativo era, além disso, ungido de resina ou de mel, onde colocavam apenas, paramentando-o os índios, ainda, com os mais belos ornamentos plumários usados pelos tupinambás.

Se, aproximando-se da aldeia, a tropa encontrava as mulheres, obrigava-se o prisioneiro a gritar-lhes: “Eu, a vossa comida, cheguei”.

A coluna fazia alto a certa distancia da aldeia. Construíam-se algumas choças de palha de palmeira, nas quais os vencidos deviam alojar-se enquanto os guerreiros iniciavam uma bebedeira, que poderia durar de três a quatro dias. A entrada triunfal só tinha lugar quando os prisioneiros eram conduzidos à tumba dos antepassados de seus donos, sendo, então, obrigados a “renová-la”, isto é, a limpar a sepultura.¹

Logo que se espalha a noticia da volta dos expedicionarios, todos acorrem ao encontro dos vencedores. As mulheres, sobretudo as velhas, manifestam sua alegria, batendo na boca com a palma da mão, ao mesmo tempo que gritam, saltam e dansam. Nesse interim, retine o som das flautas, construidas com os ossos dos inimigos mortos anteriormente. E os guerreiros entregam o prisioneiro aos cuidados das mulheres, que o prendem e conduzem à cabana, ao meio de dansas e

1 Thevet (2), fol. 944: “Retornando a casa com esses saques, os índios manifestam enorme alegria, com as fanfarras, jogos, gritos e urros, com que anunciavam a vitoria obtida. Fazem, então, caricias ao prisioneiro e, antes de recolherem-se às ocas, conduzem-no ao tumulo de seus falecidos pais, obrigando-o a limpar o local, como se o cativo fôra uma vitima a ser imolada à sua memoria”. Cf. ainda o ms. inedito de Thevet, fol. 61 v.

canções, — as mesmas canções entoadas na hora do sacrificio. As mulheres só se interrompem para bater no cativo; ou insultá-lo, e, assim fazendo, não cessam de repetir: “Vingo meu amigo, a quem os teus mataram”.

O prisioneiro podia repousar durante alguns instantes; depois, as mulheres voltavam a procurá-lo, e, agarradas a ele como pencas de uva, arrastavam-no até ante o chefe da aldeia. Segundo Staden,¹ de quem são recolhidas essas informações, só nesse momento era que os indios raspavam o pêlo do prisioneiro.

Uma vez feita a apresentação, as mulheres conduziam o prisioneiro para a frente da choça, onde estavam guardados os *maracás*. Punham, depois, guizos aos pés do mesmo e um colar de plumas à cabeça; então, cercado-o, obrigavam-no a dansar. Mostravam-lhe, nessa ocasião, os *maracás*, salientando a veracidade da profecia à qual a sua captura dava inteira confirmação.

Todo homem ou mulher feito prisioneiro, no curso de uma expedição, tornava-se escravo de quem o houvesse capturado. Isso em virtude do seguinte principio: “*Havia uma cerimonia belica, em uso entre essas nações, segundo a qual se o inimigo caía em poder de alguém, aquele que o aprisionava batia-lhe com a mão no ombro, dizendo-lhe: — Faço-te meu escravo. E, desde então, o pobre cativo, por maior que fôsse ele entre os seus, se reconhecia como tal, seguindo e servindo fielmente ao vencedor, sem o seu patrão preocupar-se com o mesmo*”.² Era o “*coup*” norte-americano (a).

1 Part. I, caps. XVIII-XXIII.

2 Yves d'Évreux, p. 46.

Em geral, o cativo permanecia em poder do guerreiro, que o devia executar e em mão do qual cairia preso. Mas era também frequente o dono dar o prisioneiro, de presente, a um dos seus parentes, ou simplesmente ao amigo a quem queria prestar particular homenagem. Assim, Staden,¹ por exemplo, foi entregue ao tio de seu senhor, que ficava, desse modo, moralmente obrigado a desistir da presa em favor do primeiro. O tio, alguns tempos antes, fizera-lhe presente de um escravo, que havia sido morto de acordo com o ritual. A posse de um prisioneiro constituía privilegio invejável e o seu possuidor não poupava sacrificios no sentido de prover o seu sustento, pois preferia abrir mão do alimento a ver o seu escravo sofrer privações.

Se algum guerreiro tupinambá possuía um filho, que ainda não tomara parte em nenhuma expedição, entregava ao mesmo o prisioneiro; este, passando a ser a vítima n. 1 do filho, contribuía, de qualquer modo, para dar-lhe o primeiro título.

O bom tratamento, concedido aos escravos alguns dias após a sua chegada à aldeia, contrastava com a explosão de odio, com o qual os acolhiam os índios. Desde então, o prisioneiro tornava-se membro da tribo, gozando de quase todas as vantagens e privilegios concedidos aos seus senhores. Depilado e tonsurado como um tupinambá, nada revelava a sua condição a não ser o colar conduzido ao pescoço, que consistia em grossa corda, dura como pau, da qual pendia, pela nuca, uma franja feita de cordeizinhos de extrema finura. Tão complicado era o nó que somente o dono o poderia desmanchar. Soares de Sousa² assegura

¹ Part. I, cap. XXIV.

² P. 334.

que esses cordeis eram enrolados em torno do pescoço e também nos rins.

De acordo com Thevet,¹ o referido colar teria outra significação, que não era a de um simbolo de escravatura. Era um verdadeiro calendario: "Conhecesse, facilmente, o tempo que deve durar a ceva, por causa de um colar de fio de algodão, no qual os indios, quais se foram as contas de um rosario, enfiam certos frutos redondos; ou, então, em lugar dos frutos, ossos de peixe ou de outros animais. Se os selvagens desejam conservar a vida do prisioneiro por espaço de quatro ou cinco luas, tantas são as contas enfiadas no colar, que se põem ao seu pescoço, as quais, são, depois, retiradas, uma em cada lua. Quando não lhe resta nenhuma, é que chegou o tempo de acabar com o prisioneiro. Algumas vezes, em lugar do rosario, os selvagens põem ao pescoço do prisioneiro colarezinhos, tantos quantos são as luas correspondentes à duração de sua vida".

Se a aldeia ficava localizada nas proximidades das fronteiras inimigas, os indios punham nos pés do prisioneiro entraves feitos de fio de algodão.

Os cronistas franceses, que viveram longos tempos entre os tupinambás, negam formalmente que os prisioneiros fôsem embaraçados na sua menor liberdade de movimento. Eram os prisioneiros livres de andar à vontade e nenhuma vigilancia se exercia sobre os mesmos. Por isso que, "se algum deles fugia e retornava à sua terra, não somente era tido como um *Couaue eum* (b), isto é, um poltrão e medroso, mas, também, os proprios correligionarios não deixariam de

1 (1), p. 198 e (2), fol. 945. Cf. Gaffarel, peças justificativas, p. 498: "pondo-lhe tantos sudarios quantos sejam as luas em que pretendiam conservá-lo".

matá-lo, reprovando-lhe a falta de animo em enfrentar a morte, em mãos inimigas, como se seus parentes e companheiros não fôsem bastante poderosos para vingá-lo".¹

Na realidade, o prisioneiro, provavelmente já não era considerado como pertencente à sua tribo, sendo, desde então, assimilado pela do inimigo, que o havia adotado. Conta Gandavo,² até, que certo prisioneiro recusou a oferta de liberdade, receoso de ser desprezado e expulso pelos seus.

O sentimento, que animava os membros tribais em relação ao seu compatriota, feito prisioneiro, indica a preocupação de que este havia cessado de fazer parte do grupo natural para integrar-se em outra comunidade. Esse fato, de extrema importancia, evidencia-se ainda mais por tudo o que se sabe do estatuto dos prisioneiros e, em particular, pela cerimonia seguinte: logo após a sua entrada na aldeia, o prisioneiro penetrava na choça, onde vivera a pessoa, cuja tumba acabara de limpar, recebendo, ali, a rede, os colares, as provisões, as armas, tudo enfim, deixado pelo morto. Esses objetos pertenceriam, daí em diante, ao prisioneiro, que poderia servir-se deles à vontade, lavando-os cuidadosamente, sem exceção de nenhum. Antes de os referidos objetos serem limpos de qualquer corrupção, era proibido usá-los.³

1 Claude d'Abbeville, fol. 290.

2 P. 53.

3 Thevet (2), fol. 944 v.: "Apenas o prisioneiro entrava na aldeia, ou na choça, não era posto em nenhuma prisão, como se poderá imaginar. Nem, tampouco, amarrado ou maltratado, senão que o conduziam à cabana da pessoa, cujo sepulcro havia sido reparado, trazendo-lhe, os indios, então, o arco, as flechas, os colares, as penas, as redes, os frutos e outras coisas pertencentes ao defunto; isso com o fim de o prisioneiro se servir de-

Se parentes proximos daquele, cuja sepultura tinha sido “renovada”, haviam perecido de armas nas mãos, as viúvas, às vezes, desposavam o prisioneiro feito por algum outro de seus parentes. Essa união compensava a perda do esposo. Se o morto era celibatario, o cativo recebia em casamento a irmã, a filha, ou até uma das mulheres de seu senhor ou dono. No caso de não haver nenhuma em disponibilidade, este rogava a algum dos seus amigos ceder ao prisioneiro a irmã ou a filha. Tal requisição era sempre bem sucedida, pois se consideravam honrosos os liames com o inimigo vencido.¹

les ao seu gosto: da rede, para dormir, dos colares e plumas, para ornamentar-se. Quanto ao arco e as flechas, devia o cativo limpá-los, por isso que ninguem podia usar algum bem da pessoa falecida, sem, antes, o usá-lo primeiramente o inimigo, afim de tirar-lhe, conforme julgavam, a sua corrupção”. Cf. o ms. inedito de Thevet, fol. 59.

1 Thevet (2), fol. 944 v.: “Se os irmãos, filhos, ou outros parentes do defunto, cuja sepultura foi limpa, tinham morrido em combate, as mulheres não podiam contrair segundas nupcias antes que aqueles fôsem vingados pelo massacre de seus inimigos. Assim, logo que os prisioneiros recebiam os referidos equipamentos, algumas vezes davam-lhes as mulheres dos mortos, para servi-los. E tais mulheres, desse modo, se associavam aos cativos, dizendo que estavam recompensadas pela derrota de seus primeiros maridos e dando aos prisioneiros os nomes de *Pourra Offeu-notz*, ou seja, *nojo e tristeza (c)*. Demais, entretinham-nos bem, cuidando deles com muito zelo e diligencia, como o faziam outrora aos seus anteriores esposos, até o dia fixado para a morte e trucidamento dos prisioneiros (advêm, muitas vezes, filhos dessa união, os quais, embora nem sempre, devoram quando crescidos, pois acreditam, conforme já o disse, que tais filhos jámais lhes poderão ser fieis). Se, porem, o morto não tinha mulher, o dono do prisioneiro procurava casar a irmã com o cativo e, se não tinha irmã, buscava a esposa entre os seus

As bodas do prisioneiro tinham lugar cerca de cinco dias após a sua entrada na aldeia.

O cativo era estimado pela esposa, que lhe ofertavam, como se fôra membro da propria tribu. A mulher trabalhava em seu beneficio, exatamente como se lhe pertencesse por toda a existencia. Tinha o escravo direito de pintar-se e ornamentar-se todas as vezes que seu dono celebrava alguma festa. Claude d'Abbeville¹ dá mesmo a entender que ele podia ter plantações e ir à caça ou a pesca quando bem lhe conviesse, morando na oca do senhor, ao lado do qual repousava à noite. Em poucas palayras, era tratado de igual para igual.

Há de certo, nas informações dos missionarios franceses, muito exagero. A melhor autoridade, no que concerne à situação dos prisioneiros, é Yves d'Évreux.² Essa questão parece ter-lhe interessado particularmente, pois deixou um quadro bem fiel da situação dos prisioneiros de guerra, inteiramente confirmada pelas fontes portuguezas. Os prisioneiros eram constrangidos a trabalhar nos campos, a caçar e a pescar para o seu dono, que lhe abandonava apenas o superfluo. Demais, os escravos não podiam dispor livremente dos seus bens; se, por exemplo, uma pessoa recebia do escravo, sem o consentimento do dono, algum presente, tinha tal pessoa obrigação de restitui-lo.

amigos. E nunca era mal sucedido nessa empresa, pois os indios tinham muita satisfação em aparentar-se, por esse modo, com algum inimigo. O selvagem, que fazia a presa, era muito louvado entre os companheiros; do mesmo modo que era censurado o indigena incapaz de fazê-lo, estando na idade propria". Cf. o ms. inedito de Thevet, fol. 59.

1 Fol. 290 v.

2 Ps. 45-56.

Era interdito aos escravos, sob pena de morte, penetrar na cabana passando através das suas paredes de palha, como faziam frequentemente os outros moradores.

Os prisioneiros podiam entreter relações sexuais com todas as mulheres solteiras da tribu, as quais, cumpre confessá-lo, se lhes entregavam sem relutancia. Essas relações não causavam nenhuma deshonra, mas, possivelmente, davam lugar a motejos. Para subtrair-se aos mesmos, as moças tinham os seus encontros na mata, onde construíam chocinhas destinadas a abrigar os seus amores. Como é de supor, não era apenas por motivo de suas relações com os prisioneiros que as jovens tomavam tais precauções, agindo provavelmente do mesmo modo com os demais rapazes da tribu. Pelo menos, no Chaco, onde reina a maior liberdade sexual, as mulheres solteiras arrastam sempre os amantes às diminutas cabanas erectas nos bosques.

Quando o escravo se tornava amante de alguma india casada, era imediatamente condenado à morte e a mulher adúltera sofria a pena ultima, ou tinha de ser batida ou repudiada. Em certas ocasiões, seu senhor obrigava-a a passear na aldeia afim de exhibir-se a todo o mundo. Também nesse momento, cobriam-no com os ornamentos plumarios peculiares às grandes cerimoniaes tribais, inclusive com o maravilhoso manto da ibis rubra (*d*), que ainda hoje é admirado em alguns dos museus da Europa. No decurso dessas jornadas, os indios lançavam-lhe penas de papagaio. Esse ato tinha especial significação simbolica, pois, uma vez terminado o passeio, já nada podia salvar o prisioneiro da morte em expectativa.¹

1 Ms. inedito de Thevet, fol. 58 v.

A todos os constrangimentos se juntava, ainda, para o escravo, a humilhação de ser exibido em certas festas, onde o mesmo aparecia com as pernas enlaçadas e servia de mofa a todo o mundo. Havia o designio perverso de maltratá-lo e cada qual indicava em sua própria pessoa as partes corporais que desejava comer.

Tais fatos que, transmitidos pela pena de Staden, parecem accidentais, são narrados por Thevet¹ sob a feição de cerimoniaes de carater proprio. A festa da bebida, onde o prisioneiro via todas as parcelas de seu corpo distribuidas aos assistentes, era organizada pelo dono, que convidava parentes e amigos. No dia do banquete as parcelas escolhidas iam ter, realmente, às mãos dos que, de qualquer modo, as tinham escolhido; em compensação, estes tinham o dever de proporcionar alimentos, de tempos em tempos, ao prisioneiro.

Era nesse momento (informa Thevet²) que se confiava a cada um o papel a desempenhar no curso do drama. Tudo ficava previsto com antecedencia: este devia matar, aquele era encarregado da tonsura, a outro cabia a função de tingir de jenipapo, aqueloutro se ocupava dos adornos de plumas. Havia ainda o que tinha o encargo de lavar o prisioneiro e o que tinha o mister de recolher os membros logo após o seu sectionamento. As mulheres tambem não eram olvidadas. Umhas tinham por missão tomar conta da cabeleira do prisioneiro, que devia ser aparada ao fogo; a outras incumbia o dever de pôr um tampão de madeira no anus da vitima, logo após a sua morte. Era nesse indicado dia, segundo Thevet,³ que o executor proclama-

1 (2), fol. 944 v.; ms. inedito, fols. 54 e 59 v.

2 Ms. inedito, fol. 54 v.

3 Ms. inedito, fol. 59 v. e (2), fol. 944 v.

va, em presença do prisioneiro e dos parentes ou amigos, o novo nome por ele escolhido. Nesse particular, Thevet encontra-se em contradição com todas as demais fontes, que acordam em situar a cerimonia da renominação após o massacre ritual, — unico momento em que o mesmo teria significação plausivel.

Exceto as manifestações rememorativas da condição do prisioneiro, os escravos eram tratados com doçura e tinham seus donos na qualidade de pais. Estes eram-lhes, igualmente, muito afeiçoados. Ao introduzir-se o costume de vender aos europeus os prisioneiros de guerra, os seus antigos donos ficavam pezarosos por vê-los sofrer brutalidades. Desse modo, quando fugiam, os escravos estavam certos de encontrar refugio entre os seus primitivos senhores, que os escondiam na mata, enviando-lhes os proprios filhos para viver em sua companhia e velar pelo seu sustento.

Yves d'Évreux¹ cita o caso de um escravo, que seus donos visitavam frequentemente, tão grande era a afeição que lhe devotavam. O escravo havia sido capturado ainda criança. Sua mãe fôra devorada e aguardava-o a mesma sorte; mas a certeza da morte não alterava em nada o amor, que o escravo sentia por seus pais adotivos.

A mulher, concedida ao escravo, devia responder por ele. Incumbia-lhe a tarefa de vigiá-lo e fazê-lo engordar. Contam alguns autores que, em certos casos, essas indias ajudavam seus maridos a fugir e até não hesitavam em partir em sua companhia. Se, porém, os fugitivos eram recapturados, a responsavel era batida e, até, algumas vezes, devorada; quanto ao escravo, deixava ele de pertencer ao seu antigo dono,

1 P. 56.

tornando-se bem comum de toda a tribu. Sua execução não devia mais ser protelada. A volta do fugitivo suscitava manifestações idênticas às que tinham havido por ocasião da entrada triunfal da expedição. As velhas mulheres agrupavam-se à sua frente, batendo na boca com a palma das mãos e exclamando a um sinal determinado: "Nós o comeremos; ele pertence-nos".

Nenhum escravo podia escapar ao sacrifício ritual a que era destinado. Se caía doente e seu estado era desesperador, os indígenas levavam-no para a mata e partiam-lhe o crânio (cujo cérebro se espalhava por terra), deixando o cadáver insepulto. Se o mesmo succumbia instantaneamente, o corpo era jogado ao chão e arrastado, pelos pés, até a mata. Ali, abandonavam-no às aves. Ainda nesse caso, os índios não esqueciam de quebrar-lhe a cabeça. Todavia, poupavam-se os indivíduos que vinham, voluntariamente, refugiar-se na tribu inimiga. Em tal caso, estes só eram submetidos à lei comum se tombavam doentes.

A condição das mulheres cativas não diferia da dos homens. Tornavam-se, em geral, esposas dos seus captores; se, entretanto, eram rejeitadas, estavam livres de manter relações sexuais com qualquer outra pessoa, salvo aquelas interditas pelo dono. Nenhum indígena podia recusar esse direito à mulher cativa, sem o que a esta cabia censurar ao dono o fato de ele não a ter querido para esposa. A acreditar em Gandavo,¹ toda mulher inimiga, que se tornava esposa de algum chefe, escapava à execução; mas, após a morte dela, os selvagens abriam-lhe o crânio.

1 P. 142.

As mulheres tinham, geralmente, liberdade de movimento; sua sorte diferia da dos homens por isso que a duração do cativo era, entre elas, muito mais curta.

Os filhos, havidos do conúbio com o prisioneiro, eram considerados inimigos e destinados a morrer debaixo dos mesmos ritos usados na matança dos guerreiros apanhados nos combates. Recebiam o nome de "*cunhambira*, filho do inimigo"¹ (*e*). Afirmam alguns autores que sua execução seguia de perto ao nascimento deles; a maior parte, entretanto, está de acordo em declarar que, em quase todos os casos, a mãe podia conservá-lo durante alguns anos. Eram, então, criados como filhos da tribo até a idade da execução. E, nesse momento, os índios enviavam-no a seu tio maternal, ou, na falta deste, ao mais próximo parente da mãe, do lado paterno, o qual devia demonstrar muito prazer com essa honra e testemunhar reconhecimento por ela. A execução da criança, que seguia ritos idênticos aos do adulto, realizava-se em presença do pai, que também era morto no mesmo dia. A mãe era a primeira a consumir a carne da vítima. Algumas índias tupis procuravam, todavia, proteger seus filhos, fazendo que os mesmos fôsem adotados definitivamente pela tribo. Outras praticavam o aborto. De acordo com Alfonse de Saintonge,² eram poupadas as meninas consideradas portadoras da mesma natureza materna.

Cerimônias preliminares à execução do prisioneiro

A duração do cativo variava muito. Os velhos eram mortos quase sempre após o retorno da expedição; os jovens, ao contrário, conservavam-se prisioneiros.

1 Na realidade, "*filho de mulher*".

2 P. 418.

ros durante varios meses e até varios anos. A crer em Thevet,¹ a duração do seu cativeiro podia atingir a quinze ou a vinte anos.

Quando o *carbé* (*f*), isto é, o conselho dos principais guerreiros, fixava a data da execução, mensageiros eram enviados a todas as aldeias circunvizinhas e aliadas, convidando-as a tomar parte no festim. A convocação dos parentes e amigos exigia bastante tempo; devia, efetivamente, observar e aguardar a chegada de tribus, que estacionavam em um raio de trinta a quarenta leguas.

Logo que o sacrificio ritual do prisioneiro era anunciado, todo o mundo se entregava ativamente aos preparativos iniciais da cerimonia. Os homens trançavam a corda chamada *musarana* (*g*), destinada a prender o prisioneiro, cuja fabricação era confiada aos caciques, a qual consistia num verdadeiro objeto de culto e respeito religioso. Não era torcida (explica-o Cardim), mas entrançada, processo que importava em enorme trabalho. Acrescenta esse mesmo autor que um ano mal chegava para a sua fabricação e só alguns chefes possuíam tais cordas. Staden, ao contrario, afirma que, em cada execução, era entrançada uma nova corda: o referido autor julgava esse objeto tão importante que deixou um desenho dele em seu livro. No manuscrito de Thevet, o comprimento da *musarana* é avaliado em trinta braças.²

Cabia provavelmente aos homens o encargo de preparar a *clava*, com a qual era golpeada a vitima. Como essa arma representava papel de primeira ordem nas ceremonias preliminares da execução, convem dar

1 Ms. inedito, fol. 54.

2 Fol. 55.

à sua descrição. O tacape tinha uma cabeça mais ou menos arredondada, quase elipsoide. O punho, do comprimento de sete a oito palmos, possuía, nas proximidades da cabeça, a largura de quatro polegadas; daí se estreitava progressivamente até a sua extremidade inferior, ornada com um mosaico de palha. O punho era ainda enriquecido por uma guarnição, que os tupinambás chamavam “*Aterabêbe*, feita de varias especies de plumagens entrelaçadàs e lindamente tecidas”¹ (h). Atribuía-se especial importancia aos cor-deis e pompões, que ornavam o cabo dessa *macaná*, os quais só eram atados à arma na vespera da execução.²

As mulheres encarregavam-se da fabricação de numerosos vasos de formas e dimensões diversas, que decoravam com cuidado todo especial. Determinados potes serviam para guardar as bebidas fermentadas; outros a tinta com a qual o prisioneiro devia ser pintado. Certas moças estavam encarregadas de preparar a *cauim*.

Nò decurso dos preparativos, o prisioneiro vivia como se nada fôsse com ele. Claude d’Abbeville³ assegura, que, um ou dois meses antes da execução, “os indios o prendiam e amarravam, como faz o carrasco, após a sentença de morte, ao malfeitor rebelde, embora, assim enlaçado, tivesse ele licença, durante todo esse tempo, de dar ou bater nas galinhas, patos e outros animais, ou furtá-los, ou, ainda, fazer coisas muito piores; tudo com o sentido de vingar sua morte, sem

1 Claude d’Abbeville, fol. 292 v.

2 Um desses tacapes, talvez mesmo o do famoso cacique Quoniambec (i), encontra-se atualmente no Trocadero. Thevet, ms. inedito, fol. 85 v.; Métraux (2), p. 82, fig. 5.

3 Fol. 290 v.

que ninguém disso o impedisse". Cardim¹ teve ocasião de observar esse curioso costume, que atribue à necessidade: o escravo, não recebendo nenhum alimento de seu dono, via-se na contingencia de procurá-lo a viva força.



Fig. 4 — *Indios tupinambás celebrando uma bebedeira geral, à chegada dos hóspedes convidados a assistirem à execução do prisioneiro (segundo Staden).*

1 P. 182.

Durante todo o tempo da preparação do *cauim*, as mulheres, duas ou três vezes seguidas, conduziam o prisioneiro ao pateo da aldeia e executavam dansas em redor dele. E, no dia prefixado, chegavam as tribus convidadas, inclusive as mulheres e crianças, e, bailando, entravam na aldeia, cujo chefe, adiantando-se ao seu encontro, dava-lhes as boas vindas nos seguintes termos: “Viestes ajudar-nos a devorar o inimigo”. Os recém-chegados, nesse momento, tomavam parte em uma bebedeira preliminar e só então se dava início às cerimonias predecessoras do grande repasto antropofagico.

O primeiro dia. — A corda, com a qual a vitima ia ser amarrada, era conduzida ao pateo da aldeia em meio de tumultuoso alarido. Em presença de um dos prisioneiros, untavam-na com uma substancia embranquecida, semelhante a cal, que se deixava secar suspendendo a corda a duas forquilhas, fincadas de antemão em terra. Certo individuo especialmente adestrado, segundo Cardim (ou, no dizer de Thevet,¹ os mais velhos da tribu), fazia nela dois nós bem complicados, “por dentro dos quais com força corre uma das pontas de maneira que lhes fica bem no meio um laço; estes nós são galantes e artificiosos, que poucos se acham que os saibam fazer, porque têm algumas dez voltas e as cinco vão por cima das outras cinco, como se um atravessasse os dedos da mão direita por cima dos da esquerda”² (j). No momento preciso em que os nós eram acabados, os assistentes batiam palmas aos gritos de alegria. A *musarana* era posta em

1 Ms. inedito, fol. 55.

2 Cardim, p. 184.

um vaso e levada para a cabana da pessoa a quem pertencia o prisioneiro.

A acreditar em Cardim, o primeiro dia não era caracterizado por nenhuma outra cerimonia, alem das que já foram descritas. Mas Thevet,¹ em seu manuscrito inedito, dá noticias de um conjunto de ritos e preparativos, que seriam realizados imediatamente após a consagração da *musarana* e, como afirma ter sido testemunha ocular dos fatos relatados, seu depoimento é precioso e não pode ser negligenciado, mesmo na hipotese de nem sempre concordar com as outras fontes.

Na propria manhã, em que a *musarana* era pintada, os selvagens faziam sair os prisioneiros das ocas onde, até então, tinham sido “cuidadosamente guardados”, conduzindo-os a uma cabana situada ao sul da aldeia. Estes levavam consigo as suas redes, que logo suspendiam na choça, sendo-lhes, então, raspada a parte dianteira da cabeça. Depois os indios pintavam-lhes o rosto e o corpo com jenipapo. A maior parte das mulheres do lugar, jovens ou velhas, convidadas pelos guerreiros, das quais dependiam os prisioneiros, vinham tambem à mesma cabana pintar-se igualmente de preto. Isso feito, os prisioneiros voltavam para as suas casas, retornando, à noite, à oca acima referida, onde os aguardavam certo numero de velhas, que, pela manhã, tinham sido enegrecidas como as demais. Essas velhas deitavam-se nas redes, que tinham armado em redor das dos prisioneiros, entoando, nessa ocasião, canções. As canções, que duravam toda a noite, exprimiam o desdem dos tupinambás pelos cativos e pela gente de sua tribu, que jamais fôra capaz de matar “algum dos amigos” daqueles. Anunciavam, ainda, a

1 Ms. inedito, fols. 55-57 v.

sorte que lhes aguardava e a vingança que se propunham tirar deles. Tal é, de certo modo, o sentido geral dos canticos interpretados e traduzidos por Thevet.

Ao pé da rede de cada prisioneiro era cravado um poste, de perto de setenta centímetros e da grossura de uma coxa, onde se pendurava um casquete de cera, confeccionado durante o dia e no qual os índios enfiavam lindas penas.

Entre os individuos destinados ao morticínio, havia um (diz o referido viajante), que dormia com uma jovem de quinze anos, cedida ao prisioneiro naquela noite, embora fôsse ele já unido a outra mulher. A mulher dormia, como de costume, sob a rede do marido.

Enquanto se procedia à *toilette* dos prisioneiros e das mulheres, os homens, que deviam tomar parte ativa no sacrificio, reuniam-se na cabana especialmente construída para tal fim, traçando na propria pele, com tinta de jenipapo, desenhos de todas as especies. Depois do que se untavam de resina, colavam no corpo plumas vermelhas e no rosto pó de cascas de ovos verdes. Na cabeça, pregavam-se, com cera, penas e eram as pernas pintadas de vermelho. Algumas mulheres ornavam-se do mesmo modo, embora não pusessem adornos nos cabelos. No decurso da noite, a população restante, que não estava em companhia dos prisioneiros, dansava sem cessar, percorrendo todas as choças, até mesmo as casas onde repousavam as futuras vítimas. Observe-se, em conclusão, que as cerimoniaes descritas por Thevet tinham lugar dois dias antes da execução.

O segundo dia. — Todo o mundo ia bater os campos afim de colher bambus da altura de uma lança. À noite, os bambus eram plantados no meio do pateo, com as extremidades apoiadas umas nas outras. Obti-

nha-se, assim, uma especie de cabana conica, à qual se ateava fogo. Homens e mulheres dansavam, então, em torno da fogueira, carregando maços de flechas ao ombro.¹

O prisioneiro, colocado a certa distancia dos dansarinos, atirava-lhes com tudo o que se encontrava ao seu alcance.

O terceiro dia. — A população reunia-se no pateo da aldeia, levando uma gaita a mão. Homens e mulheres punham-se, então, a executar dansas, ao som desses instrumentos, batendo todos no chão, ora com um pé, ora com outro, segundo determinado ritmo. Nessa ocasião, os silvicolas não entoavam nenhuma canção.

O quarto dia. — Ao amanhecer, era o prisioneiro conduzido às margens do rio, onde se banhava. De acordo com Thevet,² essa derradeira limpeza teria lugar entre as choças situadas ao norte e a oeste da aldeia; consistia em fazer a “barba” (?) do prisioneiro e tirar-lhe os pêlos restantes do corpo. De volta, era o mesmo subitamente assaltado por outro indio, que se esforçava por maltratá-lo, enquanto os demais amarravam-no com a *musarana*. O cativo, então, porfiava em demonstrar sua força e coragem, resistindo tanto

1 Convem notar que a tribo, da qual Thevet, em seu ms. inedito, descreve os ritos antropofagicos, não observava todas as cerimoniaes aqui descritas. Essa tribo, sobretudo, não parece ter conhecido os ritos, que os tupinambás da Baía praticavam ao segundo e no terceiro dia. As cerimoniaes rituais, que precediam a morte do prisioneiro, duravam três dias e não cinco, como succedia entre os indios vistos por Cardim.

2 Ms. inedito, fol. 57.

quanto possível ao agressor, — que era tido como valeroso se conseguia paralisar os movimentos do adversario sem o auxilio dos companheiros. Se, porem, o agressor via-se constringido a abandonar a partida, outro selvagem retomava o seu lugar e reiniciava a luta.

Quando a peleja se arriscava, algumas vezes, a prolongar-se, os tupinambás prendiam, por precaução, as pernas do prisioneiro. Claude d'Abbeville¹ descreve esse episodio diferentemente: “Libertam o prisioneiro um ou dois dias antes da matança (é verdade que por pouco tempo), tirando-lhe os ferros e dizendo-lhe — *Ecoäin*, salva-te (*k*). O infeliz principia logo a correr, como se desejasse salvar-se. Mas os indios correm-lhe atrás, como cães em perseguição ao veado. E, em poucos instantes, o desgraçado está de novo preso: à semelhança daquele que o prendeu em combate, o indio, a quem, por ser o mais corredor da companhia, cabe pôr-lhe novamente a mão à garganta e agarrá-lo, é considerado um dos mais valentes, adquirindo, com essa proeza, mais um titulo de honra, — titulo que conserva durante toda a vida. Tais ações são reputadas heroicas, bem como o encargo de matar o prisioneiro.

Uma terceira versão dessa pratica ritual é fornecida pelo manuscrito inedito de Thevet:² os indios, pintados conforme já se explicou e conduzindo nos rins rodela de penas de avestruz, colocavam-se em duas fileiras, diante das choças, deixando entre si um intervalo de vinte passos. Então o prisioneiro, libertado antecipadamente de todos os seus entraves, devia cor-

1 Fol. 291.

2 Fol. 57.

rer rapidamente nessa pista, até o momento em que era sustado por um individuo especialmente designado para tal fim. Nesse exato instante, todos os homens do grupo precipitavam-se sobre o prisioneiro, arrasando-o até o pateo da aldeia e, quando o mesmo era subjugado, chegavam as moças, correndo, com a corda embranquiçada, que traziam no vaso recentemente pintado. A corda, era, então, enrolada no pescoço da vítima e mantida no lugar graças a um nó simples, feito entre outros ali já existentes. E, enquanto os homens prendiam o prisioneiro, as ditas moças, sob a direção de uma velha, entoavam cantigas referentes às cenas, que se passavam no momento. Em seguida, faziam-se duas rodas nas extremidades da corda, que os indios punham nos braços da mulher encarregada de acompanhar o prisioneiro. Esta era ajudada por seus companheiros, se a corda se tornava muito pesada.

Chegava a^a vez, então, de as moças cantarem: “Somos as que torcem o pescoço do passaro” ou “Não escaparias, voando, mesmo que fosses papagaio” (*Est. V, fig. A*) (1).

Os indigenas, entre os quais conviveu Thevet,¹ procediam diferentemente: as extremidades da corda eram seguras por dois homens, que acompanhavam o prisioneiro a todas as partes. Davam ao cativo jenetes, dos quais o mesmo se servia à maneira de projeteis contra todas as pessoas a seu alcance. Algumas vezes, entregava-se ao prisioneiro um arco, com flechas de pontas rombudas, com o qual ele não perdia tempo em atirar nos circunstantes. Seguia-o a esposa, para aprovisioná-lo com a munição, ou apanhar as flechas lançadas pela futura vítima.

1 Ms. inedito, fol. 57 v.

Quando essas cerimoniaes já se prolongavam bastante, reconduzia-se o prisioneiro à cabana, onde estava a sua rede e o seu sombreiro encerado. Como já se viu, a cabana em questão ficava ao sul e não a oeste (como o diz, por engano, Thevet¹). Chegavam, pouco depois, algumas das mulheres, para cobrir-se de plumas, entre as quais as de avestruz, que traziam, em rodela, nos rins e, assim equipados, saíam, aos grupos, de quatro em quatro, batendo na boca com as mãos e desfilando à frente do prisioneiro. Essas mulheres, no pateo da aldeia, portavam-se como se estivessem em combate, findo o que retornavam à cabana, passando novamente, de quatro em quatro, diante da vitima. Tais cenas eram repetidas varias vezes.

Por volta das cinco horas da tarde, vinham as indias buscar a vitima e reconduzi-la à choça provisoria, levantada na praça central. Essa mudança fazia-se ao som dos *maracás*.

Em certo momento do dia, — não se sabe quando, — os selvagens transportavam para a choça do morto o tacape do sacrificio, assim como os dois potes, nos quais tinham sido guardadas as plumas, os fios de algodão e a resina destinada à decoração. A arma era levada em um vaso novo. Tudo isso se fazia na presença do prisioneiro.

O tacape não podia ser utilizado sem, de qualquer modo, passar antecipadamente por uma forma de consagração e, para tal fim, os indios preparavam-no, por assim dizer, como se fôra a propria vitima.² Essa arma era, de fato, recoberta de uma camada de mel ou

1 Id., fol. 55 v.

2 Ms. inedito de Thevet, fol. 56.

resina e pulverizada com pedacinhos de conchas e fragmentos de ovos verdes de macucara (*Tetrao major*, Linn.) (a que os indios atribuíam poder magico). O



Fig. 5 — O tacape, com o qual o prisioneiro deveria ser executado, era suspenso no tecto da choça. Homens e mulheres dansavam em redor desse instrumento afim de adormecê-lo (segundo Staden).

revestimento deveria conferir-lhe especial virtude, pois, antes da partida para a guerra, os tupinambás jamais esqueciam de espalhar sobre o tacape um pouco do pó sagrado.¹

1 Claude d'Abbeville, fol. 137.

Quando se tratava de matar o prisioneiro, uma das mulheres, famosa por sua habilidade na decoração dos potes, traçava na camada viscosa, que recobria a *macaná*, algumas figuras de significação provavelmente particular. Enquanto essa mulher preparava assim o tacape, as demais cantavam ininterruptamente e, terminando o trabalho, seçavam a pintura, deitando o instrumento, por algum tempo, na vasilha onde o tinham trazido, depois do que era o mesmo suspenso ao tecto da choça, da qual antecipadamente mandavam-se sair os ocupantes (*Est. V, fig. B*).

Um grupo de mulheres montava guarda, durante a noite inteira, cantando e dansando em redor do tacape. As canções, ouvidas nesse momento, eram de um sentido profundamente triste, ainda mais acentuado pelos sons surdos do tambor no qual os indios tocavam uma especie de dobrado. Toda essa musica tinha por objetivo adormecer a maça (*fig. 5*). Em seguida, os decoradores do tacape procediam à *toilette* do prisioneiro, untando-o inteiramente de mel ou resina, em que eram colocadas plumas cortadaś em pedacinhos. Alem disso, polvilhavam-no com cascas de ovos de macucara, sendo todo o corpo pintado de negro (à exceção dos pés, que eram pintados de urucu). Enquanto parte das mulheres adornavam a futura vitima, as restantes cantavam sem cessar.

Após o pôr do sol, os selvagens, reunidos na aldeia, apressavam-se a celebrar o acontecimento com um grande cauim. Antes do inicio da beberragem, trazia-se o prisioneiro para o meio da assembléia, onde o mesmo dansava ao som do maracá; mas é de crer, todavia, que nem todos os prisioneiros executassem o bailado de bom grado, pois, dentre os cativos, cuja

execução é relatada por Thevet,¹ só um, o mais velho, consentiu em dançar, seguido logo pelos assistentes, homens e mulheres; o nome desse bailado era “a dança das corças”; a dança, aliás, foi interrompida pelos demais prisioneiros, que fizeram chover nos dançarinos uma verdadeira saraivada de projeteis. Em seguida à tal manifestação de hostilidade, o prisioneiro era conduzido à cabana provisória, adrede construída, na qual os índios o prendiam às ramagens, que Thevet² qualificava de pequeninas árvores. A partir desse momento, não podia ele penetrar em nenhuma oca, nem servir-se de nenhum alimento, a não ser de certa fruta, cujo gosto lembrava o da noz e à qual se atribuía a propriedade de impedir o excesso de efusão do sangue. Durante a noite, a vítima ficava sob vigilância, estendida em sua rede, com a cabeça presa na *musarana*, cujos “laços correntes e nós sutilmente feitos” o mantinham imobilizado. As mulheres, que o estavam velando em casa, seguravam as extremidades da corda.

Para demonstrar seu desdém pela morte, o infeliz gemia essa lamúria, do qual Thevet³ conservou aproximadamente o texto: “Nossos amigos, os maracajás, são homens de prol, fortes e poderosos guerreiros, tendo prendido e devorado vários de vossos parentes, nossos inimigos. E vários parentes também dos que me têm em poder e me destinam à morte. Mas, cedo eles me vingarão e vos hão de devorar quando bem quizerem. E o mesmo sucederá aos vossos filhos. Quanto a mim, já matei muitos amigos desse maligno *Aignan*, que me fez prisioneiro. Sou forte e poderoso. Fui eu

1 Ms. inedito, fol. 56.

2 (2), fol. 945.

3 (2), fol. 945.

quem, inumeras vezes, pus a correr a vós outros, poltrões, que não entendeis nada em materia de guerra”.

Os convidados e anfitriões passavam o resto da noite a beber, a gritar e a cantar, em uma palavra no tumulto peculiar às festas do cauim. Recordavam os guerreiros, todos a um só tempo, os altos feitos por eles realizados, exaltando-se a lembrança das suas proezas. Numerosos autores dignos de fé asseguram que o prisioneiro tomava parte na orgia, bebendo, dançando e cantando como os demais, sem nenhuma preocupação pela sorte (aliás, invejada), pois se considerava excelsa honra “morrer à maneira dos maiores, entre dansas e bebidas, vingando-se, antes de ser morto, pelos que o iam devorar”.¹

O quinto dia. — Se já não restava mais *cauim*, tinha lugar, então, o massacre. Geralmente assim acontecia.

1 Yves d'Évreux, p. 56. Cf. Thevet (2), fol. 945: “Tive oportunidade de conversar com alguns desses pobres índios na vespera de sua execução. Eram homens jovens, belos e possantes, aos quais, tendo perguntado se não receava a morte tão proxima e espantosa, assim responderam, risonhos e motejantes: — *Aiouroiou mahire, mouhan, ou touy (m)*, isto é: — Estrangeiro mau, não sabes o que dizes. Afasta-te de nós. Os amigos vingam-nos-ão. Essa morte é, para nós, uma honra. — Assim, sem levar-nos em conta, mostravam os prisioneiros segurança, ousadia e jubilo tais que nos deixavam completamente assombrados. E tomavam por mofa as propostas no sentido de libertá-los ou resgatá-los, dizendo, com mostra de mau humor, que nós, os *Aiouroiou* (assim como nos chamavam eles, se bem que esse nome se aplique, sobretudo, a uma certa especie grande de papagaio), não eramos homens de animo, parecendo-nos com os seus *Ouains-passa (n)*, bugios que viviam no temor perpetuo de morte, ou receosos de soffrerem algum golpe”.

Logo ao alvorecer do dia, levantavam-se as mulheres, dirigindo-se à choça onde se achava suspenso o tacape. Lá chegando, cantavam em redor dela e, em seguida, iam acordar o prisioneiro e destruir a choça provisória, que haviam construído. Umhas sete ou oito velhas mulheres vinham receber o prisioneiro, à saída da cabana, conduzindo-o à praça da execução, situada geralmente no centro da aldeia, junto às ocas.¹ E conta Thevet,² em seu manuscrito, que, entre a escolta do prisioneiro, alguns seguravam os ramos onde repousara a *musarana*, enquanto outros avançavam, tocando, cantando e dansando. O sexo das pessoas componentes desse cortejo infelizmente não é indicado. Chegando ao sitio reservado ao sacrificio, os índios retiravam a corda dos ramos, onde estivera fixa, estendendo-a no solo e retirando-a do pescoço da vitima para amarrá-la, solidamente, em torno da sua cintura. A mulher do cativo aproximava-se, então, do mesmo, fazendo-lhe algumas caricias e, logo em seguida, afastava-se dele em lagrimas.

Narrando os acontecimentos que se produziam no dia antecedente, referi-me à vingança, que o prisioneiro era levado a tirar dos seus carrascos, lançando-lhes em cima todas as especies de projeteis. Os viajantes, que trataram da antropofagia ritual dos tupi-nambás, são unanimes em colocar essa cerimonia alguns instantes antes do ato final do drama. Se não

1 Segundo Soares de Sousa, essa praça estaria situada um tanto longe das habitações. Podia-se reconhecê-la por causa de seus dois mourões providos de orificios, por entre os quais se introduzia a corda com a qual era amarrado o prisioneiro. Nenhum outro autor faz referencia a esse particular.

2 Ms. inedito, fol. 56 v.

hesito em colocá-la na vespera da execução, faço-o em consideração a Thevet, que, por sua precisão, merece ser acompanhado quase literalmente. E' bem possível que os ritos, notadamente a sua ordem de desenvolvimento, apresentassem algumas variantes da tribo a tribo. Seja como for, entre os tupis do Rio de Janeiro assim como entre os da Baía, punham-se diante do prisioneiro frutas extremamente endurecidas (da grossura de maçãs), pedras e cacos, convidando-o os indios a "tirar vingança de sua morte". Este não se fazia rogar e logo a munição caía, como granizo, por sobre os assistentes. Mulheres redemoinhavam em torno do prisioneiro, ameaçando devorá-lo e exortando-o a contemplar, pela ultima vez, a luz do dia. O desgraçado denotava, em sua "vingança", um tal frenesi que, quando já não lhe restava mais nada, atirava nos adversarios ramos de palha e punhados de terra. Como os que tinham o encargo de segurar a corda e manter o prisioneiro preso eram os mais expostos a seus golpes, os indios autorizavam-nos a cobrir-se com escudos.

Em breve surgia no pateo sete ou oito velhas mulheres, pintadas de preto e vermelho, trazendo ao pescoço colares de dentes humanos. Avançavam dansando, cantando e tamborilhando em vasilhas, que as mesmas acabavam de pintar e nas quais se apressavam a recolher o sangue e as entranhas do morto. Incumbia-lhes levar aos moradores de cada oca a parte pertencente a cada um. Em seguida, acendia-se fogo, a dois passos do prisioneiro, de modo a permitir que este o visse. Isso feito, uma velha mulher chegava a correr, tendo à mão o tacape, que ela tinha o cuidado de transportar com o punho dirigido para cima. A es-

pada era tomada por um guerreiro, que se destacava da turba, o qual a mostrava ao prisioneiro.¹

Durante todo esse tempo, o executor permanecia encerrado na cabana, paramentado dos mais belos ornatos em moda entre os tupinambás. A cabeça levava o sombreiro de plumas e, ao redor da fronte, o diadema rubro, "côr da guerra". Ao peito, cruzavam-se colares de conchas, ou ainda de plumas. De plumas eram também os braceletes, ou ligas, que lhe recobriam os braços e as partes. Dos rins pendia uma enorme rodela de plumas de avestruz e, nas espaduas, tinha um manto de penas de ibis vermelha. Estava o rosto pintado de rubro e o corpo enbranquecido de cinza. Parentes e amigos vinham, então, procurá-lo e, escoltando-o, cantavam, soavam os tambores e tocavam flautas ou trombetas. Nessa ocasião, proclamavam-no bem-aventurado, pois chegara "a ganhar tamanha honra, como é vingiar a morte de seus antepassados e de seus irmãos e parentes".² Todos os que tinham tomado parte no cortejo eram preliminarmente besuntados com uma substancia embranquiçada.

1 Existe ainda, na versão de Thevet (ms. inedito, fol. 56 v.), uma variante que está longe de ser negligenciada. Ei-la: o tacape, consagrado na vespera da execução, era conduzido ao pateo e entregue às mulheres. Estas, por sua vez, passavam-no aos assistentes, que o seguravam durante algum tempo. Esse gesto, a que davam muita honra, infundia-lhes a crença de que, com tal manejo, poderiam os assistentes, futuramente, matar também os inimigos. Só depois que todos terminavam o cerimonial, era o tacape apresentado a algum dos maiores, o qual, então, restituía-o ao matador.

2 Soares de Sousa, p. 337. Segundo esse cronista, canções eram cantadas, na manhã da execução, tendo a vítima por seu tema.

Avançava então o carrasco, rodeando o pateo, ao mesmo tempo que dansava, contorcia-se e rolava terrivelmente os olhos. Com as mãos, imitava o falcão no ato de abater-se sobre a presa. Finalmente, parava em frente à sua vítima e, nesse instante, recebia o tacape das mãos do guerreiro, que até então o mantinha. Um dos velhos, reputado por sua bravura, — geralmente algum morubixaba — retomava a espada, que passava e repassava entre as pernas e os braços, de cada vez em diferente sentido. Em seguida, empunhando a *macaná* com ambas as mãos, visava aos olhos do prisioneiro e fazia-o sibilar por cima da cabeça deste. Por fim, era a espada restituída ao carrasco, que se dirigia ao prisioneiro no seguinte tom: “Não pertences à nação . . . (tal ou qual), nossa inimiga? Não mataste e devoraste, tu mesmo, aos nossos parentes e amigos?” Ao que o prisioneiro, mais altivo que nunca, respondia: “*Pa, che tan tan, aiouca atoupavé (o)*. Sim, sou muito valente e realmente matei e devorei muitos . . . Não estou a fingir, pois, com efeito, assaltei e venci vossa gente, devorando muitos.” O executor, então, replicava: “Agora estás em nosso poder; serás logo morto por mim e moqueado e devorado por todos” “Pois bem” (tornava a responder o prisioneiro) “vingar-me-ão meus parentes.”

Manifestava, então, a vítima profundamente a satisfação por sua morte, felicitando-se a si próprio por essa ventura.¹ “Só há uma coisa capaz d’ afligi-lo, sobretudo em se tratando de algum guerreiro de fama: o fato de o seu algoz porventura não ter estado ainda na guerra e não ser, como ele próprio, um *Kerembaue Tetanätou*, isto é, como dizem, um grande e valente

1 Léry, t. II, ps. 45-46.

guerreiro. Nesse caso, fica o prisioneiro desesperado, julgando isso afrontoso aos seus brios e considerando o caso a maior desonra que lhe possa acontecer. Mas, se o encarregado de matá-lo é algum *Kerembaue*, ou algum *Tetanätou* ou *Tauäyue*, então não se importa de morrer e encara a morte como honra maxima¹ (*p*). Acontecia, efetivamente (como já o disse atrás), ser o prisioneiro executado pelo filho do guerreiro, que o havia capturado. Para facilitar a tarefa do jovem noviço, ligavam-se as mãos da vitima, que o carrasco exortava, por sua vez, a resistir corajosamente afim de não se propalar ser o mesmo homem fraco e afeminado. E lembrava-lhe “que dos valentes he morrerem daquela maneira, em mãos de seus inimigos, e nam em suas redes como mulheres fracas, que nam foram nascidas pera com suas mortes ganharem semelhantes honras.”² (*q*).

Após essa troca de palavras, o carrasco brandia o tacape e procurava assestar o golpe na nuca da vitima, que, por sua vez, empreendia todos os esforços no sentido de evitar a arma e, sendo possível, dela amparar-se, — luta desigual, com possibilidade de prolongar-se durante varias horas. Algumas vezes, por bravata, entregava-se ao prisioneiro uma *macaná*, para que lhe fôsse permitido defender-se com eficacia. Acontecia, de fato, o prisioneiro apoderar-se da clava do executor, mas, logo, acorriam os companheiros em seu socorro e retomavam a arma. Aliás, os homens, que mantinham as extremidades da corda em redor de sua cintura, puxavam-na tanto quanto possível com o fim de impedir os movimentos do prisioneiro. E, no exato momento de o tacape do matador abater-se na nuca

1 Claude d'Abbeville, fol. 293 v.

2 Gandavo, p. 139 (*p*).

da vitima, soltavam os assistentes grandes clamores, fazendo zunir e estalar as cordas dos arcos. Observava-se, então, no momento da queda, a posição do corpo do executado: se este tombava de bruços, não havia prognosticos a tirar (faziam-se apenas algumas cerimônias especiais); se, porem, caía de costas, era o fato augurio da proxima morte de seu inimigo (*Est. VI, fig. A*).

Algumas vezes, o matador começava por assestar golpes nos flancos da vitima, de modo a derrubá-la; se o prisioneiro ainda se podia manter de pé, os indios procuravam erguê-lo. E o jogo prosseguia até a exaustação do prisioneiro. Antes do golpe final, o vencedor passava, duas vezes, por diante do prisioneiro.¹

Mal o misero era massacrado, velhas mulheres precipitavam-se para récolher-lhe, em uma cuia, o sangue e os miolos; o sangue era então bebido ainda quente. A mulher dada ao prisioneiro, nessa ocasião, aproximava-se do morto e vertia algumas lagrimas. O choro era puramente ritual, pois, em breve já a mulher não demonstrava nenhum pesar e era até a primeira a saborear a carne do esposo.² O cadaver era então assado e, como se faz com os porcos, escaldado a ponto de permitir a raspagem do couro. Em seguida, introduzia-se no anus um bastão destinado a impedir a excreção. Em primeiro lugar eram cortados os quatro membros, que as velhas levavam até as cabanas aos vivos de alegria; depois, fazia-se uma incisão no es-

1 Ms. inedito de Thevet, fol. 58.

2 Thevet (2), fol. 925 v.: "Assim que morria o prisioneiro, sua mulher mostrava um pouco de dó, chorando e hurrando; mas, depois, se juntava à festa, tomando parte na alegria comum dos parentes e amigos".

tomago e convidavam-se as crianças a vir devorar os intestinos. Afinal, procedia-se ao retalhamento, pelo dorso, do tronco (*Est. Vh, fig. B*).



Fig. 6 — A cabeça do prisioneiro era cozinhada em um pote e as mãos assadas em espetos (segundo Staden).

Os quartos eram assados ao moquem e os cuidados culinários entregues às velhas mulheres, que manifestavam o seu prazer por uma agitação frenética; es-

tas, sobretudo, conforme observa Claude d'Abbeville,¹ "se pudessem embriagar-se de carne humana de bom grado o fariam." Até a gordura, que escorria pelos varais do moquem, lambiam as velhas, exclamando repetidamente, com júbilo, *Ygatou*, "é bom" (*r*). Algumas mesmo chegavam ao ponto de lambusar o rosto, a boca e as mãos com as banhas do morto, bebendo todo o sangue que se podia recolher. Nada era perdido: os homens coziavam as entranhas, devorando-as; as mulheres lambiam o caldo. Língua, miolos² e certas partes do corpo estavam reservadas aos jovens; para os adultos ficava a pele do cranio e para as mulheres os órgãos sexuais. Porções havia consideradas nobres;³ eram dadas aos hospedes de honra, que as moqueavam e levavam consigo (*fig. 7*).

Obrigavam-se as crianças a tocar no cadaver e a embeber as mãos no sangue vertente, encorajando-as com as seguintes palavras: "Estás vingado. Vinga-te também, meu filho. Eis aqui um dos que te deixaram orfão de pai".⁴ A outros, os índios untavam de sangue o corpo, braços e coxas; para que os bebês tomassem, do mesmo modo, parte no festim, as mulheres molhavam de sangue os bicos dos seios, pensando, desse modo, tornar os filhos valorosos. Se as crianças estavam em idade de compreender, as mulheres exortavam-nas a tratar os adversarios à maneira de seus maiores.

1 Fol. 294.

2 Segundo Léry (t. II, p. 50), os miolos não eram comidos.

3 Thevet (2), fol. 956: "o mais saboroso, para os selvagens, eram as pontas dos dedos das mãos, assim como as partes de junto do figado e do coração".

4 Ms. inedito de Thevet, fol. 61.

Quando o numero dos convidados era tão consideravel que não permitia a distribuição, a cada um, de parte da carne, os indigenas coziam o pé, as mãos, ou mesmo um dedo do cadaver na gâmeta e todos po-



Fig. 7 — Os membros do prisioneiro são assados ao moquem. (segundo Staden).

diam, então, provar-lhes o caldo. Se havia, ao contrario, abundancia de carne, o excedente do banquete era preparado e guardado nas ocas à espera de outra

feſta. Os hospedes levavam para casa pedaços de carne, e, mal chegavam à aldeia, organizavam nova bebedeira para o fim de concluir o banquete. Se o chefe da aldeia estava ausente, não esqueciam os indios de guardar a sua parte. Em regra, as velhas mostravam-se mais avidas de carne humana do que os homens. Mas os velhos rivalizavam com aquelas na paixão por esse manjar, separando cuidadosamente pedaços de carne humana para deles se servirem em outras ocasiões.

Preservação religiosa mereciam os ossos dos mortos, sendo os cranios fincados em estacas à frente da choça do vencedor. Os dentes serviam para a fabricação de colares e as tibias para a fabricação de flautins ou apitos. Consistia numa prova de valor, acarretando muita consideração, trazer ao pescoço longos colares de dentes humanos e ostentar numerosas cabeças em derredor da cabana.

Nenhum traço dos costumes tupinambás excitou tanto a curiosidade e o interesse dos antigos viajantes como esse de devorarem os indios a seus prisioneiros de guerra. As perguntas propostas sobre a origem e a finalidade de tão perverso habito, respondiam os selvagens, invariavelmente, que assim agiam com o fito de vingar a morte de seus pais; era a vingança do sangue o unico e exclusivo movel de suas expedições belicas, consideradas incompletas se o inimigo não era afinal devorado. Esse sentimento é ilustrado por uma anedota contada por Thevet: "Certo indigena, muito doente, prometera, em caso de cura, converter-se ao cristianismo; mas, tomando conhecimento de que teria de abandonar o habito de vingança, exclamou: —

“Quando o proprio Tupã lhe ordenasse tal coisa, ele não o poderia fazer, merecendo de preferencia morrer se, acaso, a isso viesse a acceder”. Tudo faz crer, pois, que os tupinambás interpretavam a antropofagia como uma especie de “*vendetta*”. Estavam esses silvicolas tão convencidos da necessidade de devorar, ou morder o ofensor, como satisfação do dano, que applicavam semelhante lei aos proprios animais e objetos inanimados.¹ Ao ser mordido por uma pulga, todo indio se apressa a esmagá-la nos dentes, — para “*prendre le pource*”, isto é, por causa das mordeduras desse parasita. “São os selvagens muito vingativos, enfurecendo-se facilmente contra tudo o que lhes possa causar mal; se, por exemplô, topam numa pedra, mordem-na enraivecidos como fazem os cães”.²

Se tal vem sendo a significação dada à antropofagia, não menos certo é ter esse costume, no começo e nos principios do seculo XVI, um carater mais elevado e mais profundo, conforme o testemunha a multiplicidade dos ritos observados por essa epoca. O canibalismo tem sido, frequentes vezes, considerado como uma pratica exclusivamente destinada a aumentar a força vital daqueles que o praticam, ou, pelo menos, um processo capaz de permitir a aquisição de deter-

1 Thevet (1), p. 207 e (2), fol. 947; Soares de Sousa, p. 321; Staden, part. II, cap. XVIII: “*Wann eyns dem andern lauset die leuse essen sie. Ich hab sie offtmals gefragt warumb sie es thun Sie sagten Es weren ire feinde Essen inem vom heubt wollen sich an inem rechen.*”

2 Léry, t. I, p. 183; Pezieu, p. 12: “Os velhos exortavam os filhos à vingança; se, acaso, feria-os uma espinha (ou qualquer outra coisa), levavam-na logo à boca, depois de extraf-la”.

minadas qualidades.¹ Os tupinambás não permaneceram estranhos à tal concepção, como o indica o fato de os velhos, — isto é, os individuos cujo corpo debilitado necessita de uma carga de energias novas, — serem sempre tidos como os mais particularmente avidos de carne humana.

Se existia essa crença entre os referidos indios, não é ela, todavia, a unica responsavel pelos massacres por eles executados. A noção do “*mana*” não é estranha ao canibalismo tupi. Servindo-se de carne do inimigo, não somente os tupinambás se apropriavam de sua substancia, mas, tambem, manifestavam a superioridade dos mesmos sobre o adversario.

Pigafetta² conservou o mito, pelo qual os tupinambás explicam a origem da antropofagia: “Certa velha tinha um filho unico, morto pelos inimigos; tempos depois, em prosseguimento da guerra, o assassino foi feito prisioneiro e conduzido à presença da velha. Esta, por vingança, atirou-se ao mesmo, mordendo-lhe as espaduas qual se fôra um cão enfurecido. Porém o homem conseguiu fugir e, ao retornar a casa, mostrou a carne rota e contou como os seus inimigos tinham tentado devorá-lo vivo. Desde então, os indios se puseram a comer, uns aos outros, os indigenas caidos prisioneiros”.

Não eram apenas os homens que morriam ritualmente. O pior inimigo dos tupinambás, após os seus vizinhos da mesma especie, era o jaguar. Desse modo, se os selvagens apanhavam o jaguar, abatiam-no

1 O unico estudo de conjunto, que se possui a respeito da antropofagia dos indios sul-americanos, é o capitulo que lhe censagra Andréé no livro concernente a esse costume. Os exemplos dados são assás maus e duvidosos.

2 P. 18.

na praça publica, praticando as mesmas ceremonias realizadas com o inimigo humano. Como o espirito da fera podia vingar-se, o matador devia mudar de nome e submeter-se às praticas mais adiante descritas.¹

Com a colonização europeia, os tupinambás cedo perderam ocasião de fazer a guerra, por ausencia de adversarios a combater. Isso, todavia, não impedia a sobrevivencia dos velhos habitos. Os derradeiros tupinambás dirigiam-se às taperas inimigas, com o objetivo de desenterrar os mortos. Trazendo os cranios para a aldeia nativa, os tupinambás, ornando-os de plumas, partiam-nos a golpes de tacape. E o autor dessa façanha desempenhava, em seguida, os rituais prescritos para os casos reais, tomando até nome.²

A antropofagia é um costume caracteristico dos caribas e dos tupi-guaranis. Todas as tribus dessa ultima familia linguistica, a proposito da qual somos tão mal informados, assinalam-se como antropofagos. Na maioria dos casos, as acusações têm fundamento, pois, em todas as suas tribus, o canibalismo é praticado ritualmente. A essa pratica estão os índios tão presos que diversas de suas crenças são a ela associados.

A antropofagia ritual era praticada pelos antigos guaranis,³ chiriguanos,⁴ guaraius,⁵ jurunas,⁶ chipaias,⁷ apiacás⁸ e oiampis.⁹ Os omaguas e os cocamas são

1 Cardim, p. 38.

2 Soares de Sousa, p. 308.

3 Nuñez Cabeza de Vaca, t. I, ps. 199-200; Montoya, p. 51; Techo, p. 213.

4 Lizárraga, p. 553.

5 *Annæ littèræ*, ps. 428 e 437; Cardús, p. 73.

6 Steinen, p. 262.

7 Nimuendajú (3), ps. 1023-1025.

8 Castelnau, t. II, p. 314.

9 Bauve, t. XXVIII, p. 277.

frequentemente acusados de antropofagia.¹ Defendemos os missionarios dessa imputação, mas os pormenores contados a respeito do modo por que são tratados os prisioneiros fazem supor que outrora sua condição era identica à dos cativos entre os tupinambás. Assim os indigenas considerados particularmente bravos eram executados mediante determinadas festas, sendo a cabeça enfiada em um poste à guisa de trofeu e o corpo lançado à agua; os demais passavam a ser adotados pela tribu. Os omaguas e cocamas dão a impressão de ter renunciado, em recente data, ao canibalismo, por influencia de seus vizinhos.

Comparando as resenhas deixadas pelos viajantes a respeito dos ritos antropofagicos dos tupis, fica-se surpreendido com a similitude existente entre si. Os costumes e ritos guaranis, nesse sentido, são muito parecidos com os dos tupinambás. Era o prisioneiro bem tratado, alimentado e amimado; davam-lhe uma esposa; e, no dia fixado para a execução, os habitantes das aldeias proximas, convidados, acorriam numerosos. À vespera do dia fatal, organizava-se uma "procissão"; duas moças da povoação conduziam, respectivamente, o tacape (em um vaso) e a "coroa destinada à vitima". O cativo era arrastado por vigorosas mulheres, que o prendiam com cordas atadas à cintura. Davam-lhe os indios, então, pedras e pedaços de pau, com os quais o mesmo metralhava os assistentes, que aplaudiam a sua destreza. Começava, então, a bebedeira, que se prolongava até o dia seguinte, data do sacrificio. A vitima, que se apresentava equipado como se fôra a uma festa, era abatida a golpes de tacape. Crianças, munidas de machadinhas de cobre, abriam o cranio do mo-

¹ Acuña, ps. 119-121; Maroni, t. XXX, p. 195 e t. XXXIII, p. 115; Chantre y Herrera, p. 90.

ribundo e, enquanto se esforçavam assim nesse mister, os índios exortavam-nas a tornar-se destemidas e a vingar os pais. Depois do que se seguia nova distribuição de bebidas, que punha fim às cerimônias.

O processo de execução variava entre os chiriguanos: quando esses índios decidiam a morte de um chané, mandavam-no banhar-se no rio e entregavam-no às crianças, que o perseguiam, no pateo da aldeia, a flechadas. O cadaver era devorado por toda a tribu. Tal foi a sorte reservada a sessenta mil chanés, no decorrer dos séculos XVI e XVII. Hoje ainda, os chiriguanos dão aos filhos, para alvo, as cabeças dos inimigos mortos nos campos de batalha.¹

Também os guaraius não esqueceram rapidamente seus hábitos antropofágicos: até os fins do derradeiro século guardaram a lembrança desse costume. Os ritos de seus ancestrais foram descritos nas *Annua litteræ*:² “Se os índios fazem, em combate, algum prisioneiro, prendem-no, durante os dias da festa, a uma árvore, e, após tingi-lo de preto e de vermelho, ornamentam-no de penas e saturam-no de vinho (para que ele suporte mais consoladamente a morte). O prisioneiro, quer por embriaguez, quer por desespero, tendo esgotado o ânimo — pois não lhe resta nenhuma esperança de salvação — lança aos assistentes as piores injúrias e os mais vergonhosos ultrajes, excita-os à matança e, depois, joga pedras no rosto do carrasco. Desse modo, exprobrando a covardia deste, inflama-o a tal ponto que o matador, armado da maça de pau endurecida ao fogo, dá-lhe três ou quatro golpes violentos e assim lhe fende a cabeça. Em seguida, sur-

1 Nino, p. 279.

2 Ps. 428 e 437.

gem logo as mulheres e — horror! — devoram avidamente os membros do prisioneiro, enrijados pela morte e ainda quentes, dilacerando-o de um modo indescritível”. Assim como os seus irmãos chiriguanos, os guaraius dão às crianças, para servirem de alvo, os inimigos capturados.

Entre os chipaias, a antropofagia toma a forma de uma oferenda a *Kumãφári*. Esse demonio exige, por intermedio do feiticeiro, carne humana e, logo, organiza-se a expedição. Antes da partida, a sorte designa o guerreiro a quem está reservada a missão de fazer prisioneiro. Se o guerreiro é bem sucedido, passa, ao pescoço e em torno das espaldas do cativo, uma corda de algodão, de côres diversas, que ele tem o cuidado de levar consigo antecipadamente. E assim fica o mesmo preso, durante todo o tempo em que as mulheres preparam o caxiri, embora tenham o cuidado de alimentá-lo bem e receba, por consolo, a promessa de ser libertado. Somente na vespera do sacrificio é que se anuncia a resolução ao prisioneiro. Nesse dia, mulheres e crianças trazem-lhe alimentos e o matador tingem-se de jenipapo e canta, perante toda a gente, sua façanha, — sendo, por isso, louvado e aplaudido, — entregando a vitima aos demais guerreiros, que, um a um, servem-se dele como de alvo em carne. Procura o misero lançar contra os seus inimigos as proprias flechas, que arranca do peito, enquanto as mulheres e crianças reprovam os carrascos por estes trucidarem um homem a quem não fizeram prisioneiro. A carne do morto é comida e parte dela ofertada a *Kumãφári*. Nem os executores, nem o vencedor são obrigados à purificação, como acontece nös casos da antropofagia ritual. Conserva-se a cabeça da vitima, em trofeu, na cabana, atribuindo-se-lhe o poder de anunciar a vinda das tropas adversarias.

Os apiacás (s) esquarterjam e devoram o cadaver dos inimigos mortos no campo de batalha. Só as crianças são poupadas; mas, quando atingem a idade de doze ou catorze anos, também são elas sacrificadas solenemente no pateo da aldeia. O indigena encarregado do golpe fatal era, em geral, o pai adotivo. O corpo da vítima é assado e devorado no curso de um festim, que durava por toda a noite. A crer em Castelnau, só os índios com tatuagens em torno dos lábios podiam saborear carne humana; Guimarães, todavia, afirma que todos, pequenos e grandes, participavam do banquete.

O Museu de Göteborg adquiriu, em 1921, o crânio de um índio mura, que tinha sido morto e devorado pelos parintintins. Os parintintins (segundo se diz) comem os olhos, a língua e os músculos das pernas e dos braços de suas vítimas, afim de impedir que estas vejam, falem, andem e usem o arco. O crânio guardado preciosamente pelo vencedor, torna-se objeto de toda a sorte de cerimônias, renovadas, aliás, cada vez que se recebem visitas. Após saudar os assistentes com manifestações belicas, o matador, tendo o crânio suspenso pelo braço, narra a sua façanha, cantando toadas guerreiras enquanto passa, pela frente dos hóspedes, seguido de dois mancebos, que oferecem hidromel em cabaças cheias desse líquido. Trofeu e cabaças são, depois, postos em terra e todos, aos gritos, descarregam as flechas nesses objetos. Em seguida, dança-se ao som do toré, em derredor do crânio, com o qual algumas pessoas bebem, bailam e louvam as proezas. Segundo Garcia de Freitas,¹ outrora os parintintins sa-

1 Ps. 70-72.

crificavam os seus prisioneiros no pateo da aldeia, abatendo-os com uma lança (provavelmente o tacape).

Os mundurucus, que se celebrizaram pela ferocidade e pelo habito da caça aos cranios, não eram entretanto antropofagos. Esses indios adotavam os prisioneiros, tratando-os de igual para igual.¹

Precauções tomadas pelo matador

As praticas, às quais se entregava o executor após a morte do prisioneiro, tinham por objetivo protegê-lo da vingança do espirito do morto.

O matador, mal a vitima era abatida, abandonava o manto e o maracá, refugiando-se em sua oca.² Seu padrinho, — isto é, o velho que lhe havia posto em mãos, solenemente, o tacape, — aguardava-o à porta da maloca e, no momento exato de sua entrada, fixava no chão uma das extremidades do arco, estirando a corda de modo a permitir que o afilhado deslissasse pelo centro dessa arma, sem tocar em nenhuma das suas peças. Logo que o executor passava por dentro do arco, o velho afrouxava a corda, fingia disparar a fle-

1 Tocantins, part. II, p. 93.

2 Thevet, em seu ms. inedito (fol. 58 v.) informa que, no momento de o prisioneiro cessar a respiração, o executor recebe, antes de retirar-se, "sapatos novos de algodão tingidos de vermelho", assim como duas lages para nelas repousar os pés, evitando tocar em terra. Como os tupinambás ignoravam o uso desses calçados, anteriormente à colonização europeia, fica-se surpreso com o pormenor fornecido por Thevet. Talvez esses sapatos não passassem de sandalias de algodão, que deviam preservar os pés do "matador" de qualquer contacto com a terra; a continuação da frase parece confirmar essa minha maneira de ver.

cha e ensaiava um gesto de enfado por não ter alcançado o seu desígnio. Esse ato deveria tornar o matador ágil e permitir-lhe evitar, no combate, os golpes contra ele lançados.

Chegando à cabana, o executor punha-se a correr em todos os sentidos, na realidade para subtrair-se à perseguição do espirito. Durante esse tempo, irmãos e primos percorriam a aldeia gritando: — “Meu irmão chama-se assim”. E diziam, então, o novo nome escolhido. A mudança de nome era a mais importante das precauções por quem quer que se julgasse exposto

(*t*). No caso em espécie, deviam também trocar de nome, além do matador, as seguintes pessoas: o guerreiro que propriamente capturara o prisioneiro; aquele que o havia alcançado na corrida, ou que o havia maltratado antes de o mesmo ser preso; a esposa, os irmãos, as irmãs e os primos do “matador”; enfim, todas as pessoas que haviam participado, de qualquer modo, na execução do inimigo, ou eram aparentados com o matador. A renomeação era medida de prudência igualmente adotada por todo indivíduo que tivesse morto a outrem e a quem cabia desviar o espirito de qualquer empresa dirigida contra a pessoa causadora de sua cólera. Atualmente ainda, em casos de molestia grave, os apapocuvás recorrem à mudança de nome como remédio infalível. “Rebatizando” o paciente, esses selvagens imaginam afastar dele as influências malignas responsáveis por seu estado.

Acontecia o mesmo entre os antigos guaranis. Segundo Nuñez Cabeza de Vaca,¹ por exemplo, o filho que primeiro abria o crânio do prisioneiro tomava o

1 T. I, p. 199.

nome de sua vítima. Esses indigenas, parece, tinham tanto temor ao inimigo, por eles devorado, que abandonavam em massa, por outro, o antigo nome: "Usam os indios do batismo, ou de outra pratica, para mudar de nome. O prisioneiro, feito na guerra, é cevado e alimentado a seu modo, sendo-lhe mesmo licito escolher as mulheres que quiser. Assim que engorda, matam-no solenemente. Cada qual golpeia o cadaver e troca de nome. Repartem, na aldeia, os pedaços do corpo. Esses pedaços são cozidos na agua e todo aquele que provar-lhe o caldo toma outro nome. Essa especie de sopa, ainda, é servida às crianças, por suas mães, que, do mesmo modo, mudam tambem de nome. A festa é muito importante e celebrada com numerosas cerimoniaes."¹

De passagem, devemos observar que as crianças guaraius, quando matam a flechada os guerreiros, adquirem igualmente novo nome.²

Friederici³ considera esse costume um segundo nascimento. O assassino transformar-se-ia em uma criança que renascia; a alma do morto, desse modo, seria burlada. Em apoio dessa sutil hipotese, Friederici alega a obrigação, em que se encontra o matador, de permanecer estirado na rede, assim como o jejum ao qual se acha obrigado e o uso dos arcos em miniatura (mais adiante tratarei desse pormenor). Mas, os exemplos dados precedentemente não permitem, de modo absoluto, a aceitação da engenhosa teoria que acabo de resumir. O tabu do nome é fato bem conhecido em etnografia; do mesmo modo a participação da menta-

1 Montoya, p. 51.

2 *Annua litteræ*, p. 437.

3 (2).

lidade primitiva entre o significante e o significado. Trata-se simplesmente, para o guerreiro tupinambá, de adquirir nova personalidade. Acrescento ainda a esse proposito que, segundo Soares de Sousa, a proclamação do novo nome adotado pelo matador teria lugar no final de uma serie de praticas às quais era forçado a submeter-se. Embora Thevet declare formalmente que o abandono do antigo nome e a adoção do novo precediam, de muito, ao massacre do prisioneiro e eram motivo de jubilos especiais.

O matador ainda bem não retornava à cabana, era logo despojado de todos os seus pertences, sem que lhe fôsse permitido conservar nenhum deles. O mesmo acontecia quando o guerreiro voltava para a sua maloca após matar algum inimigo: todos os habitantes da casa precipitavam-se para o seu compartimento, esvasiando o local das armas e lanças até então usadas pelo matador, que não fazia o menor protesto. Em seguida, os indios traziam certo numero de mãos de pião, nas quais o matador era obrigado a ter-se de pé, durante todo o dia, imovel e silencioso. Então, apresentam-lhe a cabeça do morto, à qual tinham arrancado um dos olhos, e, com os nervos da orbita, untavam-lhe os pulsos, fazendo ainda do maxilar uma especie de manilha para o braço. Cardim, a quem se devem esses detalhes, assegura que tais praticas eram indispensaveis. Só assim se evitaria a vingança do morto, a quem decepavam o punho direito para o fim de impedir-lhe usar o arco contra o seu executor.

Semelhantes praticas eram apenas preliminares. Depois de concluidas, o vencedor devia ir acomodar-se na rede, como se estivesse doente, na qual ficava ligado, braços e cintura, durante quatro dias, por meio de cordas. Decorridos os dias, tiravam-lhe os indios

essa ligadura e enegreciam-na com jenipapo. Também o executor era forçado a guardar rigoroso jejum: não podia saborear o cauim do morto, nem alimentar-se, durante um mês, de caça ou de pesca. Seu unico alimento consistia em farinha de mandioca, ou de amendoim (*u*), e, por bebida, agua pura.¹ O uso do sal estava interdito e, em caso de infração, a ameaça de morte era certa. Mais ainda: não podia falar a ninguem, nem descer da rede (o contacto da terra considerava-se como particularmente perigoso). “Se o matador precisa ir a alguma parte para satisfazer as suas necessidades (diz Thevet²), irá carregado, pois tem a louca opinião de que, fazendo-o de outro modo, cairia doente e, talvez, viesse a perder a vida.” Sua distração, durante esse periodo, é atirar flechas, com pequeninos arcos, contra figuras de cera, representativas, certamente, do espirito do morto, colocadas em sua frente.³ Ainda hoje os guaranis, quando executam dansas destinadas a expulsar os espiritos sedentos de vingança, levam nas mãos arcos minusculos, — armas julgadas suficientes para proteger os dansarinos de qualquer agressão dessa ordem.⁴

Era obrigação do matador deixar crescer os cabelos em sinal de luto.⁵ Quando, porem, cresciam su-

1 Thevet em seu ms. inedito (fol. 61) pretende que o matador poderia beber cauim.

2 (2), fol. 946.

3 Staden, part. II, cap. XXIX: “Dann muss er denselbigen tag stilligen in eynem netz thun yhme eyn kleynes flitschböglin mit eynem pfeil darmit er die zeit vertreibt scheusset in wachs Gesicht darumb das ime die arme nicht ungewiss werden von dem schrecken des todtschlagens”.

4 Nimuendajú (1), p. 310.

5 Segundo Thevet (ms. inedito., fol. 61), o matador raspava o cabelo até a base.

ficientemente, organizava-se uma festa, que devia marcar o fim do "luto" da vítima, para servir-me da expressão dos cronistas. As mulheres preparavam cauí, e, quando havia bastante bebida, o baile começava. Na vespera, o executor pintava-se de negro e, após o pôr do sol, punha-se a entoar canções, que se prolongavam por toda a noite; no dia seguinte, cortava os cabelos e a gente da aldeia entrava a beber. Segundo Soares de Sousa,¹ era só nesse dia que o assassino consentia em revelar o nome, depois que seus companheiros se reuniam em torno dele, suplicando-lhe dizer como lhe deviam chamar doravante (esse pedido era feito varias vezes, antes que o matador descobrisse o segredo). Nesse interim, morte ao inimigo e louvores ao vencedor eram o tema das canções dos assistentes.

Terminado o festim, o herói tingia-se outra vez de jenipapo, e, tomando um dente de cutia, abria incisões profundas no peito, nos braços, nas pernas e nas coxas; os talhos, longe de serem feitos ao acaso, obedeciam a um traçado artistico. Nas chagas salpicavam os indios carvão pisado, ou untavam-nas com o suco de certas ervas. As cicatrizes mantinham-se durante toda a existencia e davam ao corpo a apparencia de ter sido cinzelado ao buril. Quando algum tupinambá abatia um inimigo, nova tatuagem acrescentava-se à antiga, auferindo-se o valor do guerreiro pelo numero de figuras que lhe cobrem o corpo. Essa operação teria lugar, no dizer de Cardim, antes da festa, que marcava o final da fase perigosa. De qualquer modo, a mesma não punha fim ao ciclo das provas pelas quais deveria passar o matador. Cabia-lhe ainda permanecer alguns dias na rede e observar prescrições alimentares. Os

1 P. 333.

jovens, todavia, poderiam subtrair-se à tatuagem: bastava que se tingissem de jenipapo e se tonsurassem.

Quem passava, uma vez, por todas essas provas, poderia, daí em diante, abater inimigos sem necessidade de recorrer, depois, àquelas medidas de precaução. Se, por exemplo, partia, no pateo da aringa, o cranio da sua vitima, bastava-lhe recolher-se à oca, aonde seus companheiros vinham trazer-lhe cumprimentos e apresentar-lhe a cabeça do morto; os filhos, felicitando-o, passavam o braço em torno do seu pescoço e lambusavam as mãos no sangue do morto.

A vingança do sangue podia recair tanto no culpavel, como em qualquer dos seus parentes; irmãos, irmãs, primos, todos, igualmente como o matador, se julgavam em perigo. Devia a parentela, por conseguinte, não somente tomar novo nome, mais ainda jejuar, recolher-se à rede, cortar os cabelos, fazer incisões no corpo, em suma, entregar-se às mesmas praticas daquele que havia derramado o sangue do inimigo. Festa analoga à anteriormente descrita era celebrada por cada um dos parentes, com o fim de tirar o "luto".

O varão, que executava algum prisioneiro, de acordo com o ritual indigena, era sagrado "cavaleiro", isto é, recebia os qualificativos de *Abaété* ("homem verdadeiro"), de *Murubixaba* ("chefe") e de *Mocarara* ("meu amigo, meu camarada, ou aquele que busca comida para mim") (v). Seu prestigio aumentava em proporção ao numero de inimigos abatidos e tornava-o um dos "principais", ou seja, um dos que se encarregavam da ordem economica da tribu. Em caso de expedição militar, escolhiam-no para capitão. Não se podiam tornar chefes de tribu senão aqueles que possuíam, em seu ativo, varios massacres rituais.

Outros aspectos da vida social do individuo podiam ser afetados pelos processos de execução do pri-

sioneiro. Assim, se algum mancebo não abatera a vítima de conformidade com o rito selvagem, ou se não havia, pelo menos uma véz, mudado o seu nome de infancia, — via-se recusado pelas moças casamenteiras, visto como os tupinambás “acreditavam que os filhos gerados de um *Manem*, isto é, de um que jámais havia feito prisioneiro, não poderiam tornar-se bons frutos; seriam tais rebentos *Mébeck* (w), que é o mesmo que fracos, madraços e covardes”¹ (x).

Em principio, as viúvas tornavam a casar. Casavam com o cunhado, ou com o mais proximo parente do marido. O matrimonio só teria lugar se o futuro esposo tivesse vingado o anterior, na hipotese de este ter sido morto pelos inimigos. Se a morte era natural, o pretendente tinha que obter algum prisioneiro para o fim de “renovar” o tumulo do finado e fazer a limpeza dos bens do mesmo. As indias não podiam contrair novas nupcias se o segundo esposo não iguallasse o primeiro em bravura. Se não encontravam algum varão nessas condições, guardavam a viuvez.² (y).

1 Thevet (1), fol. 932 v.

2 No documento intitulado *De algumas cousas mais notaveis do Brasil* (ps. 387-389), encontro algumas indicações sobre a antropofagia ritual dos tupinambás, que confirmam varios dos pormenores acima referidos. Esse texto só me chegou às mãos no momento em que as linhas precedentes já estavam impressas.

NOTAS AO CAPITULO XI

(ESTEVÃO PINTO)

(a) A palavra *coup* foi o nome dado pelos canadenses franceses a esse costume dos indios das regiões septentrionais da America-do-Norte. Cf. Robert H. Lowie, *Manuel d'Anthropologie culturelle*, p. 244, Paris, 1936.

(b) Aliás, *couäue eum*. Explica Rodolfo Garcia: "*Codubeyma*, de *coáub*, saber, entender, conhecer, e *eyam*, posposição negativa: sem saber, sem entender, o imbecil, o tolo, e não o falto de coragem, o poltrão, conforme a interpretação do texto" ("Glossario", cit. p. 31).

(c) *Pourra Offeu-notz*. Na *Cosmografia*, "Paraoussou-vots". Talvez *poraraçába*, dôr, magua. Cf. *Dicionario português-brasilião*, cit., p. 278.

(d) Métraux refere-se ao guará (*Eudocimus ruber* L.), ave da familia dos ibidideos. A respeito dessa ave, leia-se o comentario de Oliverio M. O. Pinto, em Marcgrave, ed. cit., p. LXIX.

(e) *Cunham-bira* é propriamente "mulher morta", *cunhã ambyra*. Ao filho, oriundo das relações entre o prisioneiro (ou estrangeiro) e as indias, chamavam os tupinambás de *marabá* (nota de A. de Alcantara Machado, em Anchieta, *Cartas*, cit., p. 243).

(f) A respeito do *carbé*, cf. a nota de Rodolfo Garcia, "Glossario", cit. p. 28. Segundo Rochefort, o termo é caraiba.

e significa "casa publica". O autor dos *Dialogos* escreve *carpe* (o.c., p. 273).

(g) Staden (o.c., p. 90) escreve *mussurana*. Segundo Léry (o.c., p. 177), a corda era feita de embira e segundo Cardim (o.c., p. 183) de algodão. G. S. de Sousa escreve *muçurana* (o.c., II, p. 279).

(h) Rodolfo Garcia diz que a palavra provem de *atirá* (topete) e *bébé* (que vda). ("Glossario", p. 22). Marcgrave (o.c., p. 278) escreve *Atirabebe* e *Iatirabebe*.

(i) Algumas variantes: *Quoniam begue* ou *Koniam-Bebe* (Léry), *Konyan Bébe* (Staden), *Cunhambebe* (Simão de Vasconcelos). O *Cunhambebe* ou *Cunhãbêba* de Anchieta (o.c., ps. 213 e 449) não deve ser confundido com o de Thevet. O famoso *Cunhambebe* foi vitimado pela peste logo após a chegada de Villegagnon ao Rio de Janeiro, como observa Capistrano de Abreu, fundado numa informação de Heulhard (o.c., p. 114).

Por muito tempo, aquele frade conservou em casa o tãcape de *Cunhambebe*, "*capable d'assomer un bœuf*".

(j) O trecho de Cardim foi citado de acordo com o original.

(k) De *canhême*, fugir. *B-canhém*, foge tu. Cf. Rodolfo Garcia, "Glossario", p. 33.

(l) A frase de Cardim não é propriamente a que vem em Métraux. Cardim diz: "Se tu foras papagaio, voando nos fúgiras" (o.c., p. 186).

(m) Explica Plinio Ayrosa que *ajuruju* = *ajurujúba* significa peçoço amarelo, por causa da barba geralmente alourada dos franceses. Tal nome designava especialmente o colono dessa nacionalidade. *Mari*, como se sabe, é o oposto a *peró*. O resto da frase depende de restauração.

(n) Nome, provavelmente, de alguma especie de saguim, que já não é possível identificar.

(o) A frase correta, segundo Plínio Ayrosa, é *Pa, che tantã, ajuká ha aú pavé (pabén)* e significa apenas “Sim, sou forte, matei e comi todos.” Cf. Léry, ed. cit., p. 178.

(p) Essas palavras já foram estudadas por Rodolfo Garcia, cf. Abbeville, ed. cit., ps. 232 e 233. *Kerembaue* está nos dicionários tupis com a significação de forte e valoroso; *Tetanätou* é, talvez, *tetecatu*, corpo rijo; *Tauayue* (ou *Tauäyue*) pode ser *taigaib*, ativo, diligente.

(q) O trecho de Gandavo vai transcrito de acordo com o original português.

(r) *Icatu*, realmente, vem em *Stradelli*, “Voc.” cit., p. 466, com esse sentido.

(s) O trecho referente aos apiacás foi revisto e aumentado por Métraux, assim como também o seguinte, a respeito dos parintintins. Não consta da edição original. Guimarães, a quem se refere Métraux, é José da Silva Guimarães, autor da “Memória sobre os usos, costumes, linguagem dos Appiacás”, etc., pub. em *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, VI, ps. 305-325, 2.^a ed.

(t) No ponto de vista psicanalítico, o resguardo do matador, com a sua conseqüente renominação, era uma atitude *ambivalente*. Sobre o assunto, cf. Estevão Pinto, o.c., II, ps. 294-295.

(u) No texto, *arachide*. Trata-se do amendoim (*Arachis hypogea*, L.). Cf. Cardim, o.c., p. 193.

(v) Os significados estão certos. *Moçacara*, não *Mocacara*, como vem no texto. As explicações são fornecidas pelas notas de Rodolfo Garcia à obra de Cardim.

(w) *Manem* = *manē* = *panē* = *panema*, azarado, infeliz. *Mebeck* = *membek* = *membeka*, mole, fraco, poltrão. De acordo com Plínio Ayrosa.

(x) Sobre o canibalismo em geral, cf. R. Andree, *Die Anthropophagie*, Leipzig, 1887; F. Bergemann, *Die Verbreitung der*

Anthropophagie über die Erde, Bunzlau, 1893; H. Henkenius, "Entstehung und Verbreitung der Anthropophagie", em *Deutsche Rundschau f. Geog. u. Statistik*, XV, Viena, 1893; S. R. Steinmetz, "Endokannibalismus", em *Mitt. der Anthr. Ges. in Wien*, XXVI, Viena, 1896; Th. Kock, "Die Anthropophagie der Südamerikanischen Indianer", em *Arch. f. E.*, XII, Leiden, 1899; L. Capitan, "Les sacrifices humains et l'anthropophagie rituelle dans l'Amérique ancienne", em *Rev. de l'Anthr.*, Paris, 1909-1910; P. Descamps, "Le cannibalisme, ses causes et ses modalités", em *L' Anthr.*, XXXV, Paris, 1925.

(y) De acordo com a teoria de Florestan Fernandes, que se aproxima, em alguns aspectos, da de Métraux, os tupinambás, com as praticas antropofagicas — ritos do aprisionamento, sacrificio do prisioneiro, renomeração do matador — procuravam: a) intimidar os inimigos pela auto-afirmação do proprio poderio; b) pôr em ação o sistema tribal de compromissos reciprocos de assistencia mutua; c) intensificar os laços de solidariedade, que uniam entre si varios grupos locais. *O.c.*, ps. 236-237. Desenvolvimento a ps. 104 *sq.*

O matador adquiria forças sobrenaturais, que lhe aumentavam os dotes carismaticos. Em outras palavras, modificava o carisma do iniciado, a ponto de torná-lo um *Aua* completo e alterar-lhe a personalidade (*o.c.*, ps. 237-238).

Ainda a proposito da antropofagia, é interessante ler o depoimento de Mauricio de Heriarte, transcrito na *Historia Geral do Visconde de Porto Seguro*, III, 3.^a ed., São Paulo, s/d, p. 215. Aos ritos do matador, Heriarte chama *as cerimoniaes de armar cavalheiro*.

J. Fernando Carneiro (*A antropofagia entre os indigenas do Brasil*, Rio, 1946) quis negar a existencia do canibalismo; seus argumentos, entretanto, não convencem. As praticas descritas tão minudenciosamente pelo jesuita Cardim, p.e., não podiam ser inventadas ou criadas à custa de meras conjecturas.

CAPITULO XII

PRATICAS MAGICAS E CRENÇAS DIVERSAS

No presente capitulo, propus-me a reunir todos os informes esparsos, que consegui coletar na literatura concernente às praticas religiosas ou magicas, ligadas a varias atividades exercidas pelos indios tupinambás. Os pormenores aqui reproduzidos são de muito desigual valor. Só à custa de raros indicios é possivel vislumbrar um conjunto de crenças e ritos a que estavam subordinadas as ações coletivas ou individuais desse grupo indigena. Talvez no folclore da população mestiça do Brasil oriental moderno pudessem ser encontrados alguns traços das “superstições”, que os velhos autores assinalaram entre os antigos autoctones do litoral.

Agricultura. — Os tupinambás eram gente essencialmente agricola, isto é, tiravam da terra a maior parte da sua subsistencia. A verificação desse fato dá a entender que as praticas magico-religiosas destinadas a aumentar o rendimento dos terrenos da cultura deveriam ser numerosas e importantes. A mitologia tupinambá é testemunha do papel preponderante representado pela agricultura em suas tradições. Os herois-civilizadores são, antes de tudo, inventores de plantas pertencentes à base alimentar desses indios (a). As

principais funções dos feiticeiros consistiam em fazer chover e a suprema felicidade da "terra sem mal" era o povo poder alimentar-se de legumes espontaneamente produzidos.

Nada foi conscrvado dos ritos, festas e crenças dos tupinambás relativos à agricultura, a não ser a referencia a três praticas dessa ordem, cuja descrição se deve a Yves d'Évreux.¹ A primeira destinava-se a assegurar a abundancia das colheitas de milho e de mandioca; a scgunda a prover a fartura do algodão; a terceira, enfim, visava a obter as chuvas. As duas ultimas têm carater quase que puramente magico e penetram, talvez, no dominio da magia imitativa; a primeira, ao contrario, está nos limites situados entre a magia e a religião: cabia a determinado espirito o mister de encarregar-se de multiplicar os grãos (era possivel, a esse tempo, entender por espirito a força mistica do pagé).

Eis os textos:

"Morava lá um barbeiro ou feiticciro, que tinha vida muito bem acomodada e era provido de todo o necessario. Chegara poucos tempos antes de nós para exhibir suas feitiçarias e nigromancias e, assim, obter os adornos e instrumentos dos silvícolas, que, depois, levaria consigo quando retornasse à terra natal.

Eram de diversas sortes as suas feitiçarias. Antes de tudo, havia uma grande boneca, que o pagé movia artificialmente, sobretudo o seu maxilar inferior. E dizia ele às indias que, se quisessem quadruplicar os grãos e legumes; muito alem da colheita normal, bastaria fazer a boneca mastigar alguns desses generos, três ou quatro vezes; os vegetais, por essa forma, re-

1 Ps. 136-137.

cebendo a força da multiplicação contida na boneca, quando replantados nas roças fariam reproduzir milagrosamente os demais. Gozava o feiticeiro em questão, nas aldeias por onde perambulava, de muito prestígio, trazendo-lhes as mulheres grãos e legumes para tal fim, os quais, depois de assim mastigados, guardavam elas cuidadosamente.

Instituiu o referido feiticeiro uma dança ou procissão geral, fazendo com que todos os selvagens levassem na mão um ramo de certa palmeira aspera, chamada *tucum*; munidos de tal planta, os índios saíam dansando e cantando, em derredor das ocas, para exortar (conforme dizia o feiticeiro) o seu espirito a mandar chuvas, que, naquele ano, estavam tardando muito. Após o cortejo, os indígenas cauinavam até cair. Também o feiticeiro mandou encher de água varios potes de barro, dos grandes, e, resmungando em cima deles não sei que palavras, ensopava um ramo da palmeira, com o qual aspergia a cabeça dos assistentes. — Sêde limpos e puros (dizia então) afim de que o meu espirito possa enviar-vos chuvas em abundancia. — Depois, plantou o mencionado feiticeiro uma arvore de mãoio no centro da aldeia, carregada de algodão, e, dando muitas voltas e vira-voltas em torno dela, prognosticou, para o ano, grande colheita desse vegetal” (b).

Guerra. — O primeiro cuidado dos tupinambás, antes da partida para a guerra, era consultar o “*pay-gi*.” Este, geralmente, aconselhava-os a prestar, no decurso das noites subsequentes, peculiar atenção aos sonhos. Se, por exemplo, os índios viam em sonho um moquem assando carne dos inimigos, — podiam marchar sem temor; se, porem, percebiam os proprios

corpos, torrando na grelha, o acontecimento não presagiava nenhuma vitoria.

Em sendo os sonhos susceptiveis de interpretação favoravel, organizava-se um cauim, no qual tomavam parte todos os varões. Dansavam, então, os indios, agitando o *maracá* e rogando ao sagrado instrumento a graça de conceder-lhes prisioneiros. Antes de marchar, os tupinambás traçavam, até certa distancia, um caminho reto, que se dirigia para a terra do inimigo (c). A execução desse trabalho era indício da resolução inabalavel de não recuar da empresa.¹

Os tupinambás só se arrostavam à guerra quando estavam certos da vitoria. Chegados ao territorio rival, tornava-se de importancia maxima não negligenciar o menor sinal de pressagiamento. Na vespera do combate, o chefe da expedição concitava os companheiros a prestar especial cuidado aos sonhos. Antes de dormir, dansavam todos mais uma vez, agitando o *maracá*; nessa ocasião, o cacique exortava-os a ter sonhos felizes e, no dia seguinte, depois de mandar preparar a refeição, convocava os guerreiros mais reputados a contar-lhe, cada um de per si, os resultados. Bastava que algum deles tivesse visto as choças da aldeia inimiga, para que isso fôsse considerado como vitoria certa. Finda a discussão, recommçavam todos a dansar, de *maracá* na mão.²

O uivo dos animais, o encontro do jaguar, da cobra, de certas especies de aves, ou, enfim, a vista de qualquer fenomeno considerado de mau augurio, — tudo isso podia determinar o abandono da expedição

1 Ms. inedito de Thevet, fol. 53.

2 Staden, part. II, cap. XXVI.

já iniciada (d). Cita Gandavo¹ o caso de certa tribu que, estando prestes a amparar-se de toda a aldeia inimiga, renunciou a tirar partido dessa vantagem por causa de algumas palavras, julgadas funestas, pronunciadas por um papagaio. Acontecendo fatos como esses, a tropa recolhia-se a casa para, pouco depois, voltar novamente à campanha.²

A titulo de curiosidade, podem ser enumerados os pressagios observados pelos antigos itatins antes de partirem para a guerra (talvez os mesmos, de que os tupinambás temiam o advento): “Se, quando vão para a guerra, caem-lhe as flechas, ou se se rompem as cordas das redes, é isso, para os itatins, mau anuncio. Os feiticeiros examinam, logo, as flechas, lançando fora algumas e declarando outras boas: as primeiras são funestas e, se os indios teimam em conservá-las, as mesmas acabarão por plantar-se no corpo do dono. As segundas, pelo contrario, são seguras e uteis.”³

Retornando da expedição, os guerreiros reuniam-se, em certa choça, para beber cauim. E ali eram executados bailes e cantos em honra dos seus *maracás*, aos quais os indios agradeciam a ajuda prestada.⁴

Caça. — Sem duvida, os tupinambás atribuiam aos animais alma identica a deles. Receava-se a vingança da fera morta, tanto quanto a de qualquer ser humano, se, acaso, a alma do animal era perigosa por si mesma depois da separação do corpo. A vindicta da alma do jaguar podia ser particularmente temivel, exigindo a

1 Ps. 131-132 (e).

2 Ms. inedito de Thevet, fol. 53.

3 *Annua litteræ*, p. 437.

4 Staden, part. I, cap. XXI.

pratica de cerimoniaes especiais no sentido de apaziguar a colera legitima da fera. "Vigiando os selvagens o lugar por onde costuma passar essa fera, põem,



Fig. 8 — *Indios tupinambás entregues à pesca e à caça (segundo Staden).*

ali, uma arvore de mediana força e grandeza, no cume da qual prendem um laço corredio; de sorte que, mal lhe toca o animal, fica logo ele preso, quer pelos pés, quer pelo meio do corpo. Se, porventura, consegue a presa alcançar a arvore, acaba roendo o laço e esca-

pando. Algumas vezes isso, de fato, acontece, mas os caçadores, acorrendo rapidamente ao local e encontrando o bicho assim caído, tratam logo de matá-lo a flechadas. Depois do que cortam a árvore, transportando a fera para o pátio da aldeia. Nesse momento, então, as mulheres enfeitam-na de plumagens de todas as cores (como se faz com os prisioneiros que vão ser devorados), pondo-lhes até braceletes nas pernas. Depois do que, assentando o animal, exclamam, na sua língua: — Não te vingues em nossos filhinhos (peço-te) pelo fato de teres sido aprisionada e morta, aliás por engano, pois não fomos nós que te iludimos, mas tu própria. Nossos homens haviam armado laços para apanhar animais de caça, cuja carne serve de alimento. Não esperavam apanhar-te e só te mataram com receio de que tu, quando solta, viesses a fazer-lhes algum mal. Portanto, tua alma não deve concitar à vingança as almas dos teus semelhantes, a fim de matar os nossos filhos. — E isso assim dito, os velhos tiram-lhe a pele, única parte que conservam do animal”.¹

Certos animais inofensivos eram suspeitos de serem capazes de privar os homens de suas qualidades masculinas. Assim acontecia particularmente com os cervos: “Quando os selvagens apanham algum cervo ou veado, não deitam essa caça nas suas choças. — ignoramos a razão — sem, antes, cortar-lhes os membros trazeiros (com os dianteiros não se incomodam). E têm a louca ilusão de que, se o fizessem de outro modo, isso tiraria, a eles e a seus filhos, o poder de aprisionar inimigos *à la course*. E tudo o que sabem

1 Thevet (2), fol. 937.

dizer sobre esse costume é que o mesmo lhes foi ditado e aconselhado pelos pagés.”¹

Quando saem à procura de formigas — alimento realmente muito apreciado — as mulheres colocam-se diante do formigueiro e entoam uma cantilena, cujos versos foram conservados por Yves d'Évreux²: “Vinde, amiguinhas, vinde ver a moça bonita, que te dará ave-lãs”. Esse encantamento era repetido à proporção que as formigas iam saindo.

Era preciso evitar cuidadosamente a emplumação das flechas com penas ao mesmo tempo de aguiã e de arara, pois a arara costumava ser devorada pela aguiã.³

Navegação. — Os homens encarregados de extrair as cascas de arvore, destinadas à fabricação das ubás, não deviam comer ou beber, sob pena de atrainem a desgraça quando estivessem navegando.⁴

Apaziguavam-se tempestades, lançando os indios ao mar penas de perdizes.⁵

Tecnica. — Quem fabricava algum vaso devia ele proprio levá-lo ao fogo. Se esse mister era confiado a outrem, o vaso terminava por partir-se.⁶

Tabus. — Devia ser evitado o consumo de qualquer animal de marcha lenta, — a exemplo da tartarugã, da preguiça, da arraia etc. Quem usasse de ali-

1 *Ibidem.*

2 P. 176.

3 Yves d'Évreux, p. 203.

4 Thevet (1), p. 194; (2), fol. 943.

5 *Id.*, p. 195.

6 Soares de Sousa, p. 220.

mentos dessa especie perderia a agilidade necessaria aos guerreiros.¹

Em contraposição, recomendava-se a carne dos animais lestos. A do tamanduá era interdita aos mancebos, mas podia ser servida, sem risco, aos velhos. Os indios faziam remontar a origem de semelhantes tabus a *Maire-monan*, que os havia introduzido entre eles.²

Observa-se, de passagem, que os animais domesticos jámais eram abatidos e, de nenhum modo, constituíam reserva alimentar para a tribu.³

A carne de certos animais parecia estar reservada, em alguns casos, às pessoas de determinado sexo ou idade: “Os indios, algumas vezes, matam faisões. E’ alimento das moças, que, aliás, não comem de todas as especies de aves, tais como, galos, peruas e galinhas. Julgam que a carne de tais aves fazem-nas envelhecer”.⁴

Os tabus de carater temporario serão, ou já o foram, estudados por ocasião de certos acontecimentos criticos impostos ao individuo.

Vida sexual. — Para tornar fecundas as mulheres estereis, batia-se-lhes nas ancas com cobras⁵ (f).

1 Ms. inedito de Thevet, fol. 113: “Os selvagens do país evitavam comer arraias, assim como tartarugas e lixas. As arraias têm dentes iguais aos dos leões bravios; julgam os indios que, sendo esse peixe vagaroso em nadar, tornaria tambem moroso e pesado a quem provasse dele, impedindo-o de apanhar, na corrida, o inimigo. A arraia é chamada em sua lingua *Ineuonea*” (g).

2 Thevet (1), p. 147 e (2), fol. 915 v.; Léry, t. I, p. 171.

3 Léry, t. I, p. 170; Soares de Sousa, p. 318.

4 Ms. inedito de Thevet, fol. 40.

5 Cardim, p. 46.

Estados físicos. — Nada inspirava tanta apreensão aos tupinambás como o emagrecimento. Os que tornavam de longas viagens eram acolhidos com aclamações de compaixão pelo seu estado: “Como estás magro!”, diziam. As pessoas, cuja boa disposição deixava a desejar, reuniam-se em grupos e, por algum tempo, partiam para a caça. Entregavam-se, então, à alimentação abundante e só voltavam à aldeia quando se sentiam suficientemente gordas. Certo escravo, que os franceses castigaram, por ter sido apanhado em falta, implorou indulgencia, alegando a magreza do seu corpo, cujas veias (dizia) podiam romper-se.¹

Estados afetivos. — Qualquer homem colerico tornava-se objeto de temor alheio e os indios corriam a acalmá-lo. Essa ação tinham mesmo nome especial; era o “*mogere coap*” (*h*), o que significava sossegar a quem se sentia irritado. Os contendores, terminada a querela, punham fogo à choça e ninguém tinha o direito de opor-se a isso. Ardia o casario todo.² Alguns, quando tinham graves motivos de descontentamento, comiam terra até morrer³ (*i*).

Sonhos. — Já se viu, na parte referente às operações belicas, a importancia dada pelos tupinambás aos sonhos. Staden⁴ fornece, a proposito do assunto, um

1 Yves d'Évreux, ps. 107-108; Claude d'Abbeville, fol. 106 v.

2 Yves d'Évreux, p. 101.

3 Soares de Sousa, p. 323.

4 Part. II, cap. XXXV; cf. Thevet (2), fol. 921 v.: “Os indios preocupavam-se muito com os sonhos e crêem que os mesmos tornam-se realidades. De sorte que, se sonham que vencerão o inimigo, ou, ao contrario, que sucumbirão em combate, — não há como tirar-lhes a fantasia da cabeça. E' coisa fatal, que não pode suceder de outro modo”.

exemplo divertido: certo indio tupinambá veio, pela manhã, queixar-se-lhe das feitiçarias, dizendo-se vítima das mesmas. O silvicola havia visto Staden em sonho, o qual lhe dissera: — “Vais morrer”. Desse modo, estava ele persuadido de que o seu sonho não tardaria a realizar-se.

Ornamentos, colares, etc. — Senão todos, pelo menos grande parte dos ornamentos usados pelos tupinambás eram tidos como impregnados de virtudes mágicas. As pessoas que os conduziam adquiriam essas virtudes, de acordo com os princípios da magia simpática.

As moças, quando se tornavam núbens, colocavam ao redor do pescoço colares de dentes de capivara. O predicado desses colares era tornar os seus próprios dentes fortes e aptos para a mastigação das plantas, das quais se faziam bebidas.¹

E' bom lembrar, enfim, que os índios davam aos recém-nascidos unhas de jaguar ou garras de certa espécie de aguia. Esses mimos tinham por obieto tornar-lhes a alma valorosa.² “As unhas do jaguar (encontra-se isso escrito no manuscrito de Thevet³) são apropriadas para usar ao colo, à moda de gargantilha. Servem para curar a colica e os puxos das mulheres grávidas, que as trazem frequentemente consigo e as têm em muita conta.”

Os ornamentos plumários tinham, sem duvida, significação mística. Usavam-nos os tupinambás em todas as suas festas religiosas, assim como na guerra.

1 Thevet (2), fol. 946 v.

2 *Id.*, (2), fol. 915 v.

3 Ms. inédito de Thevet, fol. 88 v.

Diziam esses indios que as rodelas de plumas, trazidas nos rins, visavam a imitar “o natural do avestruz”¹ (j).

Reino animal. — Certa ave semelhante ao falcão era considerada pelos tupinambás o rei dos animais. Para atribuir-lhe semelhante titulo, os indios apoiavam-se no seguinte fato: à maneira dos chefes das aldeias, os quais, diariamente e ao amanhecer, falavam a seus suditos, assim tambem o fazia a ave em questão com os demais passaros.²

O mito das amazonas. — A lenda das amazonas foi difundida, em grande parte, pelos proprios tupinambás. Conta Yves d'Évreux³ que obteve copiosas informações, a respeito dessas guerreiras, entre os tupinambás do Maranhão. Acuña⁴, do mesmo modo, assegura que as resenhas, que lhe foram fornecidas na região das amazonas, teriam sido a ele transmitidas pelos ditos indios. Os apapocuvás ainda hoje falam, em suas lendas, de mulheres que viviam sem maridos.⁵

1 Yves d'Évreux, p. 24.

2 Cardim, fol. 162.

3 P. 25.

4 P. 175.

5 Nimuendajú (1), p. 364.

NOTAS AO CAPITULO XII

(ESTEVÃO PINTO)

(a) Nem sempre a invenção dos alimentos é atribuída aos deuses-criadores. Temos o exemplo frisante da lenda de Mani, referida por Couço de Magalhães, *O Selvagem*, cit., ps. 167-168. A esse propósito, cf. as lendas da mandioca e do milho, existentes entre os parecis, que nos transmite Roquette Pinto, *Rondonia*, ps. 131-132, São Paulo, 1935.

Nas *Singularidades*, ed. cit., p. 177, afirma Thevet que a invenção da mandioca foi transmitida a u'a moça.

(b) A boneca, de que fala Métraux, seria provavelmente o maracá enfeitado, abrindo-se nele, às vezes, um orifício que imitava a boca, conforme o atestam Léry, Abbeville e Gabriel Soares de Sousa. Além da boca, pintavam os índios, na coitê dos maracás, olhos e narizes (*Cartas Avulsas*, cit., p. 97; Anchieta, o.c., ps. 331-332; Nobrega, o.c., p. 99). O maxilar solto, referido por Évreux, deve ser alguma inovação de origem europeia.

(c) A respeito do caminho traçado preliminarmente pelos guerreiros, há uma referencia vaga nos *Dialogos*, p. 274. Para o estudo das guerras entre os povos elementares, cf. Maurice R. Davie, "*La guerre dans les sociétés primitives*", Paris, 1931.

(d) Isso é confirmado também nos *Dialogos*, p. 275. O pas-saro agourento, crê Rodolfo Garcia ser a peitica (*Empidonomus varius*, Vieill.).

(e) A pag. da obra de Gandavo, referida por Métraux, é a 133 e não a 131-132.

(f) Essa informação é fornecida por Cardim e a cobra é a *boitiapoá* (*boitiapoia* em G. Soares). Trata-se da *cobra do sipó* (*Herpetodryas fuscus*, L.).

(g) Segundo Stradelli, o nome generico da arraia, na região amazonica, é *iauira*. O termo, empregado por Thevet, talvez seja uma corruptela daquele nome $(i-neu-u-e-d = i-na-u-i-d = i-na-u-i-rá)$.

(h) Segundo Plinio Ayrosa, deve ser *mojerekoab*, pacificar, aplacar o iraço, cf. ensina o *Vocabulario na Língua Brasileira*, cit.

(i) A geofagia não tem nenhum carater religioso ou místico e é muito comum às populações primitivas de todas as zonas do globo. Hoje sabemos que esse suposto "vicio" decorre, talvez, de necessidades reais do organismo, conforme observa A. da Silva Melo, *Alimentação, Instinto, Cultura*, p. 30, Rio, 1942. Daí observar o padre Serafim Leite (*Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, II, p. 14, cit.) que a obra de Métraux resente-se de "sistematização forçada", pois vê "instintos religiosos em simples manifestações folclóricas ou etnológicas (manifestações afins da religião, mas que não são ainda a religião)". Devo acrescentar, todavia, como aliás já o fiz, que Métraux escreveu a sua *Religião dos Tupinambás* aos vinte e pouco anos e, desde então, segundo ele proprio o confessa, suas ideias mudaram totalmente em muitas coisas.

(j) Trata-se das rodela, enfeites de guerra, construídas com penas de ema, que se prendiam aos rins por dois cordeis. A rodela ou roseta chamava-se *enduaq* (Staden) ou *araroye* (Léry). *Arasoai*, ou *araçoaiá*, significa, no tupi da costa, rabo de ave. Estudo interessante de Plinio Ayrosa vê-se em Léry, ed. cit., p. 105.

CAPITULO XIII

A SAUDAÇÃO LACRIMOSA¹

Quando algum estrangeiro chegava a uma aldeia tupinambá, dirigia-se diretamente para a oca de seu hoteleiro. Ali entrando, sem dizer palavra, estendia-se na rede, aonde acorria todo (ou pelo menos parte) do mulherio da maloca na qual se achava acolhido. Essas mulheres, ajuntando-se em torno do hospede, abraçavam-no, punham-lhe as mãos nos ombros, no pescoço e nos joelhos, cobrindo-lhe o rosto com os cabelos e, em seguida, acoradas adiante dele, caíam em choro. De permeio com os soluços, as referidas damas dirigiam ao hospede arengas ditas em tom de cantilena (em prosas trovadas) (a) e cujo sentido merece ser acuradamente examinado, pois constituem estas o unico indicio capaz de sugerir a significação de tão curioso costume.

De acordo com Claude d'Abbeville, contentavam-se as mulheres em louvar o recém-chegado, dizendo-

1 Para a descrição desse costume, entre os tupinambás, leiam-se: Cardim, ps. 172 e 309; Soares de Sousa, ps. 323-324; Léry, t. II, ps. 104-105; Thevet (1), p. 226 e (2), fol. 929; Claude d'Abbeville, fol. 286; Yves d'Évreux, ps. 37, 90 e 220; Gandavo, p. 127; Staden, part. I, cap. XXXIV; Vasconcelos, p. 84; e *De algumas cousas mais notaveis do Brasil*, p. 389.

lhe, entre outras coisas semelhantes, “ser ele benvindo e estimado, pois passara por tantas canseiras para vir visitá-los.” Assegura Yves d’Évreux que, nessa ocasião, os índios, “uns após outros, palavra por palavra, recordavam os seus pais e avós, assim como tudo que se passara entre eles através de seculos.” Os autores portuguezes, referindo-se às mulheres, são ainda mais explicitos: “E ali contam em prosas trovadas quantas coisas têm acontecido desde que se não viram até aquela hora, e outras muito que imaginam, e trabalhos que o hospede padeceu pelo caminho, e tudo o mais que pode provocar a lastima e o choro” (Cardim) (*b*). — “Choram tantas lagrimas aos seus pés, correndo-lhes em fio, como se lhes morrera o marido, mãe ou pai; e juntamente dizem em trova de repente todos os trabalhos que no caminho poderia padecer tal hospede, e o que elas padeceram em sua ausencia” (Cardim) (*c*). — “Lhe dizem as saudades, que dele tinham, com sua ausencia, os trabalhos que uns e outros passaram” (Soares de Sousa) (*d*). — Trazem “à memoria muitos desastres que lhe puderam acontecer buscando em fim pera isto as mais tristes e sentidas palavras que podem achar pera provocarem o choro. E se he Portuguez, maldizem a pouca dita de seus difuntos, pois foram tam mal afortunados que nam alcançaram ver gente tam valorosa e luzida, como sam os Portuguezes, de cuja terra todas as boas cousas lhes vêm, nomeando algumas que elles têm em muita estima” (Gandavo) (*e*).

O objeto dessa prova de cortesia tinha por obrigação, tambem, de chorar, ou, pelo menos, cobrir-se o rosto e soltar profundos suspiros. As mulheres só cessavam os lamentos a convite do hospede; mas, segundo Cardim, um pedido dessa ordem era considerado muito impolido. O dono da casa, esse chorava

apenas, anteriormente à chegada do estranho, se lhe houvesse sucedido algum facto particularmente doloroso (um falecimento ou uma derrota, por exemplo); desse modo, enquanto perdurava o pranto feminino, afetando não ter percebido a chegada do hospede, entregava-se às suas occupações domesticas habituais. E, apenas quando findavam os gemidos, era que se dirigia ao estranho para perguntar-lhe: “*Ereiupe?*” (Vieste?) (f). A partir desse momento toda etiqueta era posta de lado (*Est. IX, fig. A*).

Os estrangeiros não eram os unicos a serem acolhidos por esse bizarro modo; todo membro da tribu, que se ausentava por mais de quatro dias, era tambem “chorado” pelas mulheres da choça (por sua parentela, se a viagem fôra longa e, sendo curta, por algumas velhas sômente). Cada vez que o cacique retornava das campanhas ou expedições extra-territoriais, todas as damas da maloca vinham, de per si ou de duas em duas, verter lagrimas junto à sua rede.

Friederici¹ consagrou um estudo à saudação lacrimosa dos indios. Compulsando antigos autores, encontrou esse costume mencionado, afora os tupinambás, entre os charruas do Rio da Prata e entre os lenguas do Chaco. Esse elemento, embora raro, na realidade tem mais vasta distribuição na America do Sul. Foi visto entre os guaranis do Paraguai, entre os quais, como se pode ver da citação subsequente, era praticado exatamente à maneira dos tupinambás: “Os indios recebem os seus hospedes e as pessoas chegadas de viagem com lamentações entrecortadas de discursos. Quando o hospede entra na oca, assenta-se ao lado do dono da

1 (1). Esse estudo foi reproduzido, nos seus principais trechos, por Carvalho.

casa e, então, as mulheres, rodeando-o, mas sem dizer palavra, explodem em urros. Em seguida, falam dos pais do hospede, de sua morte, das façanhas e eventos da vida deles, assim como da boa ou má fortuna, que lhes tenha sucedido. Também os homens demonstram pesar, cobrindo-se os rostos e chorando do mesmo modo. Em voz baixa, aprovam os queixumes manifestados pelas mulheres e, quanto mais elevada é a posição social da personagem, mais ardentes são os lamentos e os gemidos: tanto assim que, em derredor da choça, julgar-se-ia que morrera alguém muito querido. Afinal, enxugando as lágrimas e acabando-se o pranto, os índios dão a boa vinda ao estranho. Quem não é assim acolhido, pode considerar-se desventurado”.¹

Como seria de esperar, os guaraius emigrados do Paraguai conservaram, durante certo tempo, o costume da saudação lacrimosa. “Celebram esses índios (diz o autor das *Annux litteræ*²) os seus funerais com lágrimas e gritos; do mesmo modo, recebem as pessoas, recém-chegadas, de sua estima. De tal modo que julgaríamos ter alguém morrido.” Ainda nos dias atuais, a saudação lacrimosa é um rito de polidez observado entre varias tribus. Os apapocovas e os tembés já o não praticam, mas conservaram a sua lembrança nos mitos: *Nandecy* chora em saudação aos que ingressam na “terra sem mal”³ e a mãe tembé também chora, a pedido do filho, quando este retorna duma longa viagem.⁴ Karl von den Steinen⁵ observou,

1 Montoya, ps. 51-52.

2 P. 438.

3 Nimuendajú (1), p. 400.

4 *Id.* (2), p. 301.

5 P. 252.

certa vez, que dois jurunas, ao se encontrarem, saudaram-se vertendo abundantes lágrimas.

Krause¹, no curso de sua viagem pelo Araguaia, constatou a existencia da saudação lacrimosa entre os carajás e seus vizinhos (os caiapós). Entre esses indígenas, quando os parentes se encontram, após certa ausência, permanecem silenciosos e evitam olhar-se durante alguns minutos: no tempo em que dura esse recolhimento, as mulheres iniciam um choro, que, aliás, cessa rapidamente. Os caiapós, conforme se convenceu Krause, olvidaram inteiramente a finalidade de tal cerimonia. Entre as frases, em lingua guató, que Max Schmidt observou, encontra-se esta: "Quando voltas para casa, tua mãe chora e indaga por onde andas-tes?"² Isso atesta, evidentemente, a existencia do faldado rito da polidez entre os guatós.

Quando dois oiampis se encontram, após longa ausencia, viram-se as costas e assim permanecem cerca de dez minutos sem falar. Esse ceremonial é, sem duvida, vestigio dos ritos de polidez aqui estudados.³

As mulheres jivaros entoam melopéias funerarias todas as vezes que percebem algum forasteiro.⁴

No Chaco, se algum estrangeiro chega à aldeia indigena, em seguida ao falecimento de alguem, é ele acolhido com choros. Se uma tribu, da qual tenha morrido recentemente algum membro, restitue a visita a outra, tambem exigê a etiqueta que esta a receba

1 Ps. 324 e 402. A primeira menção feita à saudação lacrimosa dos carajás encontra-se em uma carta de Pinto da Fonseca, p. 379.

2 P. 246.

3 Condreau, p. 316.

4 Karsten (1), ps. 369-370 e (2), p. 27.

com lamentos; mas essas manifestações de dor aparente, verificadas em semelhantes casos, não devem, como erradamente fez Karsten¹, ser assimiladas à saudação lacrimosa: trata-se de um simples rito funerário, cuja duração não ultrapassa o período consagrado ao luto. Assim, entre os chiriguanos,² toda a pessoa aparentada com o morto, que visita a aldeia onde se deu o falecimento, deve dirigir-se ao tumulo do defunto e lá permanecer, durante algum tempo, acocorado, o rosto em lagrimas, voltado para a parede da choça. Só depois, então, o viajor vem saudar os hospedeiros e entreter, em voz baixa, conversação com eles. Ordinariamente, os estrangeiros são recebidos sem nenhuma cerimonia especial.

E' fato assás difundido na America do Sul essa explosão de dor assistida à chegada do forasteiro na aldeia em luto. Koch-Grünberg³ deixou uma forte descrição desse costume, a proposito d'os silvicolas do Aiari, entre os quais o pranto tem lugar tanto à chegada quanto à partida do forasteiro. E' costume esse também estreitamente associado aos ritos funereos.

Como se pode ver, pela enumeração das tribus sul americanas dadas ao rito da saudação lacrimosa, tal costume surge exclusivamente a oriente dos Andes. É peculiar aos tupis e aos indigenas do estoque cultural mais primitivo do continente (vj. a carta, à pág. 306). Foram os tupis, de certo, que contribuíram para a sua difusão. Bom exemplo é fornecido pela fração da tribu puri, estabelecida nas proximidades do Rio de Janeiro, que, segundo parece, assim como ou-

1 *Id.* (1), p. 370.

2 Nino, p. 295.

3 (2), t. I, ps. 126-129.

tros mais elementos culturais, aprenderam com os tamoiros esse rito de polidez.¹

Na America do Norte, a saudação lacrimosa estava espalhada em toda a região compreendida entre as cabeceiras do Mississipi e a costa do Texas, sobretudo entre os indios do grupo *kaddö* e entre os sioux. Friederici² acredita ter encontrado traços igualmente na America Central. Fora da America, a saudação lacrimosa foi assinalada nas ilhas Andaman, na Australia³ e em Nova Zelandia; talvez seja ela ainda praticada em outras ilhas dos Mares do Sul.⁴

Friederici interpreta esse costume como uma manifestação de simpatia testemunhada pelos indigenas a seu hospede, “a quem agradeciam, de qualquer modo, por ter afrontado tantos perigos com o objetivo de vê-los.” Karsten vê na saudação lacrimosa a expressão da dor real causada pela lembrança dos parentes mortos, que a aparição do forasteiro vinha despertar. Essa observação contrasta com o que testemunham os outros viajantes a respeito da indiferença, ou mesmo satisfação, de que as carpideiras davam prova uma vez concluido o rito de polidez. O referido autor interpreta ainda esse costume como uma forma da crença na reencarnação: o forasteiro, podendo ser o proprio morto, deveria ser recebido em meio de manifestações de dor. Essa hipotese, todavia, choca-se com o fato, tantas vezes já assinalado, a saber,

1 Knivet, p. 197. Para esse rito, entre os puris modernos, cf. Eschwege, t. I, p. 107.

2 (1).

3 A frequencia da saudação lacrimosa na Australia é uma informação que devo, por obsequio, ao professor Mauss.

4 Schurtz, p. 186.



*Carta da distribuição da saudação lacrimosa na
America do Sul.*

A saudação lacrimosa
(Explicação da carta)

	<i>Tribus</i>	<i>Autores</i>	<i>Observações</i>
91	Tupinambás	Cardim, p. 172; Soares de Sousa, ps. 323-324; Thevet (2), fol. 929; etc.	
92	Guaranis	Montoya, ps. 51-52.	Os apapocuvas-guaranis conservam a lembrança desse rito em sua mitologia. Cf. Nimuendajú (1), p. 400.
12	Charruas	Lopes de Sousa.	
13	Puris	Knivet, p. 197; Eschwege, t. I, p. 107.	
11	Chorotis	Karsten (1), ps. 369-370.	
93	Itatins	<i>Annuaire litteraire</i> , p. 438.	
25	Guatós	Max Schmidt, p. 246.	Alusão ao rito em um trecho de conversação na lingua guató.
23	Carajás	Pinto da Fonseca, p. 379; Krause, p. 324.	
24	Caiapós	Krause, p. 402.	
21	Jurunas	K. v. d. Steinen, p. 252.	
94	Tembés	Nimuendajú (2), p. 301.	Alusão em um mito.
22	Oiampis	Coudreau, p. 316.	Subsiste entre esses índios vestígios do rito.
29	Jívaros Leuguas Coroados	Karsten (1), p. 370. Friederici (1). Borba (2), p. 14.	

de que os indigenas não faziam nenhuma diferença entre o parente e o desconhecido.

A meu ver, essa cerimonia deve ter origem mais complexa. Talvez esteja ela associada ao culto dos mortos. Da maioria dos textos citados, ficou esclarecido que o tema do pranto se relaciona com os mortos, sendo, nele, evocada a sua memoria e as suas façanhas (g).

A saudação lacrimosa não era o unico rito de polidez praticada pelos tupinambás. Parece que esses indios conheceram a "saudação agressiva", se me é possivel empregar tal expressão; isto é, em certos casos, os tupinambás recebiam o hospede com demonstrações de hostilidade, que, no fundo, não passavam de sinais de cortesia. Quando Cardim¹ se dirigia, em canoa, a certa aldeia tupinambá, onde fôra fundada uma missão, os neofitos vieram ao seu encontro enfeitados com os seus mais belos ornamentos plumarios e, no preciso momento em que perceberam o barco dos jesuitas, se puseram a soltar espantosos clamores, imitando perfeitamente um combate na agua. Destacando-se uma das canoas, o indiozinho, que nela viajava, ofereceu a Cardim arco e flechas, advertindo-o: "Em tempo de guerra e cerco, como estás desarmado"? (h). A esse tempo, rodearam-no as demais pirogas, fazendo-o prisioneiro e conduzindo-o à aldeia entre cantos e dansas.

Pode ser comparada essa recepção a outras, de carater analogo, verificadas na Patagonia² e entre os jivaros³ (i).

1 P. 339.

2 Musters, ps. 222-223.

3 Karsten (1), ps. 251-252.

NOTAS AO CAPITULO XIII

(ESTEVÃO PINTO)

- (a) Em português, no texto, as três palavras anteriores.
- (b) O trecho de Cardim, citado, foi ordenado por Métraux. Vai transcrito de acordo com o original português.
- (c) *Idem, idem.*
- (d) *Idem, idem*, quanto ao trecho de Gabriel Soares de Sousa.
- (e) *Idem, idem*, quanto ao trecho de Gandavo.
- (f) Formula de saudação comum, cuja pronúncia correta, segundo Rodolfo Garcia, é *ere-iu* (ou *ju*) *ps* ?, que significa *vieste então ?* (Cardim, p. 242). Cf. Léry, ed. cit., p. 215.
- (g) Sobre os cantos funereos dos tupinambás e a sua analogia com o *vocero* basco, cf. Roger Bastide, *Arte e sociedade*, ps. 81 *sq.*, São Paulo, s/d.
- (h) A citação vai transcrita de acordo com o original português.
- (i) Ainda a respeito da saudação lacrimosa, cf., além dos autores citados por Métraux: Anchieta, *Cartas*, ps. 435 e 436; Loreto Couto, *o.c.*, p. 62; *Dialogos*, p. 270. Esse rito foi objeto de estudo por parte de varios etnologos. Só em 1906 surgiram três trabalhos a respeito: o de Georg Friederich e Alfredo de Carvalho (ambos citados por Métraux) e o de Rodolfo R. Schuller,

“El origen de los Charrúa”, em *Ann. de la Univ. de Chile*, CXVIII, Santiago. Fiz uma interpretação do costume em *Indigenas do Nordeste*, II, ps. 268 sq.

Se os vestígios da saudação lacrimosa, existentes nos costumes dos jivaros, indicam a primitividade do mesmo entre os referidos índios, — isso vem invalidar, talvez, a teoria de Métraux, isto é, de que foram os tupis os responsáveis pela difusão de semelhante rito.

José Mariz (*Perspectivas psiquiátricas de alguns rasgos totêmicos e tabus do indígena brasileiro*, p. 24, Recife, 1936) vê na saudação lacrimosa a ambivalência de sentimentos, “um dos elementos mais em voga hoje em dia em psicopatologia, graças a Bleuler”.

CAPITULO XIV

FESTAS E DANSAS

Existem varias excelentes descrições das dansas tupinambás, assim como estudos muito preciosos a respeito da natureza e carater de seus cantos. Confrontando as diferentes narrativas, pode-se fazer uma idéia bastante exata da maneira pela qual eram celebradas suas festas, cujo fim religioso, embora raramente conhecido, é sempre provavel.

Léry¹ teve ocasião de assistir a uma cerimonia, que esse autor descreve longamente, mas deixando ignorado o seu motivo. Informa Léry que tal cerimonia só tinha lugar por ocasião da visita dos caraibas:

“Tendo dormido, certa noite, na aldeia chamada Cotina, no dia seguinte, pela madrugada, quando pensava em retomar a marcha, vi chegarem, de todos os recantos, os selvagens das vizinhanças, os quais, juntamente com os da taba, em numero de quinhentos ou seiscentos, foram reunir-se no pateo central. Parei, então, voltando para indagar o motivo dessa assembléia e, nisso, os indigenas se separaram subitamente em três bandos: os homens recolheram-se em certa choça à parte e as mulheres em outra. As crianças tam-

1 T. II, ps. 67-72.

bem foram recolhidas. Como percebi dez ou doze caraibas entre os indios, suspeitei de algum extraordinario acontecimento e, desse modo, convenci meus compatriotas a permanecer ali até averiguar o misterio. Assim foi combinado. Convem notar que os caraibas, antes de se separarem das mulheres e crianças, aconselharam-nas severamente a não sairem das ocas, onde se encontravam, da qual deveriam escutar, com atenção, os seus cantos. Ali tambem nos encerraram os selvagens. Já havia começado a almoçar, sem nada perceber ainda o que pretendiam os indios, quando comecei a ouvir, na casa reservada aos homens, — distante cerca de trinta passos da nossa — um murmurio surdo de resas; imediatamente, as mulheres, em numero de quase duzentas, puseram-se todas em pé, de ouvido atento, muito perto umas das outras. Mas, logo que os homens pouco a pouco erguiam a voz, ouvi-os distintamente cantar e repetir, em conjunto, o seguinte estribilho de encorajamento: — *He, he, he, hé.* E fiquei ainda mais espantado quando as mulheres, por seu turno, começaram a secundar, em voz tremula: — *He, he, he, hé.* Assim aconteceu durante mais de um quarto de hora, sem que eu soubesse o que fazer. Ao mesmo tempo, as mulheres urravam e saltavam violentamente, agitando os seios e espumando pela boca até desmaiarem como vitimas de gota coral. Por isso não me era possivel deixar de acreditar que se tivessem tornado repentinamente possuidas do diabo.”

As crianças, na choça onde se achavam tambem encerradas, faziam ouvir o mesmo alarido, imitando, assim, os seus pais. “Ao cessarem, entretanto, os ruidos e os urros confusos dos homens, calaram-se tambem mulheres e crianças; mas, após pequena pausa, tornaram todos a cantar, dessa feita de modo tão har-

monioso que o medo passou e tive o desejo de ver tudo de perto”. Léry atreveu-se mesmo a aproximar-se da choça onde cantavam e dansavam os guerreiros, conseguindo vê-los: Estavam “juntos uns dos outros, formando rodas (sem se pegarem as mãos), mas fixos no lugar, curvados para a frente e movendo apenas a perna e o pé direito. Cada qual tinha a mão direita na cintura, conservando o braço e a mão esquerda pendentes. Suspendendo um tanto assim o corpo, cantavam e dansavam. Como eram numerosos, formavam três rodas, no meio das quais se mantinham três ou quatro caraibas ricamente adornados de mantos, cocares e bracêletes, feitos de belas plumas naturais, novas e de diversas cores. Os caraibas conduziam *maracás*, isto é, guizos feitos de certo fruto maior que um ovo de avestruz, dos quais já falei atrás. Os feiticeiros faziam-nos ressoar para que, conforme diziam, os espíritos lhes falassem através deles”.

Adiante, reproduzo integralmente dois trechos extraídos, respectivamente, de Claude d’Abbeville e de Yves d’Évreúx, que completam os pormenores fornecidos por Léry.

“Quanto a isso (diz Claude d’Abbeville¹), dançavam sem trejeitos, sem desatinos, sem saltos, sem requebros e sem rodeios; colocam-se todos, muito perto uns dos outros, sem que se toquem, entretanto, ou se falem. Quase sem saírem do lugar. Assim, não se inflamam demasiado durante o baile a não ser no tempo do *cauim*, quando, então, dansam e cantam em redor das cabanas da aldeia.

Esses índios bailam, em geral, com os braços pendentes e, às vezes, com a mão direita nas ilhargas,

1 Fols. 299 v. e 300.

contentando-se em mover apenas a perna e o pé direito. É verdade que não raro se aproximam uns dos outros, voltam, param e giram, batendo sempre com o pé no chão; mas, depois de três ou quatro voltas, regressa cada qual, em cadencia, ao lugar primitivo”.

“Dispondo os seus indios em fileira (fala Ives d'Évreux,¹ referindo-se a certo chefe tupinambá), — eram em numero de cem ou cento e vinte — a uns deu cuias ou panelas, a outros escudos, espadas, facas, arcos, flechas e instrumentos semelhantes. Isso feito, separados os tangedores de maracás em grupos de dez, aproximadamente, os selvagens percorreram as ocos dos tabajaras e, depois, tornando à praça grande do Forte, onde nos achavamos, vieram aí terminar as danças (aliás, muito parecida com a dos *Pantalons*), avançando e fazendo mesuras, batendo, todos, ao mesmo tempo, com o pé, o chão, tudo isso acompanhado da voz e do som dos maracás. E, entoando louvores aos franceses, jámais deixavam de observar o compasso. Mexiam em todos os sentidos a cabeça e as mãos, com tais gestos que fariam rir as pedras. Chamam os tupinambás a essa dança *Porasséu-tapoui*, isto é, a dança dos tapuias, porque era outra a daqueles indios: sempre em roda e nunca mudando de lugar”.

Por ocasião de certas festas, dois dansarinos destacavam-se do grupo e punham-se a bailar a sós, na praça publica; quando algum deles se fatigava, outro retomava o seu lugar. Algumas vezes o mesmo par de concorrentes tomavam-se as mãos, iniciando uma verdadeira luta corporal.²

1 P. 134.

2 Cardim, p. 306.

Em todas as dansas, quaisquer que fôsem, as mulheres permaneciam sempre afastadas dos homens. Não executavam nenhum passo, mas suas contorsões e momos eram mais exagerados, sobretudo se bailavam sós.¹ Algumas vezes, quando toda a tribo fazia rondas através da aldeia, duas moças introduziam-se, cantando, por entre os grupos.²

Os meninos participavam das festas desde a mais tenra idade, iniciando-se assim, bem cedo, na disciplina e no conjunto perfeito observado em toda cerimonia.³

Em nenhuma festa os tupinambás cobriam o rosto com mascaras, a exemplo das tribus do Xingu e das Guianas. Entre os accessorios de dança, afora alguns instrumentos musicais, tais como o *maracá*, uma especie de tamborim e o bastão de compasso, não havia senão os arcos e flechas, — assim mesmo em determinadas ocasiões.⁴ Em compensação, apresentavam-se sempre pintados e revestidos de seus ornamentos plumarios.

Fora das grandes solenidades, os tupinambás executavam, toda noite, dansas, cujo carater religioso se foi decompondo consideravelmente, transformando-se, como acontece no Chaco, em verdadeiras atividades recreativas. Os mancebos porfiavam em brilhar e exibiam-se ricamente emplumados, com a roseta de plumas de ema nos rins, guizos feitos de frutos secos aos pés e *maracá* na mão. “Não fazem outra coisa,

1 Cardim, ps. 176 e 306.

2 Soares de Sousa, p. 324.

3 Cardim, *loc. cit.*

4 Cardim, p. 305.

no decorrer da noite, com tal equipamento, senão ir e vir, saltar e dançar, indo de casa em casa¹".

A título de curiosidade, podem comparar-se as danças dos apapocovas-guaranis² e a dos cainguás³ com aquelas, que acabo de descrever. Fica-se surpreso com a extraordinária semelhança existente entre elas. A dança pode ser, pois, considerada elemento cultural capaz de indicar as relações mantidas, outrora, por tribus hoje em dia separadas.

Na passagem de Yves d'Évreux, atrás transcrita, onde se conta a recepção que os tupinambás deram aos tabajaras, observou-se que a dança executada era a *Porasséu-tapoui*, isto é, a dança dos tapuias. Assim a dança pode passar de tribu a tribu como qualquer objeto ou como qualquer técnica. É curioso, porem, ver os tupinambás imitando os tapuias, aos quais consideravam gente barbara da mais baixa cultura. Já fiz ver, em outro trabalho precedente, que os tupinambás aprenderam com os tapuias o uso do botoque.⁴ Esses dois fatos mostram que um povo mais civilizado pode tirar proveito das invenções ou mesmo dos ritos e costumes peculiares a raças tidas como inferiores. É bem possível, aliás, que os tapuias fôsem culturalmente mais desenvolvidos do que se crê em geral (a).

Cantos. — Todas as danças eram acompanhadas de cantos. Os tupinambás passavam, segundo asseguraram os que os ouviram, por excelentes musicos. Os

1 Léry, t. I, p. 153.

2 Nimuendajú (1), ps. 346-349.

3 Ambrosetti, ps. 673-674.

4 Métraux, (2), p. 168.

bons tocadores gozavam de respeito geral e, quando caíam prisioneiros, deviam ao seu talento a circunstancia de escapar à morte. Era preciso mesmo ter o dom de improvisar. Realmente, as arias cantadas durante as dansas eram tiradas por um só individuo; os demais escutavam e, depois, retomavam, em coro, o mote.¹

Esses detalhes lembram o que nos diz Nimuendajú a proposito dos "*chants-médecine*" dos apapocuvás. Esses indigenas dividem os membros da tribu em quatro categorias, de acordo com o numero de cantores magicos conhecidos por cada um. Logo que algum indio apapocuva tem, por inspiração, conhecimento de uma canção nova, apressa-se a ensiná-la a toda a aldeia. Saber varias canções de utilidade geral confere-lhe o dom de feiticeiro.² Tudo faz crer que assim tambem sucedia entre os tupinambás. Só desse modo se explicam as prerrogativas conferidas aos "bons tocadores". O "mestre do coro" não era senão o pagé. Entre os apapocuvás³ e os guaraius⁴, é ele quem entoa os cantos, que os demais membros da tribu acompanham.

Provavelmente, os tupinambás não possuíam canções profanas. "Seus cantos (di-lo Claude d'Abbeville⁵) são em louvor de uma arvore, de um passaro, de um peixe ou de qualquer outro animal ou coisa, e não contêm palavras escandalosas; mas, principalmente, cantam seus combates, suas vitorias, seus triunfos

1 Soares de Sousa, p. 324; Cardim, ps. 176 e 306.

2 Nimuendajú (1), ps. 338-339.

3 *Id.* (1), p. 346.

4 Cardús, p. 80.

5 Fols. 300v.-301.

e outros feitos guerreiros, de que se vangloriam muito, tudo no sentido de exaltar o valor militar. Cada canto tem melodia propria, com estribilho, que é repetido, em coro e em cadencia, no fim de cada estrofe”.

Cardim,¹ que lhes ouviu os cantos, teve a curiosidade de procurar saber a sua significação. Responderam que os cantos tratavam de quantas “façanhas e mortes tinham feito seus antepassados”; as alusões a passaros, cobras e a outros animais eram de carater imitativo, isto é, serviam para iniciá-los “a pelear”. As canções tinham, possivelmente, carater mitologico e continham elementos tirados das tradições religiosas da tribu. É, pelo menos, o que se pode inferir da analyse feita por Léry: “Disse-me o turgimão, em primeiro lugar, que os indios insistiam em lastimar seus avós tão valorosos e agora desaparecidos; consolavam-se, todavia, em saber que, após a morte, iriam encontrá-los além das altas montanhas, com os quais iriam dansar e morar. Enquanto isso, ameaçavam perseguir os *Ouëtacas* (*b*) (nação de silvicolas inimigos dos tupinambás, os quais, como já o disse alhures, são tão bravios que jámais foram domesticados), aprisioná-los em breve e devorá-los, conforme lhes haviam prometido os caraibas. Finalmente, contaram, através de suas cantigas, que, certa vez, as aguas transbordaram e recobriram inteiramente a terra; toda a humanidade, desse modo, perecera, com exceção de seus pais, que se salvaram subindo às mais altas arvores da região.”

1 P. 306.

NOTAS AO CAPITULO XIV

(ESTEVÃO' PINTO)

(a) Em resumo, segundo o que se depreende dos autores citados por Métraux, acrescidos das notas extraídas de frei Vicente do Salvador (*o.c.*, p. 53) e das *Cartas Avulsas* (p. 147), verifica-se o seguinte:

1.º — As dansas estavam associadas às bebedeiras e, em determinadas épocas, duravam dois ou três dias.

2.º — Os dansarinos, nessa ocasião, apresentavam-se geralmente pintados e adornados com os seus paramentos plumarios, inclusive os chocalhos.

3.º — Um dos circunstantes tangia o tamboril, mas sem dobrar as pancadas.

4.º — O compasso era também marcado com o maracá.

5.º — Algumas vezes, dois dansarinos destacavam-se do conjunto e bailavam, sòzinhos, no centro da roda.

6.º — Além do tamboril e do maracá, havia outros acessórios, como sejam, os arcos, as flechas e o bordão de compasso.

7.º — Os componentes colocavam-se sempre em circulo, sem tocar-se e mudar de lugar, exceto no tempo do cauim, ou quando pretendiam imitar os tapuias.

8.º — A pose mais característica era a da mão direita nas ilhargas, o braço esquerdo pendente, o corpo meio curvado para a frente.

9.º — A batida no solo se fazia com o pé direito.

Quanto ao mais, sabemos o seguinte:

1.º — Os tupis guardavam “entre si diferenças de vozes em sua consonancia”, e, de ordinario, as mulheres faziam de “triplos, contraltos e tenores”.

2.º — Um dos cantores tirava a cantiga e os demais respondiam.

3.º — As cantigas tinham por objetivo o louvor de arvores, passaros, peixes, etc., ou enalteciam o valor dos guerreiros e as façanhas dos seus ancestrais.

4.º — A voz dos cantores, a principio baixa, elevava-se pouco a pouco.

Segundo Flausino Rodrigues Vale (*Elementos de folclore musical brasileiro*, p. 30. São Paulo, 1936), são os seguintes os traços marcantes da musica indigena brasileira: a) escala diferente da nossa, “talvez devido à remota origem oriental, empregando, possivelmente, terços e quartos de tom”; b) “como corollario, é diverso seu sistema harmonico”; c) quadratura ritmica completamente original.

A respeito ainda do assunto, de modo geral, cf. J. Combarieu, *La musique et la magie*, Paris, 1909.

A dança era uma das mais importantes instituições das sociedades inferiores. O poraci fazia parte dos principais acontecimentos da vida tribal do aborigene brasileiro (estações do ano, nascimento, imposição do nome, puberdade, casamento, comemoração dos mortos, guerras, etc.). Com os bailados, os indios participavam da essencia mística dos avós e dos antepassados.

Finalmente, entre os elementos culturais de origem gê, alem da dança (certa especie de dança) e do botoque, absorvidas pelos tupinambás, — devemos incluir tambem o uso do cercilho ou cabeleira em “forma de prato”, para usarmos a expressão de Paul Ehrenreich.

(b) O mesmo que *guaitacás*.

CAPITULO XV

A FESTA DO CAUIM

Nada ocorria de importancia na vida social ou religiosa dos tupinambás que não fôsse seguido de vasto consumo de certa bebida fermentada conhecida pelo nome de *cauim*.¹ Essa bebedeira tinha lugar em determinadas ocasiões, como sejam, o nascimento da criança, a primeira menstruação da moça, a perfuração do labio inferior do mancebo, as cerimoniaes magicas que precediam a partida para a guerra, ou que sucediam em seu retorno, o massacre ritual do prisioneiro, o trabalho coletivo da tribo na roça do chefe² e, em geral, em todas as assembléias destinadas à discussão de assuntos importantes: “os quais jámais seriam levados a bom termo se, precedentemente, não fabricassem os indios o seu cauim para dele beberem até não mais poder.”³

O fato mesmo de impor-se a absorção de bebidas fermentadas, todas as vezes que estava em jogo o interesse da comunidade, prova que esse ato se revestia de carater religioso. Para beber o vinho era preciso

1 Léry, t. II, p. 72.

2 Yves d'Évreux, p. 42; Cardim, p. 173.

3 Claude d'Abbeville, fol. 301.

atingir-se a puberdade; o consumo do *cauim* estava, de fato, rigorosamente interdito às crianças. Mas diz Cardim¹ que o mancebo só era obrigado a tomar parte no banquete, pela primeira vez, por ocasião de celebrar o seu matrimonio. Por outro lado, assegura o autor anonimo da *Informação do Brasil*² (a) que o adolescente só se considerava nubil a partir do dia de sua participação na borracheira organizada para festejar a propria virilidade. O rapaz apresentava-se, nessa ocasião, inteiramente pintado e recoberto de ornamentos plumarios.

As minudencias, que os antigos autores deixaram a respeito da fabricação do *cauim*, põem ainda mais em evidencia as virtudes ao mesmo atribuidas.

Essa bebida extrafa-se de diferentes plantas, sendo as mais apreciadas a mandioca doce ou amarga, o milho e o caju (b). Sua preparação era confiada só às mulheres. Homem que se intromettesse nesse serviço, alem de cair em ridiculo, poderia arruinar a bebida, ou tirar-lhe a virtude.³ As moças encarregadas de tal mister trabalhavam sob a vigilancia das velhas.⁴ O labor consistia, sobretudo, em mascar as frutas e impregná-las de saliva. Como as propriedades inebriantes do *cauim* dependiam exclusivamente dessa operação, esta revestia-se, aos olhos dos tupinambás, de significação mística (c). As mulheres que tomavam parte na mastigação deveriam ser virgens,⁵ ou, pe-

1 P. 164.

2 P. 432. Cf. tambem: *De algumas cousas mais notaveis do Brasil*, p. 386.

3 Léry, t. I, p. 149.

4 Yves d'Évreux, p. 90.

5 Gandavo, p. 51.

lo menos, guardarem, durante certo tempo, a castidade. As moças bonitas tinham preferencia sobre as feias¹ (*Est. VIII, fig. B e est. IX, fig. B*).

Quando alguma tribu decidia festejar o “vinho”, seus membros convidavam a população das aringas circunvizinhas, que, na data marcada, acorria em massa e entrava na aldeia a dansar.² Na vespera da festa, os índios punham os seus atavios e, *maracá* à mão, rodeavam as cabanas, “cantando, dansando e pulando toda a noite sem nenhum repouso.”³

No dia seguinte, uns poucos dos ocupantes da oca, por onde deveria ser iniciada a festa, percorriam a aldeia, entre cantos e bailes, convidando os vizinhos a beber com eles⁴: todo o mundo se precipitava para a maloca na qual encontravam as mulheres prontas para servi-los. E, então, os hospedes, dansando, cada qual de per si, passavam diante das moças, recebendo, nessa ocasião, uma cuia cheia de bebida. Se o *cauim* sabia bem, improvisavam-se canções, que eram recitadas fazendo-se volta, em torno da oca, ao som dos maracás.⁵ Os temas das cantigas baseavam-se na qualidade excelente do vinho: “Ó, vinho, ó, bom vinho (cantavam os índios)! Jámais existiu outro igual. Ó, vinho, ó, bom vinho! Vamos beber dele a vontade. Ó, vinho, ó, bom vinho! Ó bebida que não dá preguiça!” Vinho preguiçoso era aquele que não embriagava.⁶

1 Soares de Sousa, p. 318.

2 Cardim, p. 183.

3 Claude d'Abbeville, fol. 303 v.

4 Cardim, p. 166.

5 Léry, t. I, p. 150.

6 Yves d'Évreux, p. 42.

Enquanto assim se bebia, os anciões e principais estendiam-se nas redes, onde, fumando em canudos de fumo¹, discutiam os assuntos de seu interesse (*d*). Esses velhos eram objeto de atenções especiais; se algum deles (diz Yves d'Évreux²) “vai à festa do *cauim*, é o primeiro a sentar-se e a ser servido e as distribuidoras do vinho, — escolhidas entre as mais honrosas e as mais aparentadas com o anfitrião, — vêm logo apresentá-lo aos convidados”. E todos dansam, cantam e assobiam, “encorajandó-se e exortando-se reciprocamente a manter o animo valoroso e a fazer muitos prisioneiros na guerra”.³ As mulheres podiam beber tanto quanto os homens. “As proprias mulheres (observa maliciosamente Léry⁴), servindo de dispenseiros, não se esquecem de bebericar na mesma medida dos homens”. A ação do alcool era particularmente violenta para as mesmas, que se entregavam a contorsões grotescas e se comportavam como possesas.⁵ Era nessa unica ocasião que as mulheres dansavam lado a lado com os homens, pondo-lhes a mão nas ilhargas.⁶

Esgotado o *cauim* da primeira cabana, os indios passavam às seguintes. E assim por diante, até que todas as cabanas estivessem vazias.⁷ As bacanaes duravam de dois a três dias; por esse tempo ninguém

1 Claude d'Abbeville, fol. 303.

2 P. 84.

3 Léry, t. I, p. 152; Cardim, p. 187.

4 T. I, p. 150.

5 Yves d'Évreux, p. 42.

6 Claude d'Abbeville, fol. 299 v.

7 Staden, part. II, cap. XV.

comia e apenas se interrompia a beberagem para fumar (Est. VIII, fig. B).

Nessas orgias, em que os animos se inflamavam de mais a mais, as rixas, como é obvio, eram frequentes. Demais, no momento, reinava liberdade sexual em



Fig. 9 — Mulheres tupinambás preparam as bebidas, que extraem da mandioca e do milho (segundo Staden).

demasia.¹ Os quadros pitorescos, que os antigos cronistas deixaram das cenas provocadas pelas festas do *cauim*, mostram bem a exaltação selvática a que chegavam esses índios ordinariamente tão calmos. Não é, pois, de surpreender que um tal estado tenha sido considerado pelos tupinambás como uma crise mística da coletividade, na qual todos se sobrepunham acima de si mesmos.

¹ Cardim, p. 166.

NOTAS AO CAPITULO XV

(ESTEVÃO PINTO)

(a) Confira-se a nota *j* do cap. I.

(b) A planta própria para a fabricação do vinho era o aipim, que os índios, no dizer de Gabriel Soares de Sousa, plantavam de preferencia para tal fim. Vinho se fazia ainda do abacaxi, do ananás, da mangaba, da pacova, da jaboticaba, da batata e do jenipapo.

(c) “O mastigar por moças, dando mais gosto, não é galanteio indígena: a saliva ajuda a sacarificação do amido, pelo fermento; é este fermento que faz *ferver* a bebida, e não o fogo, como inadvertidamente se poderia supor; há produção de gases e elevação de temperatura, o que esquentava a bebida” (notas de Afranio Peixoto à p. 74 das *Cartas Avulsas*, cit.). Léry diz que os franceses procuraram fabricar o cauim sem a mastigação; mas, para falar verdade, a experiencia mostrou que, assim feita, a potagem não era boa (*o.c.*, p. 121).

(d) No texto, “*tout en fumant des cigares*”. Trata-se propriamente das “cangueiras” de folhas, especies de canudos por onde fumavam os tupinambás, pondo fogo a uma das suas pontas.

CAPITULO XVI

O MITO DA "TERRA SEM MAL" E AS CRENÇAS, POR PARTE DOS INDIGENAS SUL-AMERICANOS, EM UM MUNDO IDEAL

Quando povos, civilizados ou não, são vencidos e subjugados por despotas impiedosos, que ameaçam suas mais caras crenças ou tradições, revela-se entre os mesmos uma nostalgia do passado. Essa nostalgia serve de alimento a visões de um porvenir grandioso, que lhes proporcionará a anelada vindicta e o retorno ao passado. Um passado, que se identifica com a idade de ouro.

Crises místicas semelhantes, frequentemente de consequências políticas serias, tiveram lugar, numerosas vezes, entre as sociedades primitivas da America, da Oceania e da Africa. A historia dos indigenas norte-americanos oferece-nos muitos exemplos de movimentos politico-religiosos, que expressam a intensa melancolia de uma civilização moribunda, mas, por isso mesmo, esforçando-se ainda em reafirmar-se à custa dos mais fantasiosos sonhos.

Como tais sonhos, acompanhados de revoltas e migrações, foram repetidamente provocados por individuos representando o papel de salvadores ou reden-

tores, há quem os tenha comparado às crenças manifestadas em vários textos bíblicos por ocasião do advento de um messias. Esse paralelo justifica-se, tendo-se em vista antes a essência do que as exterioridades múltiplas do fenómeno. A fatos dessa ordem dá-se o qualificativo de *fenômenos revivalistas*.

Os índios sul-americanos não foram alheios às crises messiánicas, sendo os primeiros a sofrer-las os tupinambás do trato costeiro do Brasil. As crises em questão caracterizavam-se ora por acessos de entusiasmo coletivo provocados pelas profecias dos grandes xamãs, que anunciavam a transformação radical da sorte dos tupinambás, ora por migrações em busca da "terra-onde-não-se-morre".

Movimentos analogos produziram-se entre os guaranis do Paraguai (secs. XVI e XVII), entre os guaraius e os chiriguanos (secs. XVIII e XIX) e entre os moxos (sec. XIX). O mesmo ocorreu entre os índios campas, por ocasião da revolta de Santos Atahualpa (1750) e entre algumas tribus do Rio Negro e da Guiana, na ultima centuria.

Os missionarios, que viveram, nos seculos XVI e XVII, entre os tupinambás do litoral brasileiro, falam, reiteradamente, na influencia exercida sobre esses aborigenes pelas profecias de certos xamãs e pelas perspectivas de uma era aurea, anunciada para muito proximo. Pormenores, frequentes vezes obscuros, fornecidos a respeito do assunto pelos antigos cronistas, tornam-se mais compreensiveis quando os comparamos aos acontecimentos, relativamente recentes, que se produziram no seio de alguns grupos guaranis do Paraguai e do sul do Brasil. Pode-se empreender o estudo dos movimentos messiánicos dos tupinambás partindo-se do conhecido para o desconhecido, isto é, do

exame dos fatos contemporaneos para a interpretação dos velhos textos.

É a Nimuendajú¹ que cabe o merito de ter iniciado as primeiras pesquisas metodicadas nesse dominio. O referido sabio encontrou, em 1912, em litoral perto de São Paulo, um pequeno bando de indios guaranis vindos do Paraguai. Eram alguns sobreviventes do numeroso grupo que se pusera em marcha em busca, alem oceano, da "terra onde ninguem morria". A leva constituia a ultima vaga de vasto movimento migratorio de origem religiosa, que, começando em 1810, se prolongara até os começos do seculo XX. Três tribus tinham tomado parte no movimento — os apapocovas, os tanhinguás e os oguaúvas, todas, outrora, habitantes do sul do Mato Grosso, nas fronteiras paraguaias.

Seu exodo fôra provado pelas profecias de certo numero de feiticeiros, que, persuadidos do fim do mundo, tentaram salvar os compatriotas, exortando-os a buscar refugio na "terra sem mal", onde estariam ao abrigo do cataclismo. Essas palavras despertaram grande entusiasmo. Logo, os apapocovas se puseram em marcha, seguidos dos tanhinguás e dos oguaúvas. Cada grupo tomou diferente itinerario. Varias foram as vicissitudes pelos mesmos suportadas. Alguns conseguiram alcançar a borda maritima, após difficuldades inauditas; outros foram interrompidos no curso da viagem. Mas todos, até os que se viram obrigados a acampar ao pé das cidades ou missões, permaneceram fieis ao ideal primitivo. Cada vez que se oferecia ocasião, os mencionados indios tentavam fugir e ganhar o litoral.

1 (1), ps. 285-293 e 354-364.

Sòmenté pouco antes da ultima guerra, os indigenas em questão renunciaram definitivamente a transpor o oceano, tendo sido asilados, por concessão do governo brasileiro, na reserva de Arribá. As mais amargas desilusões, todavia, não lhes abalaram a fé na existencia de uma especie de paraiso terrestre e na possibilidade de alcançá-lo antes da morte.

Durante a longa convivencia entre os apapocovas, Nimuendajú pôde recolher, a respeito da origem e natureza de sua migração, consideraveis informações, que vou tentar o mais possivel resumir.

A crença na existencia da "terra sem mal" está em estreita relação com antigos mitos a respeito da destruição do universo. Quando *Nanderuvucú*, "o pai grande", resolveu acabar com a terra, advertiu antecipadamente o feiticeiro-mor *Guyraypoty* e ordenou-lhe dansar; este, em obediencia, executou, durante toda a noite, seus bailados rituais, após o que *Nanderuvucú* retirou um dos esteios, onde repousava o mundo, provocando devastador incendio. *Guyraypoty*, percebendo o perigo, emigrou para o mar com toda a sua familia. Tão rapida foi a fuga, que os indios não tiveram tempo de plantar e recolher a mandioca; todos teriam perecido de fome, se não fôra o poder magico de *Guyraypoty*, que conseguira milagrosamente obter-lhes os viveres necessarios à vida. Quando os fugitivos atingiram as bordas do Atlantico, seu primeiro cuidado foi a construção de uma casa de dansa, na qual, noite e dia, bailavam e cantavam, batendo no solo com os seus bordões de compasso, enquanto o perigo se tornava cada vez mais iminente pois o mar, como quisesse extinguir o incendio, ameaçava submergir a superficie do globo. *Guyraypoty* e os seus, entretanto,

quanto mais aumentava a ameaça, tanto mais dansavam freneticamente. E, no momento exato em que iam ser tragados pelas aguas, a cabana elevou-se, transpôs a porta do céu e só foi parar junto à casa de *Nandecy*, "a mãe grande", esposa de *Nanderuvuçú*.

O país celestial onde habitam *Guyraypoty* e a mulher tem o nome de *Yvy marãey* (a terra sem mal). Nesse lugar, as plantas nascem por si proprias, corre o mel em abundancia e todos os que o alcançam usufruem a felicidade.

O cataclismo, que já uma vez aniquilou o universo, não é o ultimo a ameaçar o mundo, cujo fim, aliás, está proximo. Quando esse acontecimento se produzir, o criador enviará o morcego (*Mbopi recoypy*), que devorará o sol, soltando o tigre azul, animal semelhante a um cão. O tigre azul destruirá impiedosamente a raça humana. Em seguida, virão o fogo e agua.

Os guaranis modernos vivem persuadidos da proxima destruição da terra, considerando toda catastrophe, de que têm noticia, como signo prenunciador do desastre. Quando os sonhos, visões ou simples fenomenos naturais insolitos fazem pressentir a algum feiticeiro a aproximação do perigo, este, seguindo o exemplo de *Guyraypoty*, procura escapar-se-lhe, reunindo em torno de si e sob a sua direção, os mancebos, que se entregam ao jejum e à dança; todo um ano consagrado à dança mal chega para revelar a orientação ou caminho a seguir. Reina a respeito da situação da "terra sem mal" duas opiniões divergentes: alguns a localizam no centro da terra, no proprio sitio onde o criador construiu sua morada e abateu a mata afim

de preparar os campos maravilhosos, que dão abundantes colheitas algumas horas após a sementeira. Pessoas competentes, entretanto, estão de acordo em assegurar que a "terra sem mal" fica situada para o este, além do mar. A conjectura dessas últimas pareceu ter prevalecido, pois foi sempre o oceano que os tupis, migrando à procura do paraíso, se propuseram atingir.

O feiticeiro provocador do movimento vinha a ser naturalmente o seu chefe e dirigente. Era dever dele velar, todas as noites, pela estrita execução da dança peculiar ao mito e da qual dependia o êxito da empresa. Dansas ininterruptas e jejuns rigorosos, todavia, não contribuíam para retardar a marcha migratória já de si tão ardua. Geralmente, eram a fome, as doenças ou a guerra que dizimavam a tribo lançada nessa aventura.

Devia o feiticeiro dar provas, constantemente, de seus dons, — aproximar as margens dos rios para facilitar a passagem, afastar os inimigos ou alimentar milagrosamente os adeptos. Se, apesar dos obstáculos, os emigrantes alcançavam o trato costeiro, seu primeiro cuidado era a construção de uma casa de dança, onde, talvez, munidos de chocalhos (*maracás*) e de bastões de compasso, iniciavam furiosamente a dança. Imprimindo movimento constante ao corpo, julgavam os apapocuvás dar-lhes a agilidade necessária para a travessia, a pé enxuto, das vagas. Estavam também persuadidos de que a casa da dança se elevava, com eles, para o céu, isto é, para o *Yvy marãey*.

O pagé indígena, que ditou a Nimuendajú¹ os mitos tribais, descreveu assim a viagem: "Dansou-se du-

¹ I (1), p. 400.

rante todo o ano. Quando veio o tempo, o caminho a tomar revelou-se ao feiticeiro. Acompanhamo-lo para o este e atingimos a agua imensa. O feiticeiro, nosso pai, caminhava por cima da gente; os mancebos marchavam por terra. Logo a agua, para dar-lhes passagem, secou e, assim, atravessámos o mar e chegámos à terra da bebida de *jaboticaba*. Aproximando-nos de *Nandecy*, nossa avó, encontrámos o velho campo e o bosque de bananeiras, que foi preciso atravessar para ir ter à floresta. Nossos labios estavam secos e havia mel para beber. Ultrapassando a floresta, atingimos o lago das aguas pegajosas; não pudemos beber e a nossa lingua ficou ainda mais sedenta. Caminhámos mais e, afinal, encontrámos agua boa de beber. Dirigimo-nos, então, para a casa de *Nandecy* e, à nossa aproximação, a *arara* apareceu e disse: “*Nandecy* pergunta o que os seus filhos querem comer”. Respondemos-lhe: “Queremos pão, doce de milho verde”. Passando mais adiante, deparamo-nos com uma especie de tordo, o *sabiá*. E o *sabiá* pôs-se à nossa frente a indagar: “Que é que meu filho quer comer?” Dissemos: “Queremos *cáguĩjy* (cauim).” E o *sabiá* levou a resposta a *Nandecy*. • Nesse momento, *Nandecy*, chorando, disse: “Vocês vão morrer todos na terra. Não voltem mais para lá; fiquem aqui.”

Pessoas, sòzinhas, tambem podiam alcançar a “terra sem mal”. Segundo a tradição, feiticeiros houve que foram viver na solidão, entregando-se, então, às dansas e ao jejum rigoroso. Os raros alimentos por eles gastos eram-lhes trazidos por invisiveis poderes. Esse esforço acabou coroado de exito: suas almas (outros dizem os corpos) voaram para a “terra sem mal”.

A mesma ventura tiveram os feiticeiros, que conduziram os apapocuvus e tanhiguás até as bordas do mar; tiveram o privilegio de penetrar na morada da “mãe grande”, muito embora a empresa não tivesse sido bem sucedida.¹

A dança tem primordial importancia em todos os ritos destinados a permitir a participação do homem no convívio dos deuses. Os proprios apapocuvus dão a razão disso, — se alguém consegue dominar a enorme fadiga causada pela dança prolongada, poderá movimentar-se automaticamente, sem esforço algum, prova de que o corpo perdeu seu peso e, em consequencia, aumentou de leveza. Os que possuem energia bastante para isso, acabam por elevar-se até o céu. A dança é, além do mais, um meio de pôr-se o individuo em comunicação com os seres sobrenaturais: quando os gêmeos míticos decidiram reunir-se ao “pai grande”, inventaram uma dança, que foi executada, ininterruptamente, durante quatro meses.²

Os guaraius emigraram do Paraguai, no século XVI, para o fim de estabelecer-se nas margens do Guaporé, onde, como é natural, conservaram as crenças ancestrais. Entre esses índios há, também, noticia de um grande ancestral, o *Tamoï*, que “voou para o oriente, enquanto os anjos batiam na terra com os seus toros de bambu, cujo ruido discordante agradou aos ouvidos divinos”. E, à maneira de seus primos, os guaraius visitados por Orbigny³ acreditavam também que, “após a morte, do alto de uma arvore sagrada plantada sempre nas proximidades de suas ocas,

1 Nimuendajú (1), ps. 327-329.

2 Nimuendajú (1), p. 327.

3 T. II, ps. 329-330.

Tamoï os conduz ao oriente, onde ressuscitam e participam de todos os bens usufruidos por eles na vida terrena." Não é apenas na condição de almas separadas do corpo que os guaraius contam juntar-se ao "pai grande"; praticam esses índios, do mesmo modo, cerimônias destinadas a provocar sua imediata ascensão ao céu. Orbigny,¹ que assistiu a uma dessas cerimônias, descrevendo-a sumariamente, não procurou explorar-lhe o objetivo. Mais completo, a esse respeito, é o padre Cardús.² "Os homens, cobertos com os seus mais belos ornamentos plumários, reúnem-se no *tocai*, ou casa das dansas. Fumigando os bordões de compasso, os participantes da festa põem-se a executar rondas, cuja cadencia é marcada pela batida, no solo, dos toros de bambus". A finalidade dessa manifestação (assegura o referido missionário) é de fazer-se transportar, o mais breve possível, pelo Ancestral, conforme promessa deste e conforme assim esperam os índios; alguns pretendiam até — tanto são fanáticos —, que, antes da chegada dos missionários, costumava o "pai grande" arrebatá-los para o céu, juntamente com o *tocai*, "arrancando-os do solo quando os índios, no seu interior, estavam a ponto de cantar."

O mito da "terra sem mal" conservou-se intacto entre os tembés do baixo Amazonas. Nimuendajú³ recolheu uma versão, que mostra evidentes analogias com a por ele precedentemente obtida entre os apapucvas. *Maira* é o herói-civilizador dos tembés. Habita no meio de uma vasta planura, coberta de flores, onde os passaros falam e fazem ninhos no proprio solo.

1 T. II, 330.

2 Ps. 78-81.

3 (2), p. 288.

Perto da casa de *Maira* existe uma enorme aldeia, cujos habitantes levam vida amena e feliz. Seu alimento quotidiano consiste em frutos semelhantes a cabaças. Os campos não exigem lavoura: as plantas, depois de semeadas, nascem espontaneamente. *Maira* e os companheiros da planura de *Ikaiwéra* acodem pelo nome de *Karuwara*. Quando as pessoas atingem a velhice, não morrem; ao contrario, rejuvenescem. Esses indios cantam e celebram festas continuas. Segundo alguns, o paraíso está situado a leste; segundo outros, a oeste. Da derradeira aldeia também, no Cajuara, até a região dos *Karuwara*, a viagem dura um mês. Outrora, os também tentaram, frequentes vezes, alcançar o bemaventurado *Ikaiwéra*, mas falharam todos em suas tentativas, exceção apenas de alguns dos eleitos.

Certos elementos desse mito se conservaram entre os chiriguanos; ou, mais exatamente, entre os charrás falando o guarani. Contam os chiriguanos que *Tatu-tunpa* trabalhava em seus roçados de um modo todo miraculoso. Num instante, os instrumentos cavavam o chão, enquanto os ventos varriam os menores entulhos e as sementes eram plantadas pelas aves. A lavoura, feita assim sem o menor esforço, produzia repentinamente abundante seara.¹ A maravilhosa pá de *Tatu-tunpa* foi-lhe arrebatada por *Aguara-tunpa*, em seguida a uma aposta que o primeiro perdera. Desde então, a humanidade se viu obrigada a laborar penosamente a terra.² A sumula desses dois mitos basta para evidenciar o parentesco entre ambos, sobretudo quando se tem em vista que os dois heróis fazem, entre os chiriguanos (conforme já o mostrei), o papel de civilizadores.

1 Nordenskiöld (1), p. 226.

2 *Id.* (1), ps. 269-270.

A presença de mito identico entre tribus há seculos insuladas é prova suficiente em favor de sua antiguidade. Os textos, que agora vão ser examinados, não deixam subsistir nenhuma duvida a esse respeito; atestam, alem disso, que as aspirações messianicas dos tupis, assim como as respectivas legendas basicas, pertencem às primitivas noções religiosas de todos os indigenas da familia em especie. São os fatos modernos suficientemente claros para dar idéia do alcance e significação dos antigos textos referentes aos fenomenos da mesma ordem.

Ô primeiro documento alusivo às crenças messianicas dos tupinambás é uma carta do padre Nobrega¹: “Em chegando o feiticeiro . . . lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer, e que por si virá à casa, e que as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao mato por caça para seu senhor e que hão de matar muitos dos seus contrarios, e cativarão muitos para seus comeres e promete-lhes longa vida, e que as velhas se hão de tornar moças” (a). Para dar credito às profecias, os feiticeiros, aos quais se refere o padre Nobrega, convenciam os indios de que as mesmas lhe eram ditadas pelo espirito encerrado em uma cabaça. Em nenhum outro autor, as cabaças e os espiritos nelas contidos são designados como os intermediarios, de que se serve o feiticeiro para anunciar as novidades (b).

Outro jesuita, em epoca diversa, menciona a atividade desenvolvida pelos feiticeiros no sentido de convencer os tupinambás da aproximação ou advento dos

1 Ps. 92-93.

fatos, a que se poderia dar o nome de tempos novos:¹ “Alguns de seus feiticeiros, que chamam pagés, inventam uns bailes e cantares novos, de que estes indios são mui amigos, e entram com eles por toda a terra, e fazem ocupar os indios em beber e bailar todo o dia e noite, sem cuidado de fazerem mantimentos, e com isto se tem destruido muita gente desta. Cada um destes feiticeiros (a que tambem chamam santidade) busca uma invenção com que lhe parece que ganhará mais, porque todo este é seú intento, e assim um vem dizendo que o mantimento há de crescer por si, sem fazerem plantados, e juntamente com as caças do mato se lhes hão de vir a meter em casa. Outros dizem que as velhas se hão de tornar moças e para isso fazem lavatorios de algumas ervas com que lavam; outros dizem que os que os não receberem se hão de tornar em passaros e outras invenções semelhantes” (c). Os novos cantos e bailes trazidos pelos feiticeiros não passavam, possivelmente, da dança da “terra sem mal”, na qual se deveria iniciar a tribo antes de empreender a migração. As dansas continuas, a que os pagés constrangiam os guerreiros, antes do exodo, eram aquellas destinadas a ensinar-lhes a rota do paraíso.

Cardim,² uma das melhores autoridades em materia de religião dos tupinambás, resume, quase nos mesmos termos dos dois autores precedentes, as profecias da pagelancia. Assegura que os feiticeiros só davam começo a praticas dessa ordem após adquirirem incontestavel fama. Para ganhar a confiança e o respeito dos indios, recorriam eles a milagres de toda especie. Um desses milagres consistia em ressuscitar algum morto, — na realidade uma pessoa que se fazia de

1 *Informação do Brasil*, p. 432.

2 Ps. 162-163.

morto. Cardim insiste no entusiasmo suscitado por tais discursos: “E com estas falsidades os traz tão embebidos, e encantados, deixando de olhar para suas vidas” (d).

As crises místicas tiveram consequências lamentáveis para as tribus por elas atingidas. Os grupos, formados em torno do pagé, desagregaram-se pouco a pouco; os fieis, famintos, morriam como moscas e o “santo” acabava ficando só, quando não sucumbia às mãos dos proprios discipulos ludibriados.

Marcgrave¹ trata de fatos identicos. É duvidoso, todavia, que tais movimentos misticos se produzissem ainda em sua epoca, entre os tupinambás degenerados e subjugados de Pernambuco. Esse autor confessa que as indicações a respeito do assunto lhes vieram através de fontes portuguesas, as quais, aliás, confirmam a noticia de Cardim a respeito da extensão rapida do movimento, capaz de abranger todo o vasto continente.

Claude d’Abbeville² assistiu a uma das cerimoniaes praticadas pelos tupinambás, destinada a apressar a partida para a mansão do “pai grande”. Sua descrição deve ser dada por inteiro, pois contem inumeros pormenores dos mais interessantes:

“Há outra estrela a que os maranhenses chamam *laouãre*, isto é, o cão (e). E’ muito vermelha e, ordinariamente, acompanha a lua de perto; tanto assim que, quando vêm a lua deitar-se, dizem que a estrela late em seu encaço, como um cão, para devorá-la. Quando a lua permanece muito tempo oculta, durante a estação invernosa, acontece, em alguns casos, se surge logo após às chuvas, mostrar-se verme-

1 P. 279.

2 Fols. 327-328.

lha que só sangue. Afirmam, então, os maranhenses que é por causa da estrela *Iaouãre*. E logo todos os homens pegam os seus bordões e, voltando-se para a lua, batem no chão com toda a força e exclamam, continua e repetidamente, em altas vozes: — *Eycobé cheramoin goé, goé, goé; Eycobé cheramoin goé! O* que significa — *Au, au, au, meu pai grande, boa saude; boa saude, meu pai grande, au! (f)*. Entrementes, mulheres e crianças choram e gemem, aos gritos e uivos, voltadas para o céu, depois do que se deitam e rolam por terra, batendo, durante todo o tempo, com a cabeça e as mãos no solo. Desejando saber o motivo desse desatino e dessa diabólica superstição, vim a saber que os índios pensam morrer quando avistam a lua assim sanguinolenta, logo que aparece após as chuvas. Os homens, por isso, batem no chão em sinal de alegria e contentamento, por que vão morrer e juntar-se ao pai grande, a quem desejam um longo bem estar. — *Eycobé cheramoin goé goé goé; Eycobé cheramoin goé. Au, au, au, meu pai grande, saude! Meu pai grande, au!* As mulheres, porem, têm medo da morte e, por isso, choram e se lamentam.”

O tumulto e o místico entusiasmo, provocados pelo insolito aspecto da lua, encontram explicação no mito apapocuva, atrás resumido. A ascensão ao “pai grande” deveria ocorrer antes do fim do mundo. Ora, esse cataclismo tinha de ser precedido pelo desaparecimento do sol, tragado por um morcego, seguido da vinda do “tigre celeste, semelhante a um cão e de côr azulada”, que se arremessará contra os homens para devorá-los. O animal lendario pode ser identificado com a estrela, que traz o seu nome, cuja posição particular contribue para a genesis do mito do qual é objeto. A côr da lua, supostamente vitima do furor do jaguar celeste, era provavelmente considerada pres-

sagio do aniquilamento do universo e anuncio de que os tempos estavam findos. Seria, pois, para escapar ao perigo iminente e alcançar, o mais brevemente possível, a mansão do ancestral, que os tupinambás entoavam seus canticos e dansavam com os seus bastões ritmicos. Talvez mesmo esses indios esperassem sumir-se, juntamente com a aldeia nativa, desde quando tivessem adquirido a aglidade necessaria, pois essa crença parece ter sido tão forte entre os tupinambás quanto entre os apapocuvvas e os guaraius. Em um dos mitos reproduzidos por Thevet¹, conta-se que, pouco antes do diluvio, a aldeia onde viviam os gemeos miticos, filhos do heroi-civilizador, “havia voado para o céu.”

A inquietude e agitação religiosa, que os missionarios assinalaram entre as tribus costeiras do Brasil, não eram senão sintomas precusores de uma migração à “terra sem mal”. Varias tentativas feitas pelos tupinambás para realizar o seu sonho deveriam ter fracassado, apenas começadas. Em 1562, por exemplo, como se sabe, três mil indios da Baía fugiram para o “sertão”, acompanhando dois feiticeiros, que haviam arrastado atrás de si aqueles indios, “com embustes, e razões diabolicas”² (g). Esse exodo foi obstado a tempo pelos jesuitas. As autoridades portuguesas e os missionarios opuseram-se sem duvida, pela força, a mais de uma dessas migrações, que lhes causavam tão real prejuizo. Mas, apesar da sua vigilancia, entre os meados e os fins do seculo XVI, numerosos indios tupis conseguiram abandonar o litoral à procura da “terra sem mal”.

1 (2), fol. 914 v.

2 Vagconcelos, liv. II, p. 178.

Em 1549, os habitantes da cidade de Chachapoyas, no Peru, aprisionaram trezentos selvagens, reconhecidos como sendo povos tupis do trato costeiro do Brasil. Tanto quanto o seu itinerario pode ser reconstituído, através das informações contraditorias das fontes,¹ esses indios, subindo o Amazonas, a partir da sua embocadura, atingiram o rio Maranhão; em seguida, remontando o Huallaga, teriam chegado a Chachapoyas. A narrativa, que fizeram da sua aventura, despertou profundo interesse no Peru; referiam-se os mencionados indios a uma região fabulosa, o reino dos omaguas, onde abundavam o ouro e as pedras preciosas. Essa descrição contribuiu, em larga escala, para a formação da legenda de *El Dorado*, que provocou a tragica expedição de Pedro de Úrsúa (1558).

A maioria dos cronistas, que relatam a migração em especie, assinalam como sua causa o insaciavel desejo de guerras e aventuras, tão caracteristico dos povos tupinambás. Segundo outros, o fato não passou de uma tentativa para escapar da dominação portuguesa. Gandavo², que viveu longos tempos na costa do Brasil e conhecia muito bem a mentalidade e as crenças desses silvicolos, é o unico a indicar a sua verdadeira razão. Segundo esse autor, o feiticeiro Viaruzu e seus companheiros teriam partido com o obje-

1 Os documentos concernentes a essa migração foram reunidos, em grande parte, por Jiménez de la Espada, nas *Relaciones geográficas de Indias*, t. IV, p. 132-139. Estudei eu proprio essa migração, completando a bibliografia de Jiménez de la Espada. Cf. Métraux (1), ps. 21-22.

2 P. 148: "E seu intento nam seja outro senam buscar sempre terras novas, afim de lhes parecer que acharão nellas immortalidade e descanso perpetuo".

tivo de encontrar a terra da "imortalidade e do descanso perpetuo". A migração teve lugar de este para oeste. A escolha da diretriz corresponde, provavelmente, a uma concepção particular da situação da "terra sem mal". Perdendo a esperança de atravessarem o oceano, a cujas margens se tinham estabelecido há tantos anos, o feiticeiro revelador do mundo ideal persuadiu-se, sem duvida, de que deveria procurá-lo no rumo do oeste. Fato identico se passou nos dias atuais: um dos feiticeiros apapocuvás, que conduzira esses indios até as bordas do Atlantico, dando-se conta da impossibilidade de franquear o obstaculo, não hesitou em retomar o caminho, atribuindo o fracasso a uma falsa interpretação das lendas tradicionais e aderindo, assim, aos partidarios da teoria da localização da "terra sem mal" no amago da terra.¹

Os dirigentes das duas outras migrações místicas, das quais fazem menção os antigos autores, permaneceram fieis à opinião geral referente ao local da *Yvy marãey*. A primeira dessas migrações teve lugar ao expirar o seculo XVI. Claude d'Abbeville, que deixou o relato do acontecimento, não lhe explica os fins: os oito ou dez mil indios, cujas aventuras narra, deixaram em massa a região de Pernambuco afim de acompanhar certo feiticeiro português (?), que havia conseguido assenhorear-se da personalidade e dos attributos dos "caraibas". "A fadiga de tão longa e penosa caminhada (conta Claude d'Abbeville)² não parecia existir para esses pobres retirantes, tanto era a admiração tributada ao condutor da caravana: seu renome

1. Nimuendajú (1), p. 293.

2. Ps. 77-78.

era tão grande que os índios o tinham pelo seu grande profeta. O profeta, realmente, dava-lhes a entender, por encantamento ou malícia, não ser homem nascido de pai e mãe, como os demais; saíra, isso sim, da boca de deus-pai, que o fizera baixar à terra para anunciar-lhes a palavra divina. Dizia-lhes ainda ser o autor da vegetação e quem mandava sol e chuva. Em suma, quem lhes outorgava todos os bens e alimentos que os índios possuíam. Soube, de fato, por pessoas da comitiva, que, quando sentia falta de vinho e outros alimentos semelhantes, atrasava-se um bocadinho e, erguendo os olhos para o céu, dizia em voz clara: — *Meu deus, meus pobres soldados precisam de vinho* (ou mencionava outra qualquer coisa); *rogo-vos que lhes deis o de que necessitam*. Imediatamente, surgiam algumas garrafas de vinho, ou os objetos pedidos, afirmando ter sido deus quem os enviara. E os índios ficavam embasbacados . . . De modo idêntico agia para obter água, quando esta se fazia necessária à tropa que o acompanhava: após ter dito, por exemplo, a sua prece, o profeta ordenava a alguém que cavoucasse a terra, no lugar por ele indicado, assegurando que o líquido ali se encontraria. E, com efeito, segundo o afirmam testemunhas, jamais errou, embora, até então, nunca tivesse havido água no lugar. Essas e outras coisas semelhantes tornavam-no muito estimado entre os índios, que não sabiam como explicá-las. Ainda mais: quando os índios lhe rogavam que comesse ou bebesse, o profeta recusava, assegurando não ter precisão, como as demais criaturas, de alimentar o corpo para viver; seu único alimento era um licor enviado do céu por deus. E em verdade nenhum índio jamais o viu beber ou comer, durante todo o tempo em que permaneceu em sua companhia. O companheiro alimentava-se à semelhança dos demais. E quando o

personagem presenteava os índios com os bens, que deus, por seu intermedio, . . . miraculosamente lhes enviava, o companheiro, sem a menor hesitação, participava, junto aos soldados, da distribuição. O profeta, esse, é que nada queria, a não ser, segundo dizia, o seu manjar celestial. Se tomava algum outro alimento, fazia-o tão às ocultas que ninguém o via. Nisso o ajudaria, sem duvida, o companheiro. Assim pensavam a seu respeito os mais sensatos”.

O feiticeiro em questão porfiava em atrair à sua causa os moradores de todas as aldeias, por onde transitava. Para impor-se aos índios, fazia-se constantemente transportar sobre duas espadas e exigia toda especie de provas de veneração. Conseguiu atravessar, com a sua tropa, a região compreendida entre a provincia de Pernambuco e a do Maranhão, mas não pôde prosseguir além da serra de Ibiapaba, onde se chocou com a resistencia encarniçada dos tabajaras das serras. Morreu pouco após o cerco de uma aldeia. Fome e doença dizimaram as tribus, que o haviam acompanhado.

Não é nada duvidoso que esse estranho aventureiro, graças à idéia do milagre da “terra sem mal”, tivesse conseguido incutir a um tão grande numero de índios a deixar a sua terra para afrontar os perigos de tão longa marcha, através de matas e de regiões infestadas por inimigos. Embora europeu, deveria conhecer bem as crenças e os mitos dos tupis. Suas palavras e atos são copiados das dos feiticeiros indígenas. Alguns anos mais tarde, Montoya¹ assinalou a atividade de um poderoso pagé guarani, que, de al-

1 P. 48.

deia em aldeia, afirmava “ser deus, criador do céu e da terra”, a quem incumbia provocar as chuvas ou as secas, sendo a fertilidade da terra obra sua. Assegurava esse feiticeiro que, se alguém lhe desse motivo para descontentamento, impediria ele as chuvas e tornaria o solo estéril. Fazia ainda outros discursos ridículos, atraindo bom número de pessoas simples. “Sou eu (dizia) o criador das coisas e o fertilizador dos campos; eu, quem castiga os incredulos com doenças variadas e dolorosas”.

Examinando mais cuidadosamente as falas desses “profetas” sul-americanos e suas correspondentes ações milagrosas, verifica-se que os mesmos imitam, em sua conduta, os heróis-civilizadores. Tudo faz supor que pretendem ser o ancestral mítico reaparecido na terra. Pormenor particularmente típico confirma essa hipótese. O feiticeiro, de quem tratei mais atrás e que afirmava ter força para subverter e reconstruir, a seu bel prazer, o mundo, estava acompanhado de um companheiro, que ele havia criado com a luz de sua face. Ambos entretinham relações íntimas com uma jovem, que haviam conjuntamente gerado. Fica-se surpreso com a analogia existente entre o papel assumido por tal feiticeiro e o começo do mito das origens, tal como é narrado pelos apapocuvás, descendentes daqueles mesmos guaranis. *Nanderuvuçú*, o do peito brilhante, “encontra” a seu lado um companheiro, *Mbae-cuaá*; os dois formam a mulher *Nandecy*, da qual se servem cada um de per si. *Nanderuvuçú* já aniquilou o mundo e ainda desencadeará sobre a terra novo cataclismo. A tradição parece, pois, ter sido o tema em que se inspiraram os mencionados feiticeiros, autores reais do drama mítico.

Os milagres que fazia o feiticeiro “português” (?) para o fim de prover a alimentação de seu povo não deixam, também, de ter analogia com certos traços do mito tupico. Basta lembrar a historia de *Guyraypoty*, na qual se vê esse heroi nutrir os fieis à custa de sua forma magica.

O exodo desses indios mal acabava de ter lugar quando, na propria região de Pernambuco, adveio outro movimento semelhante, que iria seguir o mesmo itinerario do anterior e cujas causas não deixam nenhuma duvida a respeito. Pelos proprios testemunhos de Claude d’Abbeville e de Yves d’Évreux, que lhes relataram as peripecias, vê-se ter tido a migração, por unico motivo, a terra da promessa.

Eis o que diz o primeiro desses cronistas:¹

“Assim foi que, após a destruição da sua raça pelos *perós*, muitos deles foram maltratados pelo diabo. Este apareceu-lhes encarnado em um dos seus antepassados e discorreu acerca das miserias dos indios e dos meios de adquirir a liberdade. Acrescentou que fora também igual aos selvagens, mas que, quando bem lhe aprouve, transformara-se em puro espirito; se os mesmos tivessem fé e quisessem segui-lo, tornar-se-iam todos iguais a ele e iriam todos para o paraíso terrestre, onde assistiam os caraibas e os profetas. Dando credito às palavras persuasivas do demonio, que lhe aparecia assim em forma humana, seguiu-o o povo em numero não inferior a sessenta mil. Como, porem, o diabo na realidade só desejava a sua desgraça, já na travessia do primeiro rio fez com que boa parte percesse afogada. Outros foram mortos pelos

1 Fol. 323.

contrários e os poucos restantes levados para o deserto, onde deviam continuamente dansar em homenagem a jurupari. Todavia, o diabo mandava-os semear muita coisa, mas nada recolhiam e nem sequer sabiam onde se encontravam. Afinal, verificaram que se achavam proximos do rio Turi, mais de seiscentas leguas distante de Pernambuco, isto é, o lugar de onde haviam partido. Em sua primeira viagem a essa região, La Ravardièrre descobriu-os e trouxe-os consigo para junto de seus companheiros de nacionalidade, no Maranhão. E contam os indios, hoje, essa historia, na qualidade de testemunhas oculares e martyres dos maus tratos sofridos, dizendo que, afinal, se cumpriu a promessa de jurupari porquanto se encontram agora no país dos caraibas e dos profetas. Isso por vontade de deus, que, para o seu bem, assim o permitiu”.

E, segundo Yves d'Évreux¹, que fala pela boca de um velho cacique tupinambá:

“Lembro a crueldade de jurupari para com a nossa nação, pois nos dizimou a todos e persuadiu os pagés a conduzir-nos ao centro de uma floresta desconhecida, onde não parámos de dansar, alimentando-nos exclusivamente do amago das palmeiras e da caça; pelo que sucumbiam muitos de fraqueza e debilidade . . . — Mas, antes de passar adiante, convem explicar o que pretendeu o velho dizer, quando falou de infortunio de sua nação, provinda dos conselhos dos feiticeiros, assim como da carnificina feita pelos tupinambás. Havia entre os indios um grande feiticeiro, que entretinha visiveis relações com o diabo. Gozava o referido pagé tal poder entre os selvagens que todos lhe obe-

1 Ps. 949-950.

deciam. Aproveitou-se, pois, o diabo do ensejo para seduzir e enganar a população, ordenando o pagé a persuadir os índios a segui-lo até uma maravilhosa região, onde as coisas necessarias surgiam sem necessidade de nenhum esforço ou trabalho. Essa nação, assim ludibriada, acompanhou o desgraçado, não demorando que não sofresse a zombaria do espirito do condutor: faleceram logo milhares e foram ter, afinal, ao meio de vasta floresta, aonde os arrastou o feiticeiro, que os persuadiu a dansar continuamente até que o espirito apparecesse para mostrar o lugar procurado. Achou-os ali La Ravardière e, mostrando-lhes o engano, que reconheceram, seguiram-no os índios e embarcaram, com ele, nos navios, em destino à ilha do Maranhão. Tempos após, um miseravel francês, tendo se desavindo com o principal dessa gente, instigou, por vingança, os tupinambás a acabar com ela. Assim foram mortos e devorados cerca de cem ou cento e vinte índios; os restantes teriam sido reduzidos à escravidão. Tal barbaridade foi praticada cinco ou seis meses antes da nossa chegada.”

As duas versões desse acontecimento põem em relevo o consideravel papel representado pelo feiticeiro, que foi o seu promotor; sugerem tambem que a dansa, nessas tentativas, tinham então tanto valor quanto atualmente.

Eco quase apagado dessas crenças encontra-se no que nos informa Castelnau¹ a respeito do paraiso dos apiacás, no qual as plantas brotam espontaneamente. Pouco se sabe, infelizmente, da maloca onde as almas dos mundurucus levam uma existencia cheia de delicias; nada autoriza a identificar a “terra sem mal” com a

1 T. II, p. 314.

imagem, que esses indigenas fazem da maloca maravilhosa.¹

O mito do paraíso terrestre parece ter-se expandido, igualmente, por outros recantos da America do Sul, entre tribus não pertencentes à familia linguistica tupi-guarani. As memorias do conquistador alemão, Philipp von Hutten,² contêm a esse respeito minucias muito interessantes. Esse aventureiro aportara, com alguns companheiros, nas proximidades do fabuloso reino dos omaguas, na região vizinha do 2° ¾ de latitude norte. Os indios prisioneiros, que ele pôde interrogar, falaram-lhe das amazonas e de um país onde não se conhecia a morte. Fica-se surpreso com essa coincidencia. A crença, com efeito, na "terra-onde-não se-morre" e o mito das amazonas constituem os dois principais temas das narrativas, que os antigos viajantes puderam obter dos tupi-guaranis. Ora, sem nenhuma duvida, naquela região não se encontrava nenhuma tribu que falasse o dialeto tupi.

A legenda da Fonte da Juventude, na versão americana, pertence à mesma categoria de crenças. Sabia-se, por tradição espalhada entre a população aruaque de Cuba, da existencia, na Florida, de uma fonte maravilhosa, que rejuvenescia os que nela se banhavam. Esse mito parece ter sido tão popular que tribus dos taínos partiram para o continente norte-americano e es-

1 Tocantins, t. XL, II parte, p. 116.

2 P. 68: "... gaben uns dieser Indier Anzeigung wie diese Ryvir hinab etlich Tag. Reise Weiber wohneten, so mit den Männern gar kein gemeinschaft haben, dann etlich Zeit im Jahr, in alle mass und gestalt, wie man von Amasonen schreibt, auch hätt es im Bürg din ander Volk so nicht sterben und Immortales seyn, wo ihnen diese unnaturchlich thorheit komme weiss ich nicht".

tabeleceram-se na costa da Florida.¹ Foi a referida legenda que, como não se ignora, determinou Juan Ponce de León a organizar sua famosa expedição, cujo resultado foi o descobrimento daquela península.

As tradições concernentes à Fonte da Juventude são, infelizmente, bastante fragmentarias para que se possa identificar tal crença com a da “terra sem mal”; mas oferecem, entretanto, com esta ultima um elemento comum: entre as bonanças prometidas pelo *pay* aos que ingressassem na “terra sem mal” figurava, também, a segunda juventude.²

Os guaraius contam que os mortos, quando vão ter com os *Tamoï*, são emersos em uma bacia, de cujo banho saem na idade de contrair matrimonio. O mesmo motivo encontra-se no mito *tembé*³ e, talvez também, nas crenças dos chipaias.⁴

Durante o primeiro seculo da colonização dos espanhois e jesuitas, numerosos profetas e messias insurgiram-se, entre os guaranis do Paraguai, com o objetivo de concitar os indigenas a permanecerem fieis a seus usos e crenças. Alguns se denominavam “os donos da morte, das mulheres e das searas”. Diziam

1 Sobre a fonte da Juventude e a migração dos taínos, consultem-se: Herrera, t. I, p. 249; Fontaneda, citado por Loven, p. 50; Roth, p. 151; e o estudo de conjunto de Beauvois.

2 Cardús, p. 35: “Y allí, él mismo en persona (el Tamoï), le da un baño en todo el cuerpo. Al contacto de la prodigiosa agua, queda el guarayo repentinamente sano de todas las enfermedades y lisiaduras que hubiese padecido; se le quita y pierde enteramente del cuerpo el tufo que se hubiese pegado del roca con los cristianos, cria una mui larga y negra caballera, y se pone un jóven el mas gallardo y hermoso que pueda figurarse”.

3 Nimuendajú (2), p. 288: “Wenn sie gealtert sind, so sterben sie nicht, sondern werden wieder jung”.

4 Id. (3), p. 371.

ainda que “reinavam no universo e detinham o poder de destruí-lo e recriá-lo à sua vontade”. Um desses messias, que pretendia ter sido concebido por uma virgem e em virtude de graça superior, fazia crer aos selvagens possuir a faculdade de despertar a agressividade das onças, desencadear as tempestades, aleijar os homens, secar os lagos e causar inundações.

O mais famoso entre esses messias foi o morubixaba guarani, de nome Obera, ao qual Barco Centenera¹ dedicou um pesado e fastidioso poema. Eis o que Lozano² conta a respeito da tal personagem: “Como Obera era extremamente eloquente, os guaranis, por indole muito propensos às novidades, deram-lhe, sem relutância, crédito e de bom grado ofereceram-se para segui-lo, iludidos por fagueiras promessas de liberdade. O messias sondou, secretamente, a disposição do povo de três aldeias vizinhas, encontrando-as acessíveis. E, quando lhe pareceu ser asado o momento de tirar a mascara, começou a agir à maneira de um soberano divino, embora tão temeroso que se cercou de arqueiros para a vigilância de sua pessoa. Recebia culto e oferendas, permitindo aos indios, em retribuição, que estes vivessem de acordo com os seus modos e leis. Àqueles que lhe ofereciam perfumes, transmudava-lhe os nomes mediante determinada cerimonia. Obera dirigia-se para o Paraná, ao mesmo tempo usufruindo vergonhosos prazeres, aliás também permitidos aos demais indios, como, por exemplo, manter grande quantidade de concubinas com as quais se entregava a abomináveis dansas, ou a canticos, compostos pelo messias em sua honra. Per-

1 Ps. 285-286.

2 T. I, pg. 212-213.

suádiu Obera, aos indigenas, que deveriam eles entregar-se aos mesmos exercicios se pretendiam merecer a sua confiança.

Obera tornou-se rapidamente uma ameaça para as jovens fundações espanholas do Paraguai. De todos os lados, vinham indios para se juntarem a ele e prestar-lhe homenagens à divindade.

Ofereceu-lhe batalha Juan de Garay, à testa de 120 soldados, proximo das cabeceiras do Ipané. As hostilidades começaram pelo combate singular entre dois espanhois e dois guaranis. O resultado desse duelo desfavoreceu os indios, que tiraram disso prognosticos desalentadores. As primeiras defecções ocorreram logo em seguida. Obera foi abandonado por diversos chefetes, que, para angariar os favores dos espanhois, não hesitaram em denunciar os seus contrarios, querendo destrui-los assim por tão comodo processo.

Nesse interim, Obera reentrincheirou-se num campo fortificado do Ipané e, antes do prelio, mandou matar e, em seguida, incinerar uma vaca, cujas cinzas lançou aos quatro ventos. Como o sacrificio não surtiu o desejado efeito, os indios, decepcionados pela inefficacia do rito, debandaram. E o messias, após ensaiar sem exito passes magicos, pelos quais pretendia demonstrar, tangivelmente, seu carater divino, viu-se perdido e fugiu. Os espanhois massacraram, a seu gosto, os silvícolas. A campanha termina em 1579.

Guevara¹, a proposito de Obera, faz referencia a um indio do rio Huibay, adorado pelos guaranis. Narra tambem o caso de certo feiticeiro famoso, oriundo

1 Ps. 50-51.

do Brasil, que se estabeleceu na povoação de Santo Inacio de Guayra. Vestia roupas brancas compridas e trazia na mão um maracá feito de caveira e cascos de veado. Dansava o magico ao som desse instrumento, dando saltos que demonstravam extraordinaria agilidade. Prometia desencadear tempestades e raios sobre os que se lhe opusessem. O aguazil da povoação, não ligando às ameaças, apoderou-se de sua pessoa e, acorrentando-o, em presença de todos, ordenou que lhe administrassem cem bastonadas.

Entre os messias levantados contra os espanhois, figura ainda o corregedor d. Rodrigo Yaguariguay. Quando os colonos quiseram edificar a fortaleza de Tapuá, convocaram numerosos indios guaranis, que “acorreram conforme lhe tinha sido ordenado”. “Entre os mesmos, figuravam os indios de Arecaya, que embora cristãos de nome, na realidade não passavam de perversos idolatras, incitadores dessas praticas nas florestas, crime do qual se tornara culpavel, em particular, o corregedor d. Rodrigo Yaguariguay. O homem impunha-se à adoração dos indigenas, dizendo-se Deus Pai; sua mulher era a Santa Virgem. Pretendia, ainda, ser a filha sua uma Santa Maria, a pequena, procurando assim imitar, por tão infamè temeridade, o misterio sacrossanto. Alem da abominavel adoração, adotou outros sacrilegios e diversas cerimonias imitativas dos sacramentos do matrimonio e da penitencia, — mediante determinadas formulas, celebrava, por exemplo, casamentos por sua propria autoridade e fantasia. Finalmente, aconselhava o uso de abluções com infusão de cascas ou folhas de arvores, por meio das quais denotava quanto estavam corrompidos os seus costumes. Tais operações indicavam bem a sua indiferença pelas coisas sagradas. Ficavam os in-

dios, desse modo, persuadidos de que, sem confissão, seus pecados estavam perdoados”.

Yaguariguay impulsionava os selvagens à revolta. Por esse motivo, foi preso e enforcado¹.

Fala N. del Techo de muitos fatos semelhantes ocorridos entre os guaranis, dos quais, para não me tornar monotono, citarei apenas uns poucos. Primeiramente, o de Juan Cuara, pagé originario de Guayra, já batizado. Esse pagé percorria as tabas guaranis do Paraguay excitando os indios contra os missionarios: “Vivei (dizia-lhes) segundo os antigos costumes, entre dansas e bebidas; celebrai a memoria dos vossos maiores. Não adoreis as imagens dos santos. Considerai a mim como a vossa divindade. Se não obedecerdes, farei com que vos transformeis, no Paraná, em sapos e rãs”. Como os indios lhe obedecessem e lhe acompanhassem os passos, os missionarios mandaram aprisioná-lo e executar².

Três importantes caciques da região do Tape mataram e devoraram as crianças batizadas, atraindo à sua roda inumeros partidarios, entre os quais “certo feiticeiro que se dizia deus e afirmava, em sua voz cava, dominar os planetas e o sol”. “Pretendia o cacique que, quando começasse a guerra com os neofitos, estes mergulhariam nas trevas e os gentios seriam envoltos em luz. Outro feiticeiro, tão fanatico quanto o precedente, declarava que se converteria em tigre para fazer uma bela carnificina dos cristãos”.³

A revolta dos chiriguanos da aldeia de Masavi, em 1778, foi igualmente um movimento messianico provocado por certo profeta, que se proclamou “deus”.

1 Lozano, t. III, ps. 330-363.

2 Techo, t. III, ps. 178 e seg.

3 Techo, t. IV, p. 370.

Andava o profeta seguido de uma mulher, que o tal apresentava como sendo a Virgem Maria; acompanhava-o também determinado individuo passando por irmão do proprio Inca: este voltara a reclamar os tesouros, dos quais o haviam privado os espanhois, afim de enriquecer os fieis indigenas. O messias sublevou os índios, prometendo-lhes transformar em pedras os soldados espanhois. A esse tempo, outros messias parece que se manifestaram entre os chiriguanos. Alguns indigenas abandonaram as missões para acompanharem o profeta de Masavi, animados por aquela esperança e, também, em busca de escapar da destruição do mundo, que o mago não cessava de anunciar. Após procurar apoderar-se das missões franciscanas, os partidarios do profeta foram, afinal, derrotados. O proprio messias, diz-se que desapareceu, ou foi morto e queimado por outros indios.

No ultimo seculo, alguns tuxauas chiriguanos, cansados de sofrer a opressão de certos colonos perversos, reconheceram como *Tunpa*, isto é, deus, a um mancebo, todavia capaz, por sua esperteza e falta de escrupulo, de fazer-se passar por uma divindade em carne e osso e arrastar os indios a uma guerra santa¹. Eis o que o cacique Novillo me contou a respeito de Apiawaiki, o derradeiro dos messias chiriguanos, chefe da grande insurreição de 1892: "Há muitos anos, por ocasião da guerra de Curuyuqui, um indio fez-se passar por deus. Os chiriguanos atacavam e roubavam os almocreves. Assegura-lhes o deus que os fuzis dos brancos haveriam de expelir agua ao passo que as suas flechas teriam o poder de exterminar os adversarios. Os cristãos infringiram-lhes pesada derrota

1 Nino, p. 133.

em Curuyuqui, local onde ainda hoje se podem ver os seus ossos”.

Narrou-me outro chiriguano que Apiawaiki era um *i-paye*, assegurando este aos avas, índios da mesma família, ser imortal. Os cristãos é que teriam de perecer e seriam expulsos do país. Seguiram-no os chiriguanos, muitos arrastado pelo temor. Nos pampas de Curuyuqui, os avas tombaram, abatidos como gado. Apiawaiki foi logo espingardeado. Os chiriguanos, como aconteceu frequentemente em sua historia, se encontravam desunidos perante o inimigo comum e foram alguns proprios contingentes desses índios que auxiliaram os colonos a subjugar seus irmãos de raça e de lingua.

Em 1799, os guaráius da Bolivia oriental foram presa de uma grande convulsão messianica. O profeta chamado Luís anunciou-lhes que “o Grande Ancestral fizera, por meio de bastões de compasso, revelações, mandando dizer aos índios para abjurar o cristianismo e seguir para Irapinta, aonde o Grande Ancestral os iria conduzir”. Os índios abandonaram as vestimentas fornecidas pelos missionarios, encerrando-se em choças onde dansaram noite e dia, na esperança de serem transportados para o céu. Posteriormente dispersaram-se em grupos, cada qual levando consigo sua casa de dansa. Vinte anos depois, o mesmo Luís, que, entrementes, se convertera, fugiu do aldeamento missionario, em companhia de numerosos indígenas. Mais uma vez, os guaraius ergueram as choças de dansa e procuraram, por processos identicos, alcançar o Grande Ancestral. Só em 1844 foi que capitulou o messias¹.

1 Cardús, ps. 86-109.

No momento em que os índios do Içana sofreram violências, por parte dos seringueiros, a ponto de julgarem ameaçada a sua civilização, reagiram eles, a exemplo daqueles índios, entregando-se a uma crise messiânica.

Koch-Grünberg¹ recolheu, a esse respeito, as seguintes informações: “Há cerca de 25 anos appareceu no rio Içana um messias, que se fazia passar por novo Cristo. Houve enorme agitação entre os índios, que juravam por ele e, em grande numero, queriam segui-lo. O messias curava as molestias soprando e esfregando; quando entrava nas aldeias era acompanhado de muita pompa. Dizia ainda aos fieis que não havia mais necessidade de trabalhar nos roçados, que todas as plantas cresceriam por si proprias. Só se fazia preciso uma condição — que ele abençoasse os campos”. Esse feiticeiro foi aprisionado pelas autoridades brasileiras; ainda hoje vive, gozando de duvidosa reputação.

A proposito de tal acontecimento, Koch-Grünberg cita outros exemplos de fenomenos da mesma ordem. Nos meados do seculo passado, certo indio do alto rio Negro “teve a habilidade de fazer crer que era um segundo Cristo e o enviado do Criador. Embora maltratasse muito os discipulos, conseguia conservá-los juntos de si à custa das dansas selvagens, dos excessos de bebidas e dos deboches a que todos se entregavam”. O entusiasmo religioso afigurou-se subversivo, para as autoridades brasileiras, que abafaram o movimento com cruel energia. Em 1857, outro indigena fez-se passar por profeta e reproduziram-se as mesmas cenas anteriores. Os índios, abandonando o tra-

1 T. I, ps. 39-41.

balho, entregaram-se a uma vida ociosa. A região do Caiari-Urupés conheceu, também, o seu messias. Em 1880, um mago da tribo dos arapasós pretendeu que vivia em comunicação com os espiritos; dizia ser o deus dos cristãos na terra e o pai dos missionários por ele enviado. Fanatizados, os aborígenes seguiram-no às cegas. Infelizmente, para si próprio, pretendeu também expulsar da região as populações brancas e, por isso, sofreu pronto castigo.

Koch-Grünberg observa, com razão, que se trata de uma velha lenda indígena, mesclada com alguns elementos cristãos puramente exteriores. Supõe que o feiticeiro, provocador do despertar das antigas crenças, é considerado a reencarnação do herói-civilizador da tribo. Esse ponto de vista parece-me conforme aos fatos. Já tive ocasião de mostrar, a propósito dos tupis, a profunda similitude, que as ações sobrenaturais do pagé apresentam com os fatos e as gestas atribuídas às personagens legendárias.

Um dos fatos mais interessantes do movimento messiânico é a sua forma, que se reveste de aspectos semelhantes em todas as tribus, mesmo distantes entre si, ou mesmo quando os fatos ocorrem em épocas das mais diversas. Basta lembrar, por exemplo, o caso dos *Acawai* e dos caraibas da Guiana Inglesa, do qual nos fala W. H. Brett¹.

Por volta de 1845, certo indígena, que pretendia ser o senhor deus, dirigiu-se, seguido de seus fieis, para os sertões e estabeleceu-se no curso superior do Cuyuni, importante afluente do Essequibo. De lá, enviou missionários às populações de todas as missões vizinhas, com o objetivo de incitar os silvícolas a aban-

1 Ps. 222-223.

donar as ocas e previsões, juntando-se ao pagé. Prometia-lhes campos que produziriam enormes colheitas de mandioca de uma só plantação e “outros absurdos proprios a lisongear a sua indolencia”. Essas profecias e a ameaça de horriveis flagelos, suspensos sobre a cabeça dos indios rebeldes, tiveram profunda influencia e atraíram muitos para a côrte dos messias.

O movimento em questão começou entre os *Acawai* do Essequibo que, como se verificou, procuraram, antes de iniciar a empresa, angariar armas de fogo. Pretendiam os indios aliciar-se aos caraibas. Centenas de indigenas de diversas tribus acorreram de todos os recantos para ver o “deus”. Numerosos, no curso da rota, pereceram de doenças e outros tantos alcançaram o termino de sua peregrinação exaustos de recursos. Apenas um dos catecumenos aderiu ao movimento, mas incontaveis foram os pagãos a atender ao apelo. Algumas aldeias, localizadas em regiões das mais longinquas, foram totalmente abandonadas. As populações de certas tabas, entretanto, apenas chegaram a meio caminho, retornando, então, famintas e abatidas pela vergonha. O numero dos caraibas participantes da crise foi bastante diminuto em relação aos *Acawai* e ao ramo dos *Waika*, que abandonaram suas redes, por bastante tempo, nas margens do Barima e do Barama.

Kobise, o catecumeno caraiba que, após ter sido seduzido pelo chamado messias, voltara ao Waramuri, contou minucias do ocorrido: “Andámos o mais rapidamente possivel durante treze dias e, finalmente, atingimos uma savana onde se achavam reunidos uns poucos *Acawai* e outros aborigenes. Possuiam os indios excassa quantidade de alimentos e, por causa do numero demasiado de arqueiros, a caça afugentara-se.

Conduziram-nos a uma chocinha, na qual ouvimos uma voz que nos aconselhou voltar à procura dos companheiros, pois fogo imenso e dilúvio assolariam, em breve, toda a terra, exceção apenas do local onde nos encontravamos”. Acrescentou o catecumento que o impostor não apareceu, permanecendo oculto de todos. As profecias eram feitas à noite. Sua voz parecia ser a de um branco. Ao seu redor, só se viam pessoas dansando e bebendo. Tomando o pouco da caçava, que os ditos índios tinham transformado em bebida fermentada. Tudo isso lhe pareceu, então, não passar de um artifício de Yourika, o mau espírito, pelo que fugiu, nessa mesma noite, retornando à sua missão. Disseram-lhe os *Acawai* que, se o chefe do posto, ou qualquer outro colono branco, tivesse a ousadia de visitar o messias e imiscuir-se em seus negócios, poderia fazê-lo, mas, de certo, não retornaria ao lar com vida. De Brette declara ignorar como terminou a crise.

Os casos de movimentos messiânicos, entre os indígenas americanos, é bem possível que tivessem sido muito numerosos. Mencionarei ainda a revolta das campas do Peru oriental, ocorrida no século XVIII, por instigação de Santos Atahuallpa. As promessas feitas por essa personagem são da mesma natureza das dos demais profetas guaranis, etc.

Os movimentos messiânicos representam, pois, um fenómeno particular de aculturação. Ocorrem no momento crítico em que determinada população se sente incapaz de sustentar a ruína ameaçadora e angustiante. A revolta messiânica é, sem dúvida, a mais perigosa e irrazoável solução, que um povo pode adotar quando as vicissitudes históricas o forçam a essa alternativa. A outra seria resignar-se à mudança, procurando conservar a tradição daquilo que fosse mais viável e

fecundo. As manifestações messiánicas são ora formas brutais de repulsa, ora um exemplo de desvario diante da realidade dos fatos, ou, ainda, evasões fúteis no campo dos sonhos e do misticismo. Lembremo-nos que semelhantes fenomenos não sobrevêm apenas às sociedades primitivas, mas também ocorrem entre os povos civilizados. Que o exemplo dos tupinambás seja uma lição àqueles que se recusam a enfrentar o realismo das coisas.

NOTAS AO CAPITULO XVI

(ESTEVÃO PINTO)

(a) O trecho de Nobrega vai publicado segundo o original português.

(b) Talvez a cabaça, de que fala Nobrega, possivelmente seja o proprio maracá. Cf. nota *i* do cap. VII. O padre Pero Correa, em carta de 1551, informa que os indios faziam “umas cabaças a maneira de cabeças, com cabelos, olhos, narizes e boca com muitas penas de cores que lhes apegam com cera composta à maneira de lavores e dizem que aquele santo tem virtude para lhes poder valer e diligenciar em tudo, e dizem que fala, e à honra disto inventam muitos cantares” (*Cartas Avulsas*, ps. 97-98).

(c) O trecho de Nobrega, citado por Métraux, é de 1549; a *Informação do Brasil*, como já se sabe, da autoria de Anchieta, reponta a 1584. As datas, pois, não são tão distantes entre si. O trecho de Anchieta foi transcrito de acordo com o original português.

(d) A frase de Cardim vai transcrita de acordo com o original português.

(e) *Iaguar*, na lingua tupi. E' a estrela da tarde, a vesper. Cf. Abbeville, cit., p. 247.

(f) *Icobé catu*, saude, bem estar. Cf. Plinio Ayrosa, “Vocabulário”, de frei Arronches, cit., p. 284.

(g) A frase de Vasconcelos vai citada de acordo com o original português.

(h) A identidade entre os pagés e os ancestrais míticos já foi também estudada por Métraux em sua excelente monografia "Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud", em *Rev. del Inst. de Etn. de la Univ. Nac. de Tuc.*, II, Tucumán, 1931. Cf. também *Messiahs of South America* e *A Quechua Messiah in eastern Peru*, cits. *Idem* também *Os Índios do Nordeste*, cit., II, ps. 297 sq. A visão de um mundo ideal, conforme já tivemos ocasião de observar — nota a ao cap. VII, — consistia na última e na mais excelsa das características do homem-deus. As migrações, provocadas pelo homem-deus eram legítimas psicoses gregarias, ou histerias coletivas, a que Wahl dá o nome de "delírios arcaicos", tão frequentes nas populações incultas. Artur Ramos, citado, inclui na série dos delírios arcaicos as manifestações místicas de Canudos, do Contestado e do Joazeiro (*O negro brasileiro*, cit., ps. 183-184). A hecatombe de Pedra Bonita, ocorrida em Pernambuco (1838), pertence também à mesma série.

A migração dos guaranis remonta a 1522; foi estudada por Nordenskiöld, "The Guarani invasion of the Inca empire in the sixteenth century: an historical indian migration", em *The Geographical Review*, Nova York, 1917.

A dos tupis, cujos trezentos restantes — eram doze mil a princípio — foram ter a Chachapoyas (1539-1549), foi conduzida por um suposto português de nome Mateus. De 1530 a 1612, aproximadamente, realizou-se a migração dos tupinambás, narrada por Acuña (cit. por Métraux). E' dos fins do sec. XVII a dos jurimaguas, que foram parar no Huallaga; idem a dos omaguas. Os tapirapés também emigraram, mas um pouco antes, no sec. XVI. São ainda conhecidos os exodos dos canoeiros, dos parintintins e dos cauafbas.

O episódio, ao qual se refere Abbeville, quando conta a história de "um feiticeiro português", que arrastou de dez a doze mil índios, de Pernambuco até a serra de Ibiapaba, está hoje esclarecido. Trata-se de viagem do jesuíta Francisco Pinto.

Rodolfo Garcia, em nota à edição da *Historia Geral de Porto Seguro*, II, ps. 121-122, já chamou a atenção para o engano do frade francês, que confunde a expedição de Francisco Pinto-Luís Figueira com a de Pero Coelho de Sousa.

Figueira, na carta de 26 de março de 1609, publicada pelo Barão de Studart em *Documentos para a historia do Brasil e especialmente do Ceará*, I, ps. 1-42, descreve a marcha do jesuita, desde Jaguaribe através da serra dos Corvos (Uburetama) até a serra de Ibiapaba, onde foi trucidado pelos *tocarijus*. Todavia, a sua qualidade de mago é atestada pelo apelido que lhe davam os índios, *Amanayara*, isto é, o senhor das chuvas. Não é exato, entretanto, que se transportasse sobre duas espadas, ou em tipoiás ou redes, como pretende Porto Seguro, mas à maneira dos missionários primitivos, como um peregrino, “de bordão, breviário sob o braço e cabaço de água às costas”. Cf. Serafim Leite, *Hist. da Comp.*, cit., III, ps. 4 e seg.

O numero dos índios — dez a doze mil — também não é exato. Mas, muitos índios, na época do padre Figueira, deixaram Pernambuco ou outras zonas e rumaram para a região amazonica, em busca do paraíso terreal, tradição que foi ainda encontrada por Heriarte entre os tupinambaranas, *ib.*, p. 225.

A P E N D I C E S

Mitos dos tupinambás

Transmitidos oralmente a Thevet pelo rei Quoniambec e por outros velhos indios, por ocasião de suas viagens ao Rio de Janeiro, em 1550 e em 1555.

Extraídos da *Cosmografia Universal*¹, fols. 913 a 920 v.

Je vous deduiray chose que jamais homme du monde n'a mis par escrit, et ce suyvant le récit qu'ils m'en ont faict, conversant avec eux familiarément; sçavoir est, de leur croyance, touchant l'origine des choses, et la venue de leurs Prophetes, qu'ils appellent Caraibes et Pageez, à fin que ceux qui ont fréquenté familiarément cest abstracteur de secrets, et qui a esté Caraibe en leur terre, ayant de quoy philosopher sur ce qu'ils ont ouy dire à leurs peres et ancestres (at-

1 No manuscrito inedito de Thevet (cf. a Bibliografia), esses mitos foram reproduzidos com algumas variantes, que são importantes, pois elas retificam os erros de impressão cometidos pelo editor da *Cosmografia Universal*. Essas variantes completam igualmente certas passagens e, por isso, são indicadas em nota.

Obs. do tradutor. — Confira-se o prefacio, onde explico porque deixei de traduzir as transcrições de Thevet, publicadas em apendice. As notas são de Métraux.

tendu qu'ils n'ont rien par escrit que de pere en fils) des façons de la superstition de ces pauvres gens. La première cognoissance donc que ces Sauvages ont de ce qui surpasse la terre, et d'un qu'ils apellent Monan, auquel ils attribuent les mêmes perfections que nous faisons à Dieu, le disans estre sans fin et commencement, estans de tout temps, et lequel a créé le Ciel, la terre, et les oyseaux et animaux qui sont en eux, sans toutefois faire mention de la mer, ne d'Aman Atouppae¹, qui sont les nuees d'eau en leur langue, disans que la mer a esté faite par un inconvenient advenu en terre, qui auparavant estoit unie et platte, sans montagne quelconque, produisant toutes choses pour l'usage des hommes. Or la cause pour laquelle la mer² fut faite, ils vous la deduisent en ceste sorte. Comme ainsi soit que les hommes vesquissent à leur plaisir, jouissant de ce que produisoit la terre, aidee de la rousee du ciel, advint qu'ils s'oublierent en leurs façons de faire, vivans desordonnement. Ils tombèrent en telle et si grande folie, qu'ils commencerent à mépriser Monan, lequel pour lors ils disent, que demouroit parmy eux, et y frequentoit fort familièrement. Monan voyant l'ingratitude des hommes, leur meschanceté, et le mépris qu'ils faisoient de luy, qui les avoit ainsi bien heurez, se retira d'eux: puis feit descendre *Tatta*, qui est le feu du ciel, lequel brusla et consumma tout ce qui estoit sur la face de la terre: et y besongna ce feu de telle sorte, qu'il baissa la terre d'un costé, et la haulsa d'un autre, de telle maniere qu'elle fut redigee en la forme que las voyons, sçavoir en vallons, collines et montaignes, et en la largeur estendue de quelque belle campagne. Or de tous les hommes n'en y eut

1 Variante, fol. 41 v.: Aman Atouppane.

2 Variante, fol. 41 v.: qu'ils appellent Paranan Vari.

de sauvé qu'un, lequel se nommoit *Irin-Magé*, lequel Monan avoit transporté au Ciel, ou autre lieu, à fin qu'il evitast la fureur de ce feu tout consommant. Cest Irin magé voyant le tout ainsi destruit, s'adressa à Monan, luy disant ainsi avec larmes et soupirs, Veux-tu aussi destruire les Cieux et leur ornement? Hé, et où sera desormais nostre demeure? de quoy me servira de vivre, n'ayant aucun qui me soit semblable? Monan à ces mots fut tant esmeu de compassion: que voulant remedier au mal qu'il avoit fait à terre, à cause des peschez des hommes, il feit plouvoir en telle abondance sur la terre, que tout le feu fut estaint, et ne pouvans les eauës s'en retourner en hault, furent contraintes de s'arrester, et prendre cours par les lieux les plus courans de la terre, et y furent assemblees de tous costez: dont cest amas d'eau fut appelé par eux Paranan, qui signifie amertume, ce que nous disons la mer. Et à fin que vous coignoissiez, que ces sauvages ne sont pas du tout si bestes, que nature ne leur donne quelque raison pour les discours des causes naturelles, Ils disent, que la mer est ainsi amere et salee, comme nous la goustons, pource que la terre estant redigee en cendre, par la combustion qu'en avoit fait le feu envoyé par Monan, causa ce mauvais goust en ce grand amas de Paranan et la mer courant alentour de la terre... Mais revenons à nostre propos. Monan voyant que la terre estoit remise en sa premiere beauté, et que la mer embellissoit la face d'icelle, l'entourant de toutes parts, luy semblant chose incommode, que tout ce beau ornement demourast sans quelcun qui en fust le cultivateur, appela à soy Irin-magé, auquel il donna une femme, à fin qu'il repeuplast le monde d'hommes meilleurs, que n'avoient esté ceux qui avoient esté les premiers habitateurs de la terre. De cest Irin-magé tien-

nent-ils estoient venuz tous les hommes, qui estoient avant le grand deluge d'eau, qu'ils disent estre advenu en leur terre, et duquel je parleray poursuivant ce discours. De cest Irin-magé disoient-ils, que sortit un grand Caraibe, qu'ils tiennent pour leur Prophete, tout ainsi que les Turcs leur Mahomet: et à cause des œuvres merveilleuses qu'il faisoit, luy imposèrent le nom de Maire-monan, duquel nom il faut que je vous donne l'interpretation. Donc ce mot Maire, en langue sauvage, signifie autant que transformateur: d'autant que cestuy cy estoit fort adextre à transformer aucunes choses en d'autres, et Monan signifie autant que vieil et ancien. Toutefois à l'endroit de ce grand Caraibe, il emporte autant que immortel, veu que le grand Monan, qui fit descendre le feu sur terre, est sans commencement et sans fin: et c'est luy, ainsi qu'ils disent, qui ordonne toutes choses selon son bon plaisir, les formant en plusieurs manieres, et puis les convertissant et changeant en diverses figures: et formes de bestes, oyseaux, poissons, et serpens, selon leur país et habitation, changeant l'homme en beste, pour le punir de meschanceté, comme bon luy semble. Mais ce Caraibe Maire-monan estant familier du grand Monan, usoit de ses transformations, desquelles je parleray au chapitre suyvant, à fin que je ne confonde leurs histoires, desquelles j'ay esté fait certain par ceux du país. Or disent-ils, que pour l'esgard de ce second Monan, qui estoit admirable entre les hommes, deja fort multipliez sur la terre, ceux qui faisoient quelque chose de plus grand et merueilleux que les autres, estoient appelez infifferemment Maire, comme heritiers et successeurs de Maire-Monan... Et a esté ce mot Maire, usurpé jusques à leur deluge, qu'ils disent avoir esté universel, sur ceux qui estoient rares en œuvres: de sorte que encor voyans que nous sçavons faire plus

de choses qu'eux, et que nos exercices leur apparoissent admirables, ils¹ disent que nous sommes les succeurs et vrays enfans de Maire-Monan et que sa vraye race s'est tournée en noz terres, là où ils en sont privez, à cause du deluge, et pource qu'ils furent meschans à l'endroit de ce second Maire-monan, lequel tomba en telle haine et indignation de tout le peuple, à cause que (soit par Negromance ou autrement) il leur faisoit apparoistre qu'ils estoient transmuez en nouvelles formes, qu'ils delibererent de le faire mourir. Mais le voyant si accort ils se doutoient qu'il s'en aperceust, estimans que toutes choses, tant passees, presentes que à venir, luy fussent aussi bien cogneuës que au grand Monan, et qu'il ne les changeast tous en diverses formes de bestes. A la fin, ne pouvans plus souffrir sa vie, ils le deceurent en ce qu'il se flattoit luy mesme. Car comme il fust Pagé, il ne cherchoit rien mieux, que d'estre honoré du peuple comme un Dieu. Car un jour ils le vindrent convier en un village, qu'ils appellent en leur baragouin *Deteptan*, pour luy faire *Itauongue*² qui signifie l'honneur, reverence, et presens qu'on doit offrir aux prophetes, et saintes Carraibes, à fin d'obtenir d'eux ce qui est necessaire pour soutenir leur vie. A quoy il ne se fait pas trop prier, quoy qu'il cogneust la haine que le peuple luy portoit : toutefois il estimoit tant de soy, et de la crainte que le commun avoit de sa puissance, qu'il alla avec eux

1 Variante, fol. 43: Et ainsi nous louoit, et preschoit estans dans son lit couché le grand Roy Quoniambec, lequel à ouyr discourir avec sa grosse voix, sembloit que sa vraye race de Luy, et de ses peres estoit tournée en noz terres, là où ils en sont privés à cause du Deluge.

2 Variante, fol. 43: Itauougane.

sans compagnie aucune des siens. Dès qu'il est parmy ses ennemys, on luy disant, qu'il luy falloit passer par dessus ces trois taz tous allumez, et que s'il passoit sans brusleure, ils croiroient qu'il seroit le grand Carai-be souverain Luy voyant que c'estoit un faire le sault, et qu'il n'y avoit moyen quelconque des sortir des mains de ce peuple furieux, s'accorda à leur requeste, et se lançans sur le premier taz, passa sans sentir mal ou brusleure quelconque. Ce qui luy donnoit deja quelque esperance, et grand estonnement au peuple assistant. Mais il s'esvanouyt si tost qu'il fut sur le second buschier : où il n'eut pas si tost mist le pied, qu'il fut tout en feu et flamme, et fut bruslé et consommé tout soudain. Ils disent toutefois que cela ne se fait sans miracle. Car la teste luy fendit, avec une si grand impetuosité et bruit si hideux, que le son monta jusques au Ciel, et à Toupan, et de là disent, que s'engendrent les tonnerres dès le commencement, et que l'esclair qui précède l'esclat du tonnerre, n'est que la signification du feu, par lequel ce Maire fut consommé. Pour la mort duquel s'ensuyvit quelque temps apres la ruyne de la terre ainsi que maintenant je vous conteray. . . Le deluge donc que ces barbares chantent, et duquel m'ont souventefois parlé, à leur advis et opinion a esté universel et general, disans que Sommay, grand Pagé, et Carai-be, descendu de la race d'iceluy que les Sauvages firent brusler, eut deux enfans, l'un nommé *Tamendonare*, et l'autre *Aricoute*¹, lesquels estoient de diverses complexions et nature, et par ainsi se hayoient à mort l'un l'autre. Oyez comme ces bonnes gens en leurs comptes approchent de l'Histoire de l'Escriture. *Tamendonare* (disent-ils)

1 Variante, fol. 44: *Aricoute*.

estoit un grand mesnager, et bon pere de famille, ayant femme et enfans, et se plaisant à cultiver la terre : Ariconte au contraire ne se soucioit de tout cela, seulement estoit ententif à la guerre, ne desirant qu'à subjuguer par sa puissance toutes les nations voisines, et mesmement son frere. Or advint un jour, que ce guerrier revenant d'une bataille, apporta le bras d'un sien ennemy à son frere Tamendonare, en luy disant avec grande fierté et arrogance, Va craintif que tu es, j'auray ta femme et tes enfans en ma puissance, car tu n'es point assez fort pour te deffendre. Le bon homme mesnager, oyant ainsi parler son frere, fut fort marry de son orgueil : Et pource luy dit-il : si tu estois si vaillant, que tu dis, tu eusses apporté ton ennemy tout entier. Ariconte indigné de ce reproche, jetta le dit bras contre la porte de la maison de son frere : mais à l'instant mesme, tout le village où ils estoient fut eslevé au Ciel, et ils demeurèrent bas en terre. Tamendonare voyant cecy, soit d'estonnement ou de dépit, frappa si rudement la terre, que de là sourdit une grande source d'eau, si hault, que en peu de temps elle atteignoit par dessus les collines et costaux, et sembloit surpasser la haulteur des nues, et laquelle persevera jusques à ce que la terre en fust couverte. Ce que voyans les deux freres, et soigneux de se sauver, monterent sur des montaignes les plus haultes de tout le pais: Et taschoient se sauver contremont les arbres avec leurs femmes. Ce qu'ils feirent aussi, sçavoir est Tamendonare monta sur un arbre, nommé *Pindona*. . . y tirant avec luy l'une de ses femmes: et Ariconte monta avec sa femme sur un autre arbre, nommé *Genipar*, à fin qu'ils veissent si les eaues s'abaissoient. Estans sur lesdits arbres, Ariconte donna du fruict d'iceluy à sa femme, luy disant, Romps de ce fruict, et en laisse choir en bas. Ce qu'elle

ayant faict, ils cogneurent qu'il n'estoit point temps de descendre aux vallees, et que les eaues estoient encor fort haultes. Ils tiennent que par ceste inondation tous les hommes et tous les animaux furent noyez, sauf les deux freres et leurs femmes, desquels sortirent deux divers peuples apres le deluge, nommez *Tonas-sēarres*, surnommez Toupinambaux, et les Tonaiatz Hoyanans, surnommez Tominous¹, lesquels sont en discorde et guerre perpetuelle : tellement que les Toupinambaux se voulans glorifier, et se dire plus excellens que leurs compagnons et voisins, ils disent, Nous sommes descenduz de Tamendonare², et tu es yssu d'Ariconte: comme si par là ils vouloient inferer que Tamendonare estoit plus homme de bien qu'Ariconte. Mais la cause de tel avantage, je ne l'ay peu sçavoir d'eux, et ne le sçeurent onc dire, veu que l'un fut aussi bon que l'autre, en adressant ceux qui sont descenduz de leur race, lesquels sont tous sanguinaires, et gens qui mangent la chair humaine.

Institution du grand Caraipe, et des transformations faictes par leurs Prophetes. Chap. V.

Je vous ay desja dit, d'où ces Sauvages estiment que l'eau de la mer a pris son origine, qu'elle est la cause des esclairs et des Tonnerres: Il ne sera point aussi inconvenient de vous amener leur opinion touchant le feu. Ils disent que Monan avoit reservé le feu entre les espauls d'une beste assez grande et lourde qu'ils nomment *Ap*³, et lequel les deux freres en tire-

1 Variante, fol. 44: *Tornais*.

2 Variante, fol. 44: *Taman-donare*.

3 Variante, fol. 45: *Apht*.

rent apres le deluge, et disent, que encor cest animal en porte les marques : Parce que, à dire la verité, si vous contempriez ceste beste de loing, comme j'ay fait quelquefois, lorsqu'ils me la monstroient para une certaine curiosité, vous jugeriez (tant sa couleur est vive vers les espaulés) qu'elle est toute en feu, et de pres on jugeroit qu'elle a esté bruslée au dit endroit : et n'apparoist ceste marque sinon aux masles. Encore de present les Sauvages appellent ceste impression de feu en ladite beste *Tatta-ou Pap*¹, c'est-à-dire, Feu et Foyer... lequel (peuple) tient comme chose asseuree et veritable que depuis le dit deluge advenu, ne sont passees que cinq ou six générations, et disent tous, tant grands que petits, qu'ils le tiennent de leurs peres... Leur estant si fresche la memoire (comme ils disent) de ce deluge, fault penser, qu'il ne gastast plus de sept à huict cens lieuës de pais, à sçavoir depuis la rivière de Plate, jusques au Promontoire des Canibales²; vers que ceux du Cap ou Promontoire de Frie, se disent estre venuz de la race des Caraibes, peuple qui est parmy les Canibales. Ce Maire et grand Caraibe, duquel j'ai parlé cy-devant, estoit homme fort solitaire, vivant de peu, et faisans grande abstinence: non que pour cela luy ou ceux qui le han-toient, suyvisent quelque exercice de religion, fors qu'ils se monstroient *Angatouren*, sçavoir bons et debonnaires et gracieux à toutes personnes, sans que sa grande familiarité causast aucun prejudice à son prochain. Bien est vray, qu'il menoit toujours avec luy

1 Variante, fol. 45 v.: *Tataoupaph* (lugar do fogo).

2 Variante, fol. 45 v.: dit de saint Augustin, où il peut avoir autant de lieues, qui est terre de Brésil, et où se trouve ce bois, et non plus haut, ne plus bas.

bonne compagnie, et menu peuple, qui le suyvoit pour opinion de sa saincteté de vie, et à cause que ce Carai-be disoit bien ce qu'il pretendoit leur persuader, à la maniere que faisoit le peuple de la barbarie le temps que le Cherif preschoit contre les erreurs de Mahomet, combien que luy mesme fust Mahometan. Or ce de- quoy le Carai-be leur parloit c'estoit non de la consi- deration de la vie eternelle, en laquelle il estoit aussi peu instruit que ceux qui le suyvoient, ains seulement leur apprenoit la grandeur du Ciel, ainsi qu'il la pou- voit comprendre, lé cours de la Lune¹, et du Soleil² : et ce fut le premier qui leur apprint les Cherippy coua- res³, c'est-à-dire, les ames estres immortelles, sans passer plus outre en l'estat auquel elles sont, estans sortis de leur corps. Leur apprint en outre, quels fruicts, arbres, et plantes estoient bons ou mauvais, venimeux ou salutaires : en quoy ils ont fait si bon profit, qu'ils n'ont affaire de Chirurgien, Medecin ou Apoticaire, pour les ayder à guerir leurs playes ou maladies. Leur monstra aussi l'usage de ce qui est profitable, et comme il se falloit gouverner, leur de- fendant certaines bestes, comme nuisibles à leur santé, si comme sont bestes pesantes et lourdes à la course: pource (disoit-il) que cela les rendroit pesans et en- dormis, soit pour courir à la chasse, ou aller à la guerre contre son ennemy: autant leur en disoit des poissons, qui ne sont legiers et prompts à la neige soit en mer, ou és riviere, d'eau douce. De luy ils ap- prendrent aussi à ne porter aucun poil sur eux, que celuy de la teste... C'est de l'institution ce grand

1 Variante, fol. 46: qu'ils nomment Jassi, tata ouassou.

2 Variante, fol. 46: qu'ils appellent Courassi.

3 Variante, fol. 46: Cheripiconares.

Caraipe, qu'ils usent de certaine ceremonie envers les enfans nouveaux-nez, à fin qu'ils deviennent bons et vaillans au fait de guerre.

.....

Poursuyte des transformations et croyance de ce peuple. Chap. VI.

..... Et premièrement nous parla il (le vieillard informateur de Thevet) de la manière, comme la racine, de laquelle ils font la farine, leur estoit esloignée. Il fut un temps (disoit-il) qu'il y eut une grande famine en ceste terre, si que les habitans mourroient presque tous de faim, et entre autres estoit une pauvre femme, chargée d'enfans, laquelle les envoyant aux champs, pour y trouver quelques herbes pour leur vivre, il se présenta a eux un autre enfant, qu'ils ne cognoissoient point, et pensans qu'il fust là venu pour les devancer à cueillir ce qu'ils cherchoient, se meirent à ruer sur luy, et le battre à bon escient: mais ainsi qu'ils le battoient, ils faisoient plouvoir sur eux des racines, qu'ils appellent *Yetic*, qui sont comme nos raves, et du mil, qu'ils nomment *Avaty*, et des legumes qui sont comme poids et febves, qu'ils appellent *Comendrà*: et voyant qu'ils cessoient de le frapper, comme estonnez de chose si miraculeuse, les incitoit à frapper encore, à fin qu'ils en eussent davantage. Au reste, leur défendit de n'en parler à personne, non à leur mere propre; à fin (disoit-il) que tout le monde s'esbahisse de vous voir si gras et en bon poinct. En cecy ils luy obeyrent. Mais la mère curieuse de sçavoir, où ses enfans trouvoient tant de vivres, et par quel moyen ils se tenoient si bien en chair, les suyvit, et advisa tout le mystere de la batterie et ses fils estans

saouls, elle alla recueillir ce qu'ils avoient laissé, et le sema et planta: si que de la en avant, jamais ils ne sentirent default de vivres en toute ceste contrée: et dit que sçavoit esté Maire-monan, qui s'estoit changé et mué en enfant, pour soulager par son enseignement la nécessité de son peuple. Ceste histoire de leur Theologie, qui est couchee, non en escrit, mais en la simple mémoire de chacun, est bonne pour leur contentement.

Au reste ils disent qu'un pere de famille avoit en sa maison un familier du grand Monan, lequel se nommoit Maire Pochy, lequel il tenoit comme son serviteur et esclave. Ce Pochy, quoy qu'il fust laid et desfiguré, estoit de grand profit en toutes choses pour son maitre, d'autant que fust à la chasse, où à la pescherie, il ne s'en venoit jamais sans apporter quelque chose; car il sçavoit les secrets de Monan, et estoit grand Caraibe, quoy qu'on ne congneust point sa suffisance, grand pouvoir et excellence. Ce Maire Pochy venant un jour de la pescherie, apporta certain poisson, duquel la *Quoniathe*, sçavoir la fille de son Seigneur, luy demanda quelque peu pour s'en repaistre; ce qu'il luy accorda. Mais des qu'elle en eut mangé, elle se sentit grosse de *Cognomimery*, qui est d'enfant: laquelle sans temps limité, et sans attendre le terme prefix aux autres femmes, enfanta un fort bel enfant. Tous les parents de la fille furent estonnez d'un tel accident, et sur tout la mère, qui en avoit esté tressoigneuse gardienne; laquelle s'enquerant qui ce avoit fait, luy fut respondu par la fille, que jamais homme ne l'avoit atouchee. Ce nonobstant fait on venir tous les hommes du village, portans chacun son arc et ses flesches, pour les présenter à l'enfant, et voir de qui il prendroit les flesches et l'arc, s'asseurans que celui là seroit son

pere, ainsi qu'ils avoient esté enseigné par les anciens Caraïbes. Mais l'enfant refusa de prendre l'arc de quelque ce fust des assistans. La mère à la fin conseilla, que Maire Pochy vint, et portast son arc à l'enfant, lequel ne l'eut pas si tost présenté, que le petit enfant le receut, et print de sa main. Ce fut là, que chacun se prist à grommeler contre Pochy, quoy qu'il s'en souciast guères, qui se faisoit bien fort de chevir de tous, s'ils vouloient luy nuyre: mais tout le monde s'en alla, et laisserent la mere avec son enfant. Cest enfant devint incontinent grand, pource qu'il croissoit plus en un jour, que les autres en demy an. Au reste, le lieu où se tenoit ce Maire, abondoit en toutes choses, et où les autres habitoient, estoit sterile, et sans nul fruict, tellement que les pauvres gens mourroient de male faim. Ce que sçachant bien Pochy, dist à ceste femme, Va et pren ton enfant sans père, et va veoir tes parens et leur porte des vivres de ce lieu, à fin qu'ils en soient rassasiez, et leur dy qu'ils nous viennent icy voir quelque jour.

La femme s'en y va, et porte du mil sauvage, et certaines racines semblables à nos naveaux, qui sont fort nutritives, menant son fils avec elle: et ayant présenté de ses biens à sa mere, la pria qu'il luy pleust, et à son pere, freres et parents, s'en venir les veoir, pour se recreer en leurs biens et maison. Ce qu'ils luy accordèrent assez facilement, plus pour la nécessité qu'ils souffroient de vivres, que d'amitié qu'ils eussent au Pochy, où à leur fille: ce que Pochy sçavoit bien, et s'en sceut aussi fort bien venger. Arrivez qu'ils sont au Palais rustique de Maire-Pochy sur le chemin pres la maison y avoit plusieurs beaux jardinages, pleins de Febves, Citrouilles, Naveaux, Manihot, tous fruits différens toutefois à ceux de par deçà. Les parents de la fille, soit qu'ils fussent affamez, ou que la beauté

du lieu les y conviast, ne se peurent tenir d'y mettre la main, quoy que leur parenté leur dissuadast de ce faire, sçachant bien que le Pochy, offensé de cela, leur feroit mauvais visage: mais les bonnes gens passerent outre, et en mangerent: et tout aussi tost furent changez en pourceaux et oyseaux, qu'ils appellent *Marganan-tressatá* qui sont espèce de Perroquetz, et autres: si qu'il ne resta que le pere et la mere de ladite fille, et quelque petit nombre des siens, qui ne passassent par la rigueur de ceste estrange metamorphose. Les pere et mere furent estonnez oustre mesure, et voyoient bien la faulte qu'ils avoient commise, se fians à celuy qu'ils haysoient, et qui ne leur estoit guère bien affectionné; coignoissans aussi qu'il n'y avoir ordre de s'en retourner, estoient merueilleusement en peine. Ce pendant Maire Pochy sort, et ayant repris son beaupere, luy dist, que sa fille luy apporteroit de l'eau en un vase, de laquelle estant lavé, ne devoit craindre ces transformations. Mais le pauvre homme ne se fiant point en ses parolles, s'en alla laver en une fontaine là voisine, et tout incontinent il devint Crocodile, ou serpent d'eau, qu'ils appellent *Iacare*: et de telles espèces j'en ay veu en ces païs là, aussi bien qu'en Egypte. Sa femme voulut faire le semblable, et fut convertie en Tortue d'eau douce, qu'ils nomment *Icara*. Le reste de ses parents qui estoient entrez en la maison, aussi tost qu'ils eurent gousté des fruits et legumes qui estoient en feste d'icelle, furent changez et transformez en Criquets et Grillons, qu'ils appellent *Coujou*. . . . Ce fut ainsi que Maire Pochy se vengea de ceux qui avoient murmuré contre luy pour le fait de l'engrossement de sa femme, laquelle finalement il print en telle haine, qu'il se retira d'elle, et la laissant entre les hommes, il despouilla son orde et laide fi-

gure, devenant le plus beau de tous les humains, et s'en alla -au Ciel, pour y vivre à son aise. Or disent ils, que son fils voulant le suyvre, à fin d'apprendre ses secrets, fut pour un temps converty en une grande pierre laquelle separoit la mer d'avec la terre, à fin que nul ne le peust suyvre! si que tous ceux, qui essayerent et s'efforcèrent de l'aller voir, il les fait noyer, ou les changea en pierres, bestes ou poissons. Au bout de certain temps, ce fils, qui estoit converti en pierre, reprit sa première forme, et commença à fréquenter les compagnies des Sauvages, et se nommoit Maire, du nom de son pere, et nom général pour tous les Caribes, faisant de grandes merveilles, ainsi qu'avoient fait tous ces ancestres. Or entre toutes choses mémorables qu'il fait, tût un ornement de teste, tel qu'ils en font costumièrement, du plumage de divers oyseaux, et appellent ces chapeaux *Acamenterà*. Mais celui que ce Maire faisoit, quoy qu'il apparust de pennage, si estoit il fait de flambes de feu. Comme il tenoit ce chapeau en sa main, un de ces voisins vint, lequel attiré de la beauté de tel ornement, luy dist avec une parole fort arrogante, comme costumièrement ce peuple fait ses requestes, Baille moy ce que tu tiens en ta main à fin que je le mette sur ma teste, pour voir s'il me sera bien fait. Le Caraipe fasché de l'arrogance de cest homme, luy dist: Attens encor un peu que je l'aye achevé, et puis tu l'esprouveras: L'autre continua avec importunité telle, que Maire tout despité, luy meist sur la teste, laquelle tout aussi tost luy devint toute en feu, se fendant tout net. Ce misérable se sentant brusler sans remède, se lança dans un estang voisin, ou tout soudain il fut changé en un Ralle, qu'ils nomment *Sarracou* et disent encor qu'il a les pieds, jam-

bes et bec rouges, en souvenance du feu qui brusla celuy qui fut changé en cest oyseau. Or ce Maire, s'en estant allé avec son pere *Caroubssouz* au Ciel, succeda son fils, nommé Maire Atá, qui print une femme de son pais: et elle estant enceinte, luy print fantaisie de s'en aller és regions lointaines: pour ce prenant sa femme, se meist en chemin. Elle qui estoit pesante à cause de sa grosseur, ne pouvant aller autant que son mary se meist à reposer: luy qui voulut l'esprouver, la laissa toute seule. Oyez, je vous en prie, comme ces bonnes gens poursuyvent leurs histoires. Le fruit qu'elle avoit au ventre, parloit avec elle, et la confortoit luy enseignant le chemin que son père avoit suivy..... Or ce fils du Caraïbe se commença à courroucer, et despiter contre sa mere, à cause qu'elle refusa de luy donner de petites legumes, qui estoient par les chemins: et pource cessa il de luy donner response, et luy enseigner le chemin: qui fut cause, que la pauvre femme s'esgara si bien que prenant un chemin pou l'autre, elle vint en un jardinage, où se tenoit un homme appelé Sarrigóys, lequel la receut, et la voyant lasse, la pria de se reposer en sa maison, esperant la decevoir et en jouir. Elle qui avoit besoin du repos, luy obeyt, et se coucha: Mais ledit homme la voyant endormie, se vint coucher avec elle, et eust sa compaignie, comme bon luy sembla, si bien qu'il l'engrossit encor d'un autre fils, lequel tint au ventre compaignie au premier... Ce meschant trompeur ne fut point sans payment de sa folie: car dès qu'il eut fait son plaisir de la femme du Prophete il fut changé en une beste, qui se nomme du nom de l'homme mué, à sçavoir Sarigóys, laquelle a la peau fort puante. Mais le malheur de ceste femme fut encor plus grand, lors que arrivant en un autre village, elle fut prinse par le chef et principal du lieu, lequel s'appelloit *Iarnare*. Cest

homme estoit cruel à merveilles: et bien le monstra, veu qu'il tua ceste femme, et la mangea, la deschirans en pièces, et en fait part à ses voisins, ainsi que encor ils ont de coustume d'en user aux grands banquets de leurs massacres. Mais les deux enfans qui estoient dans le ventre, furent jettez commes excremens au lieu où l'on jette les balieures et ordures des maisons. Et le jour d'apres, une femme s'en allant, querir des racines, les advisa joüans ensemble: et estant esmeue de pitié, les porta en sa maison: et en peu de temps ils devindrent grands, outre l'attente et foy de ceste femme, à laquelle ils estoient de grand proffit, veu que tant qu'elle les eust en sa compagnie, elle ne sentit jamais nécessité de chose quelconque, et croissoient toujours en beauté et force sur tous les humains. Or estant la saison arrivée, qu'on cueilloy un fruit nommé *Iuaia*, qui estoit en sa maturité, lors ladite femme envoya les enfans Caraibistes aux champs, pour querir desdits fruits, à fin de s'en sustenter: et eux estans dehors se souvindrent du cruel massacre qu'on avoit fait de leur mere. Pour ce désireux de s'en venger, s'en retournerent avec peu de fruits, et pour s'excuser envers leur nourrice luy dirent, Nous avons esté en un lieu les plus beau du monde et auquel il y a telle abondance de *Iuaia*, qu'il est impossible d'en penser de pareille. Pour ce sommes venus vous en advertir, à fin que demain vous veniez avec nous, et tous ceux du village, pour en manger et vous en fournir tout à votre aise, et en rassassiez voz gens, lesquels vous y pourrez mener avec vous. La femme, qui jamais n'eust pensé en la malice et desseings de ces enfans, qui prétendoient ruiner tout le village, le dist à tous les habitans, lesquels ne se monstrèrent en rien retifs à la besongue, ainsi y vindrent tous grands et petits,

hommes et femmes, sans que Iarnare s'en excusa. Or le lieu où estoient ces fruicts, c'estoit une Isle assez grande, et falloit passer un bras de mer. Ces galands, à fin de mieux tromper la compagnie, les firent attendre qu'ils eussent dressé leurs canoes pour passer. Ce que estant fait, comme tous les Sauvages, qui avoient mangé de leur mere, furent au meillieu de l'eau, ceux cy comme successeurs du Caraibe sur la force des transmutations, feirent enfler la mer avec telle impetuosité et orage, que tous ceux qui passoient, furent submergez, et en un moment changez en diverses formes hideuses et figures de plusieurs animaux terrestres, si comme sont Loups, Chiens et Chats sauvages, et autres semblables, lesquels sont appelez en leur langue, *Ianarè*: et en y a plusieurs sortes, sçavoir cet *Iarnare-este*, *Iarnarh-bouten*, *Pau*, *Apiroupsou*, *Iona Tonapech*, *Marga*, *Ianacsou*, *Margata Miry*, *Cirat* et plusieurs autres especes de bestes, qui se voyent en la dite terre. Par ce moyen se vengerent lesdits enfans de ceux qui avoient si cruellement fait mourir leur mere et se voyans estre seuls, et que aucun ne restoit pour l'acointer, ny femme pour la prendre en mariage, prindrent complot de faire tant par leurs journees, qu'il trouveroient Maire Ata leur pere, lequel ainsi que avez leu cy devant, s'estoit esgaré de sa femme enceinte, pour l'esprouver, lorsqu'elle se trouva lasse par les chemins. Ces enfans coururent tant par les païs et regions estranges, sans ouyr aucune nouvelle de ce qu'ils queroient, que à la fin ils parvindrent en un village, basty sur le Cap de Frie, où ils entendirent parler d'un grand Caraibe ou Pagé, qui faisoit choses merveilleuses, et rendoit les responce Houiousira, qui est l'Esprit, par lequel ils devinent ce qui est à venir. Ce qui les assura que c'estoit celuy qu'ils cerchoient. A ceste cause, adressez à là loge où ce tenoit ce Pro-

phete, ils entendirent qu'il estoit entré pour se reposer. Or personne n'estoit si hardy de mettre le pied dans sa loge, sans son congé, et encor avec grande crainte et reverence, pour l'esgard des merveilles que faisoit cest homme là où ces enfans y entrerent, sans faite semblant ny de frayeur ny de reverence. L'ancien Pagéz voyant ces jeunes hommes tenir si peu de compte de luy les prist à regarder d'un œil fort furieux et despit, puis parla à eux regouusement en ceste sorte, *Mara-peico*, c'est-à-dire, Qui est-ce qui vous meine icy? A quoy l'aisné respondit, Nous cerchons nostre pere Maire monan Ata : et ayant entendu que c'est toy, nous te venons visiter, et servir comme pere : et luy compterent tout ce qui s'estoit fait de leur mère, sauf la bastardise du second, et comme ils avoient vengé rigoureusement la mort de leur deffuncte mère et massacree. Maire Ata, quoy qu'il fust joyeux de voir ses enfans, si ne voulut il legerement adjouster foy à leur parolle, ains leur proposa plusieurs choses estranges et difficiles, avant que les auoïer. En premier lieu, il voulut que devant luy ils tirassent de l'arc: ce qu'estant fait, leurs flesches se tindrent pendües en l'air. Ce signe commença à l'asseurer que ce fussent ses enfans. Neantmoins il ne se contenta point de cest essay, ains leur commanda d'aller passer par trois fois, et rapasser, par une grande roche fendue, laquelle continuellement s'en trouvroit et refermoit, de sorte que rien n'y pouvoit passer sans y estre escarbouillé: Et est appelée ceste roche en leur langue *Itha-Irápi*. A quoy les enfans obeyrent tout soudain, et comme ils furent pres de la roche, l'aisné dist à son puisné, d'autant que tu n'es point le fils de Maire, ains seulement de ma mere, passe le premier, à fin que si la roche te brise, je rassemble les pièces et te reunisse en ton entier. A quoy le bastard obeit et ne fut pas si tost en

la fente de la roche, qu'il fut tellement rompu et brisé, que les pièces en estoient aussi menus que d'une pierre bien pillée : et n'eust esté possible (comme comptoient ces sauvages) que un autre fils du Caraïbe les eust ramassées, lequel en un instant les r'assembla et remeit en sa forme première, ainsi qu'il encourust aucun danger et les fait passer pour la seconde et troisième fois sans qu'il encourust aucun danger de sa personne: puis apres y passa l'enfant légitime du Prophete. Ayant fait leur épreuve, s'en viennent à Maire Ata, auquel ils disent, qu'il devoit les advouer pour ses enfans puis que sans aucune lesion ils avoient passé le pas effroyable de la roche fendue, et tout encore l'aisné, ce qui estoit advenu à son puisné, fils du Sarigóys. Le pere s'asseuroit desja de leur sang, et qui vrayment ils estoient de la race choisie des Caraïbes, comme jadis ceux qui estoient feez pour la conquette du saint Graal en la grand Bretagne. Toutefois voulut il faire un troisième et grand essay sur eux: pour ce leur commanda, qu'ils s'en allassent en un lieu nommé *Agnen pinaiticane*¹ qui est où ils disent que les morts bruslent et font seicher le poisson nommé *Alain* : enjoignant à iceux de luy apporter l'amorce de laquelle Agnen (qui est le maling esprit en leur langue, qui souvent les tourmente, comme j'ay veu) prenoit le poisson Alain. Ici l'aisné usa de pareille fidelité à son puisné, qu'il avoit fait en la roche Itha Irápi et le fait aller le premeier au fond de l'eau pour prendre l'amorce. Mais il fut luy mesme pris par l'esprit Agnen, qui le meit en plusieurs pièces: toutefois le légitime rassembla le tout, et le calfeutra si bien, que le bastard fut remis en sa forme et beauté première, sans qu'il eust aucune

¹ Literalmente, "o lugar onde *Agnen* pesca".

apparence de blessure. Guery qu'il est ils se plongent tous deux en l'eau et allèrent jusques au fond, en tirant ce qu'ils cherchoient à sçavoir l'amorce d'Agnen, avec laquelle il prenoit le poisson Alain, et ostant le hamesson, et tout le reste audit esprit Agnen, l'apporterent à leur pere : lequel cogneut pour vray, qu'ils estoient descenduz aux profonds abysmes de l'eau, d'autant que ceste amorce estoit la vraye pasture dudit poisson, à sçavoir un cartier d'une beste, qu'ils nomment *Tapiroussou*. . . . Ce qui causa que Maire Ata les avouant pour ses enfans, les acolla et receut en sa maison: non que tous les jours il ne leur donnast quelque nouveau assault avec ses commissions fascheuses, à fin de les adextrer en ses sorcelleries : lesquelles choses je passe sous silence, comme en ayant desja assez compté.

L'anthropophagie rituelle des tupinamba

(Extraido do manuscrito inedito de Thevet, intitulado: "*Histoire d'André Thevet Angoumoisain, Cosmographe du Roy de deux voyages par luy fait aux Indes Australes et Occidentales* etc., fol. 53-62v.).

La manière comme ils font la guerre, et de la façon comme leurs prisonniers entrent dedans leurs villages.

La nation la plus prochaine qu'ils ayent pour leurs ennemis sont les Tapouys, lesquels sont entre les Potonarres, et ceux des Caniballes. Iceux Potonarres, et Caniballes sont amis, et se frequentent les uns les autres, mais sont contraints passer au travers du País des Tapouys de nuit. Iceux Tapouys sont gens de

guerre, et n'ont nulle habitation, ou demeure stable. Tellement qu'ils sont dedans leur païs mangeans racines, et venaison, de laquelle ils ont grande abondance. Ils ne font jardins, ny maisons, comme ceux du Bresil. Or pour revenir a leur façon de mener guerre, le plus hardy d'entre eux entreprend la guerre, et meine avec luy le plus d'hommes qu'il peut. Mais devant que partir ils feront un grand chemin droit au Lieu auquel ils veulent aller. Et est chose certaine entre eux que depuis qu'ils ont fait ce chemin, ils ne rompent l'entreprise de leur guerre. Et ainsy apres qu'ils ont deliberé entre eux de mener guerre contre leurs ennemis, ils commencent à faire provision de farine de guerre. Ces preparatifs estans faits, tout à un instant ils despartent en faisans longues journées en allant. Que si d'aventure ils rencontrent une ronce, ou une couleuvre emmy leur chemin, tout soudain ils rebrous-sent chemin, predisans que cette rencontre leur est un mauvais presage de leurs affaires. Après leur retour en leur païs, ils ne sont pas plus tost arrivés, qu'incontinent ils s'en retournent, et arrivans dedans le païs des Tapouys, leurs ennemis, ils observent les pas par où ils ont passé, puis les suivant au lieu, auquel ils sont, et le plus souvent montent au sommet des arbres pour pouvoir mieux les descouvrir, et appercevans les fumées qu'ils font, ils s'asseurent du lieu, où ils sont. Au point du jour ils chargent dessus, et les surprenent, et en tuent les uns, prennent les autres tout vifs. Si tant est que les Tapouys puissent tant soit peu avoir de relache pour prendre leurs armes ils chargent furieusement sur noz amis. Ils sont beaucoup plus vail-lants que ne sont les Bresiliens. Que s'ils voyent qu'ils soient descouverts par leurs ennemis, tout en un instant ilz se retirent, faisans en trois, ou quatre jours le chemin, auquel ilz auront demouré un mois à faire.

Si les Tapouys les prennent, ils ne les font languir. Car aussy tost qu'ils les ont, ils leur cassent le front, et les laissent là, sans les manger. Ce que ne font les nostres. Car ils les mangent avec grande pompe, et solemnité, ainsy que pourrés veoir au chapitre suivant.

Cette nation des Tapouys ne mange les corps de leurs ennemys, quand ils les ont prins: mais eux mourans, tous leurs parens s'approchent et mangent leur parent mort. Après que la chair, et tout ce qui se peut manger est mangé, ils couppent les cheveux bien menu, ensemble pilent les os le plus menu qu'ils peuvent, le tout estant ainsy pilé, ils le mettent dans un potage qu'ils font de sorte qu'ils ne perdent rien. Ils disent que la terre n'est digne de les pourrir. Or pour revenir à nos guerriez, si tost qu'ils ont pris quelques prisonniers, incontinent ils envoyent aux villages, les habitans desquels sont à la guerre advertir de ce qu'ils ont fait. Tout à l'instant les vieilles femmes desdits villages tant que les nuits durent ne cesseront de chanter sans dormir, ny sommeiller aucunement, frappans de leurs mains leurs bouches, et crians à gorge ouverte, attendans ce pendant la venuë des prisonniers, lesquels estans près du village, les font arrester pour quelque temps, jusques à ce qu'ils leur ayent préparé une loge non couverte, sinon que de feuilles, dedans laquelle le font coucher une nuit seulement, pendant lequel temps boivent outrageusement, estans yvres pour trois, ou quatre jours. Cela fait, ils font entrer le prisonnier dans leur village, et le laissent converser librement avec eux, jusques au temps qu'ils le doibvent tuer. Aucune fois ils le gardent plus de quinze, ou vingt ans, les autres ne le gardent longtems. Cela despend de la volonté de celuy qui l'a en garde. Ils les marient bien souvent avec celles qui leur sont agreables: mais leur est peu de plaisir. Car autant qu'ils ont d'en-

fants d'elles ils sont tués, et mangés le jour qu'on tuë lesdits prisonniers leurs peres et on les tue en leur presence et ce jour là ils mettent en potage le reste de quelque autre prisonnier. Après ils s'assemblent tous en leur maison de ville, qu'ils appellent Carbe. Le prisonnier estant assis au milieu d'eux, distribuent à chacun leur part, et portion de ce qu'ils doivent avoir quand il est tué, tellement qu'ils ne reste membre sur luy, qui ne soit distribué, toutefois ils ne le tueront pas pourtant plus tost.

Ceux auxquels en est adjudgé quelque peu, sont sujets de contribuer pour subvenir à leur nourriture. Ce qu'ils ne refusent. Car eux mesmes souffriront plus tost la faim que leurs prisonniers ne soient bien traittés. Le mesme jour accordent entre eux de celuy qui le doibt tuer, de celuy qui le doibt touzer, et de ceux lesquels le doibvent noircir de genipap, emplumasser, peindre par le visage, de celuy aussy qui le doibt prendre quand il est deferré, et qui le doibt laver. Et celles, lesquelles doibvent mettre le feu aux cheveux, et mettre quand il est tué le tizon dedans le cul, de peur que rien ne se perde de ce qui est dans le corps. Je vous descriray au chapitre suivant la façon de les tuer, et les ceremonies qu'ils observent à ce faire, pour les avoir veu, et curieusement escrit toutes leurs ceremonies, parce qu'il auroit esté besoing faire cestuy cy plus ample. Ils ont accoustumé que celuy qui aura prins, ou tué, aussy tost tous ses amis se ruent sur luy, luy ostant tout ce qu'il a, mesmes son lit, pierres, leurs arcs, flesches, et farines de guerre. Et aussy tost que la prinse des prisonniers est faite, ou bien le massacre fait il va devant au village, comme messenger advertir comme le tout est passé. Et pour le récompenser de sa perte qu'il a faite quand

il entre dedans le village, et qu'il publie son nom, de nouveau les vieilles luy jettent de la cendre sur le dos, et si tant est qu'il y ayt de la chair de quelqu'un de leurs ennemis boucanée, les femmes se jettent dessus les premieres, et se saisissent du panier, dedans lequel est le dit boucan. Adonc la maitresse des autres femmes le va rendre à celuy, auquel il appartient. Puis après toutes celles, lesquelles y doivent avoir part commence à prendre leurs nomes, lesquels le lendemain ils publient par le village.

Poursuite de leurs guerres et prisonniers.

Estant au village de Margariampin, je descouvris encores quelques autres ceremonies qu'ils tiennent à traiter leurs ennemis, c'est qu'ils font apporter dans de grandes poëles le Maussorent, autrement une grand'corde de cotton, ayant pour le moins trente brassées de longueur, et le mettent à leur Carbe, place au milieu de leurs villages: Estans au lieu, l'estendirent dessus des fourches, à fin de le feire seicher, parce qu'ils l'avoient blanchy, estant sec les plus anciens d'entre eux le prenent pour y faire un nœud fort difficile à faire, lequel estant fait, en signe de joye tous frappent leurs mains, jettans tous un grand cry, le tout se faisant en la presence des prisonniers. Après que toutes ces ceremonies sont faites, ils reposent iceluy Maussorent dedans des poëles, et le portent en la maison du maistre des prisonniers: En après firent sortir les prisonniers de dedans leurs loges, faites toute de grosses pieces de bois, mesme l'huy d'icelle loges. Et cela leur sert d'une prison, dans laquelle ils sont soigneusement gardés. Estans doncq sortis les meinent dedans les loges du Sud, dedans lesquelles ils porterent leurs lits. Ces prisonniers y estans assis,

leurs cheveux furent rasés, par devant, et noircis de genipap tant par le visage, que tout le corps. Estans ainsy noircis, leur maistre fait venir la plus part des femmes tant vieilles, que jeunes, et les fait toutes noircir de Genipap en la presence desdits prisonniers. Cela fait, ils ramenerent lesdits prisonniers dedans la mesme loge, en laquelle ils avoient esté mis auparavant, où ils furent seulement jusques au soir venu. Le soir estant venu, ils furent renvoyées (*sic*) en la mesme loge, dont ilz estoient partis le matin, y mettans leurs lits. Ce fut la dernière fois qu'ils entrèrent en leur loge, y estans couchées toutes les vieilles lesquelles avoient esté noircies en leur presence, ayans leurs lits pendus tout autour desdits prisonniers, et incontinent commencerent à chanter et ne cesserent toute la nuit sans jamais sommeiller. Les prisonniers n'estoient beaucoup endormis, oyans la melodie de ces douces Proserpines. Pour resjouir iceux prisonniers faisoient entendre comme eux, ny ceux de leur nation n'avoient tué aucuns de leurs amis, que le temps estoit venu qu'ils payeroient la debte, et qu'ils seroient mangés la nuit mesme. J'ay esté voir ces diablesses par trois fois pour voir si elles ne dormiroient point, mais jamais ne dormirent. J'y menay mesme l'un de mes truchemens pour m'expliquer leur chant, lesquels me dirent qu'elles disoient en leur chant, qu'elles auroient vengeance de leurs amis. Il y avoit l'un des prisonniers jeune de vingt ans, auquel cette mesme nuit avoit esté baillée une jeune fille de l'aage de quinze ans, pour coucher avec luy. Toutefois je croy qu'il n'avoit grand desir de donner dessus. Sa pauvre femme estoit couchée dessous son lit, pendant qu'icelle jeune fille estoit avec luy dans le lit. Ce mesme jour au matin tout ainsy que les prisonniers et les femmes, estoient

noircies, de mesmes les hommes, qui estoient destinés au service du sacrifice, furent noircis en une loge pour ce faite exprés, estans tous couverts de gomme, et par dessus force plumes rouges. Le visage ne leur fut couvert de plumes, ains de gomme seulement, et par dessus de l'escalle d'œuf de perdrix bien battuë ayant couleur verd de gris. Ils estoient tres difformes à les veoir. Il y avoit aussi en leurs testes de belles plumes, attachées avec de la cire. Il y eut aussy quelques femmes accoustrées de mesme, que les susdites, reservé qu'elles n'avoient point de plumes en leurs testes. Toute la nuit le reste des autres femmes et hommes ne cessoient de danser, allans de loge en loge, et mesmes en la loge, où furent emplumassés les hommes, et femmes. Ce mesme jour fut fait sur de la cire à chacun desdits prisonniers un scophion couvert de belles plumes. Chose excellement, e proprement faite. Et auprès des lits desdits prisonniers y avoit une piece de bois fichée dedans terre d'un pied, et demy, sur lequel estoit mis iceluy scophion, et estoit icelle piece de bois de gras-seur de la jambe 'deux pieds hors terre. Tost après furent menés les prisonniers hors le village, entre les loges du Nord, et du Ouest, et en iceluy lieu leur laverent la barbe, et leur raserent encore quelque chose, qu'ils n'avoient fait le jour precedent. Et en mesme instant furent defferrés. Tous les Sauvages estoient rangés, et d'autre costé de l'entrée des loges. Par le milieu desquels sauvages l'on fit courir lesdits prisonniers, y ayant en iceux rangs un sauvage constitué pour recevoir iceux prisonniers, ayans chacun un Amonas derriere le dos, et estoient tous peinds, comme cy devant a esté dit, ayans un soulier (*sic*) de cotton tout neuf. Aussy tost que les prisonniers partirent du lieu, pour courir dedans les deux rangs de sauvages, y ayant

espace entre eux de vingt pas. Aussy tost furent saisis par le corps, et tous se ruerent dessus eux, les portans au milieu de là place des quatre loges, au lieu qu'ils appellent Carbé, et passerent le maussorent, duquel avons cy dessus parlé dedans le col, leur laissant à chacun d'eux, deux hommes pour porter iceluy, d'autant qu'il estoit permis de frapper avec des pommes de genipap, et avec des fondes toutes les personnes qu'ils avoient en volonté, mesmes avoient des arcs, et flesches non pointues, desquelles tiroient, combien qu'elles ne fussent comme celles, desquelles ils ont accoustumé de tirer, si est-ce qu'icelles flesches ne laissoient de blesser. La femme de chacun des prisonniers estoit derriere son mary, avec un panier plain de pommes de Genipap, ou bien de monceaux de racines, lesquels elles suppeditoient à leurs maris, mesmes portaient après leurs dits maris, fléches. Et couroient iceux de chacun costé là où bon leur sembloit ce dit jour, avec leurs gardes neanmoins, lesquelles estoient contraintes de courir après. Quand ils avoient couru quelque peu, furent menés en la maison du ouest, auquel lieu leur lit estoit pendu, et leurs scophions près d'iceux. Et en leur presence furent derechef plusieurs femmes emplumassées, lesquelles après avoir esté bien parées de leurs beaux accoustrements, sortoient d'icelle loge comme quatre à quatre avec chacunes un Anonas derriere le dos. En sortans d'icelle loge frapportoient de leur main leur bouche ou passant pardevant eux, crians au plus qu'elles pouvoient: puis estans toutes dehors courroient par le milieu de la place, en se mutinant, comme si elles eussent voulu se combattre. Et après avoir esté quelque temps en ce lieu, elles retournoient aussy tost dedans des loges, passans toujours pardevant les prisonniers, pour leur faire plus de fascherie. Et sortirent derechef quatre à quatre par diverses fois,

faisans comme la première fois. Sur les cinq heures du soir ils font sortir les prisonniers hors de leurs loges, et les meinent dedans une loge faite exprès pour les coucher cette nuit, en mettant auprès de chacun son escofion. Ils les y meinent avec les instruments, desquels ils ont accoustumé de s'aider à leurs dances. Sur le soir, ainsy que le soleil se couche, menerent les susdits prisonniers au milieu de la place avec les instruments, dont est faite mention cy dessus, à fin de faire danser lesdits prisonniers. Ce que l'un d'eux ne dedaigna faire, à sçavoir le plus ancien, lequel dança, la danse finie, en laquelle danserent tous les Sauvages tant hommes que femmes, laquelle danse ils appellent la danse de la biche: mais elle fut rompue par lesdits prisonniers d'autant qu'ils commencèrent à les poursuivre à coup de fonde, tellement qu'elles furent contraintes tout quitter. Tout cela estant finy, l'on commença à les referrer dedans leur dernière prison, ayants le Maussorent entourtillé en de petits arbres, lequel ils portoient à costé d'iceux, à fin de les monstrier à un chacun, ayant toujours iceluy Maussorent au col. Ce mesme jour en la presence des prisonniers furent les espées portées chacune dedans une poëlle neufve, tenans pour le moins demy muid, et deux autres petites poëles, dedans lesquelles estoient la gomme, plumasserie, et fil de cotton pour les accoustrer. Elles furent portées en la maison du Nord, auquel lieu chacune d'icelles espées furent par chacune vieille femme emplumassée proprement, à sçavoir une live de cotton par le bas, à fin de les rendre plus fortes, et après furent aussi gommées par le saillant, et plat de l'espée, sur lesquelles elles firent une infinité de compartiments bien dressés sur la gomme, elles poserent dessus de l'escale d'œuf. Estans ainsy icelles espées accoustrées, elles furent laissées couchées de plat dedans icelles

poèles, puis sur le soir elles furent pendues en la loge, et toute la nuit fut faite une danse autour d'elles, et disoient qu'elles endormoient les espées, menans en leur chant une pitoyable chanson, avec un tambour battant de la sorte qu'on fait en France à l'enterrement d'un homme de guerre. Aussy n'ay voulu oublier que ce mesme jour les prisonniers furent gommés par le visage, et couverts d'escale d'œuf, ensemble avec eux les femmes, qui accoustrerent les espées, furent celles qui firent les compartiments sur le visage des prisonniers.

Le lendemain, qui fut le jour de l'exécution, iceux furent menés incontinent qu'il fut jour au carbe, lieu auquel ils finirent leur vie, les y menans ils jouoient de leurs instruments accoustumés, portans au bout des petits arbres le Maussorent. Ceux qui les accompagnoient alloient chantans et dansans. Estant arrivés au dit lieu ils osterent le Maussorent des petits arbres, et l'estendirent de sa longueur, et ce qu'ils avoient en leur col le devalerent au milieu du corps, leur laissant les bras libres. Leurs femmes estoient autour d'eux les tenans embrassées, pleurans amerement. Aussy tost l'on apporta les espées qui furent baillées par ces femmes, qui les avoient accoustrées, à tous à manier, estans par rangées. Et tiennent que c'est un grand heur à ceux qui les manient. Cela leur est un presage qu'ils tueront de leurs ennemis. Cela fait lon presente l'espée à l'un des principaux, lequel la baille à celui qui est député pour faire l'exécution. Apres qu'il l'a reçue, il s'en vient au prisonnier, lui monstrant l'espée, et faignant le vouloir frapper, en disant: "le temps est venu qu'il faut que tu meures et à fin que soyons vengés de noz amis tués par toy, et tes amis". Là dessus le prisonnier asseuré comme un rocher, luy fait

response qu'il ne se donnoit peine de sa mort, estant bien asseuré que ses amis auroient vengeance de sa mort quoy qu'il tardast. Ces parolles finies, celuy qui a l'espée le frappe incontinent au costé par plusieurs coups, tellement qu'à la fin il le fait entrebuter par terre. Et à fin d'avoir leur plaisir, le redressent pour veoir s'il se tiendroit debout, ce qui ne fut à son pouvoir de faire le voyant bas, luy passe deux fois par dessus, puis luy casse la teste, le sang de laquelle, et ce qui tomba de la cervelle ne demeura longtemps à terre, qu'il ne fust aussy tost recueilly par une vieille, laquelle le cueilloit dedans une vieille courge, laquelle après qu'elle en eust osté le sable, le but tout cru. Après qu'il fut mort, il y eut une vieille, laquelle lui mit un tison dedans le cul, de peur de ne rien perdre, et aussy tost le porterent dessus un grand feu, lequel est préparé devant sa mort, à fin de peller, y ayant aussy une chaudiere en laquelle l'eau est toute bouillante, pour cuire ce qu'ils veulent cuire, et le reste est delivré à ceux ausquels avoit esté promis il y avoit longtemps. Les boudins et trippes sont données aux jeunes hommes, et toute la courée est pour les jeunes filles. Ils mettent les trippes dedans les poésles, ainsy comme elles sortent du corps; sans en rien en oster. Je vous laisse à penser quel potage. Il y eut l'un des prisonniers, lequel arracha l'espée des mains de celuy, qui vouloit le tuer, et eust fait quelque mal, si lon ne luy eust tost arraché des mains, laquelle fut rendue à l'executeur. S'il n'y eust eu que le prisonnier et luy, il luy eust fait tourner la chance. En nostre presence fut commis un acte par une vieille femme, le plus horrible, et le plus cruel, duquel on aye ouy parlé. Laquelle avoit mieux mérité le nom de chienne (*sic*) que de femme. Car il faut que vous entendiées qu'aussy tost que l'un des petits enfans, n'ayant seulement que

sept ans, enfant que l'une des filles mariées au prisonnier executé, aussy tost di-je qu'il fut mort, elle luy couppa la teste, et par le trou luy sucça toute la cervelle, et le sang n'eut le loisir de le cuire. La fille avoit six ans, et le fils sept, lesquels furent tués en la présence de leur pere. Apres l'execution faite, ces venerables executeurs se retirerent, ausquels lon baille un soulier (*sic*) neuf de cotton teint en rouge, et ausquels sont baillées deux pierres pour reposer leurs pieds sans marcher à terre, et durant quatre jours ne mangent rien de salé. Que s'ils mangeoient quelque chose de salé, ils tiennent pour tout assuré qu'ils mourroient tous, ausquels durat ce temps qu'ils sont au lit, on lie un fil aux bras, et un par le milieu du corps. Les quatre jours expirés, ils sont desliés et noircis de génipap. Cela fait ils beuvent et font grand'chere s'ils ont de quoy. Pendant toutes ces ceremonies ils ne font que boire de leur Cahouïin, et promencent leurs prisonniers dans le village avec certains accoustrements, et fronteaux, bonnets, bracelets de diverses couleurs, mesme de robes de plumes, qui sont tres belles à les veoir de prés, et de loing. J'en donnay une au retour de mon premier voyage de ces pais là à feu monsr. Bertrand, qui depuis fut Cardinal, lequel comme de chose rare en fit present au roy Henry second, de plumes Arrassoit, ou Arait, Assajaboucou, Touapuap, et autres. Aussy ces Barbares jettent sur leurs prisonniers de la plume de Perroquet en signe de mort. Dépuis qu'ils ont fait ces braves ceremonies sur eux, jamais ils ne reschappent qu'ils ne soient tués et mangés. Voilà pourquoy quand ils sont entrés en la maison, ils apportent devant iceux l'arc, les flésches, les colliers, plumasseries, lits, fil, et autres autres choses appartenans au defunct, et les luy donne on pour son usage,

sçavoir le lict à se coucher, les colliers à l'entour de son col, la plumasserie à se parer quand bon luy semble les arcs, et les flésches sont par luy lavées et nettoyées. Car il n'est permis à nul autre d'entre eux se servir des biens d'un mort, jusques à ce qu'il en aye esté ainsy ordonné par un de leur ennemis, leur esclave. Et si d'aventure les parents de celui, à qui appartient le prisonnier, ont esté tués à la guerre, jamais les vefves ne reprennent mary. Et à cette occasion baille on aux vefves le prisonnier pour recompenser la perte de leur defunct mary, jusques à ce que le jour soit venu de le tuer, et manger en vengeance de leur mary, qu'ils appellent en leur baragouyn Paraoussou-vots. Et cela les oste de destresse et ennuy. Ce mot ne signifie autre chose que le prenom de sondit mary, qui est le nom du grand arbre, semblable à celui qu'ils nomment *Gera-hua*, qui est une espece de palmier, de quoy ils font leurs hottes, où ils portent leurs vivres en temps de guerre.

Façon du massacre que font les sauvages de leurs prisonniers.

D'autant que je vous ay commencé au précédent chapitre, comme ce peuple gouverne, et entretient ses ennemis les ayant prins en guerre. Il me reste plus à vous dire, que la façon, qu'ils ont à les faire mourir. Premièrement il faut que le lecteur entende que les femmes qui ont le gouvernement de ce pauvre Barbare, l'entretiennent tout de mesme façon qu'a esté leur defunct mary, jusques à ce que le jour soit venu de le tuer et manger. Et s'il n'y a point de vefve, celui à qui est le prisonnier, doit bailler de ses sœurs, ou ses femmes, et s'il n'en a, en requerra à ses amis, qui

n'ont garde luy en refuser, d'autant que c'est la plus grande joye qu'ils scauroient en esperer que de recevoir un de leurs ennemis, et celui qui en a fait la prise est fort estimé entre eux. Quelque temps après l'arrivée du pauvre prisonnier, ou plusieurs, s'il y en a, tous les parens, et amis, qui leur atouchent, sont mandés pour les observer quels membres ils auront, quand on les tuera, à fin qu'ils ayent à leur apporter aucune fois à manger, comme c'est leur coustume. Et à cette fin font un grand et solennel banquet, puis celui qui doit tuer le prisonnier, prend un nom en la presence de ce pauvre captif pour ce nullement esfroyé, ou estonné, et sans aucune crainte, ou apprehension, ainsy qu'ils dient: ains ont une opinion que ce leur est beaucoup plus grand honneur de mourir de telle façon, qu'en casaniers en leur lit, de leur belle mort, ou contagion, joint qu'ils se sentent de beaucoup advantagés en ce que ces derniers meurent sans vengeance. Mais ceux qui sont occis en guerre, ou comme prisonniers sont vengés par la prinse de autres leurs ennemis ausquels, ainsy que nous avons dit, on fait de mesme passer le pas. Or quand le jour auquel on doit faire mourir le prisonnier, approche on fait un grand Caouyn, selon la grandeur du village, qui est un breuvage, lequel, selon que j'ai descrit en ma Cosmographie, est fait par les femmes, de racines, qu'ils nomment *Aipi*, et de *Mil* ensemble bien cuits et pillés: puis apres le mettent en de grands vaisseaux, qu'ils nomment *vassaue*. Et le troisième jour ils le beuvent, d'autant qu'il se pourroit garder d'avantage sans estre corrompu, et gasté.

.....
Au reste tous le parents, et amis sont mandés en ce banquet, comme ils avoient esté auparavant, et en plus grand nombre, pour leur estre faits les presens

des mambres, et pieces du prisonnier ainsy qu'il leur avoit esté promis. Et font trois jours plus ou moins sans cesser de boire, et trois jours après le prisonnier est tondu de nouveau, et la face peinte de poudre d'escales d'œufs verds, puis en mettent avec des plumes par dessus la teste, puis est lié avec de grosses cordes de coton assés bien faites, qui sont en double, et des lacs, et noeuds subtilement faits par un desputé à ce faire, lequel bien peut estre de trente brassées, gros environ comme le pouce d'un grand homme. Cela fait on le met coucher avec ses femmes, qui portent le lien après lui, et le gardent toute la nuit, de peur qu'il ne s'enfuye, comme ils font assés souvent. Le lendemain ce lien luy est osté du col, et luy est mis au corps, et estendu par d'autres de chacun costé, et celuy qui le doit tué est devant luy, qui feind lui bailler quelques coups pour s'en despescher, puis lui en baille a bon escient, un dessus le chinon de la teste, si bien asséné, qu'il le verse à bas lui redoublant plusieurs autres coups, jusques a ce qu'il luy ayt parfaitement cassé la teste. Il y a de trois sortes de bois, dont on fait ce baston, a scavoir *Ouapparrarap*, lequel est noir, *Iacarensa*, lequel est rouge marré, et *Reruigappen*, lequel est rougeastre. Ce meurtrier prend apres vingts andouilles, des plumes d'oiseaux jaunes, et blancs, qu'ils appellent *Canyde*, et *Arrat*, qui sont rouges, bleus, et jaunes, orangés avec un *ygapommemy*, par dessus tout fait de plumes du *Tocan* jaune. Les vieilles prennent ce pauvre assommé et le portent sur un feu, et le buclent comme un cochon, pour luy faire sa première peau, puis le mettent sur son ventre, et le detailent de long de travers et de costé. Sur tout leur voyés lever de grandes tranches pour leur carbonnades. Ils luy levent l'eschine, et la teste ensemble, après luy

avoir coupé les bras, et les cuisses. Des intestins et frissure ils en font une curée, et brouët, qu'ils appellent Mygao, dont Dieu sceit quelle chere ils font, et comment ils s'en dorent les barbes. D'autres femmes viennent encor avec leurs enfans; et leur mettent la main dessus, et la mouillent au sang, leur disans. Tu es vangé de ton ennemy, vange toy à ce coup mon enfant. Voilà l'un de ceux qui t'ont rendu orphelin de ton pere, et ce avec des cris, et hurlemens si très saugreneux, qu'avec les laides, et hideuses grimaces qu'elles font, on diroit que se sont sorciers, qui veulent vomir dehors quelque mortel, et diabolique exorcisme. Les partages se font selon les portions, qui ont esté accordées sur son corps. Puis ces sauvages se retirent chacun a son village, et demenent grand'liesse. Si celuy, qui avoit fait le sacrifice, n'en avoit autrefois tué, il faut qu'il fasse une diette plus estroite, que ceux qui ont tué. C'est qu'il se découpe par toutle corps d'une dent de beste, qu'ils appellent Paguest, de sorte que le sang en decoule a bon escient: Puis après il est une lune entiere, (c'est un mois) sans manger chair, ny poisson, et ne mange que de la farine, et des naveaux, et boit du caouyn. Il est aussy tondu de près, comme s'il estoit rasé d'un rasoir. Il demeure quinze jours sans oser toucher la terre de ses pieds. Il passe plusieurs autres ceremonies superstitieuses, dont ces rustres ont coustume d'user, par ce qu'elles sont si ridicules, que j'ay honte de les ramentenoir, quoy qu'ils soient fort scrupuleux pour l'interruption d'un point d'icelles. Un point ay-je à ramentenoir, à sçavoir que les Toupinambaux, Toupinenquin, Touajat, Temernyvou, et autres, qui sent issus d'entre eux, ont cette loy touchant le meurtre de leurs ennemis, qui si tost qu'ils en ont tué un, ils prennent un nom nouveau, et pour ce ne laissent ils pas de retenir le leur propre, qu'ils ont

eu auparavant de ceux qu'ils ont tué. Que si aucun n'en a point tué, et qu'il ne face que commencer en ce mestier, il change le nom qu'il avait en enfance, au nom qu'il luy agrée, lequel nom ne luy chet pas volontiers entre les autres qu'il prendra puis après. Et est une maxime inviolable entre eux, qu'ils prennent autant de noms, qu'ils tuent de leurs ennemis. Or celui qui a le plus de noms, est le plus brave, prisé et réputé, pour avoir mis à mort le plus d'ennemis, et tenu un tel rang que celui qui a la plus exterminé, d'essait, et abattu d'ennemis, en signe d'honneur est appelé Ke-reumbaue, c'est-à-dire de grand surveil. Aucunes fois pour marque de plus grande et signalée excellence, il est nommé Toupichah-gatou, moyenant que soubz luy il ayt gens pour administrer aux autres ses amis passans. Quant auxdites femmes vefves, elles ne se remarient point, si ce n'est aux freres, et plus proches parents de leur defunct mary, desquels faut qu'auparavant ils vengent la mort, s'il a esté prins, ou mangé de l'ennemy, s'il est mort de vieillesse, ou maladie, faut que celui, qui doibt prendre la vefve pour femme, ameine un prisonnier, qui nettoye sur la fosse du trépassé, soit qu'on aye changé de village, ou autrement. Aussy que toutes les panasseries, colliers, arcs, et flèches d'iceluy soient lavées par ledit prisonnier, mesmes son grand lit, où il couchoit de son vivant, encores ne se remarient jamais lesdites vefves à un moins fort, et vaillant qu'estoit leur mary. Car autrement on les despriseroit, et leurs enfans, et alliés mesmes en seroient fachés, et mal contents. De façon que s'il n'y a rencontre pareille, elles ayment mieux demeurer ainsy vefves tout le reste de leur vie, et finir leurs jours avec leurs enfans. Et encores qu'elles se remarient, si est ce que toutefois plus de douze lunes, sca-

voir d'un an après le trespas de leur mary. A ce propos je vous raconteray icy d'une femme, laquelle après la mort de son mary, qui avoit esté pris et mangé de ses ennemis, ne se voulat jamais remarrier, par ce disoit elle que nul des parents du defunct son mary ne s'estoit efforcé de venger sa mort. Et pour cette cause prenant l'arc et la flèche s'en alla elle mesme à la guerre avec les hommes, qu'elle bailla à tuer à ses enfans, leur disant, tués mes chers enfans, vengés la mort de votre pere defunct, puis que nul de ses enfans, n'en fait autre vengeance. C'est possible pour ce que je ne suis pas jeune, et assés belle. Mais une chose est en moy, c'est que je suis forte, et vaillante pour venger la mort de votre pere mon mary. Et de fait cette femme fit tant, qu'elle print plusieurs de ses ennemis prisonniers entre autres l'une des plus belles jeunes filles qui fut en tout le païs, que l'on dit au seigneur de Villegagnon qu'elle estoit fille d'un capitaine portugois et d'une sauvage, et ne laissa pourtant à passer le pas, et estre tuée comme les autres que l'on y envoya. De sorte que remettant tous actes féminins, et prenant les masculins, et viriles, ne portoit plus de cheveux longs, comme les autres femmes, et comme elle avoit accoustumé, ains s'accoustroit avec des plumasseries, l'espée de bois faite, comme elle font par delà en sa main, et autres choses convenantes aux hommes. Vous eussies veu pendu au coi de ceste femme plusieurs flustes, des os, du bras, et jambes de ses ennemis, et à ses enfans autres instruments, comme taborins faits à leur mode, selon qu'ont accoustumé faire les autres sauvages, lesquels ayans bien banqueté et caouyné, sautent, et dansent joyeusement tout autour de leurs loges, là où cependant les plus anciens laissent tout le long du jour de boire sans manger et sont servis par les veufves du defunct, et parentes d'iceluy.

Et m'estant informé me trouvant à telles solemnités, comme volontiers font les mariniers, et plus grands des navires, de ces façons de faire, me respondirent que cettoit pour hausser le cœur à la jeunesse, et à fin de l'animer a marcher hardiment en guerre contre leurs ennemis avec l'espoir d'un tel honneur après qu'ils seront décédés. A mon premier, et second voyage je fus par trois fois en cette isle des Margageaz, là où à mon grand regret, je veis faire deux massacres de trois pauvres prisonniers, et de cinq qu'ils estoient de reste, nous les rachetastes, d'autant qu'ils estoient Chrestiens portugois, et les amenastes à nostre fort, les ayant vestus, et accomodés, estans auparavant tous nuds, comme les autres. Trois mois après se saisirent de nos barques, et de nuit s'en allerent rendre en la riviere de Morpiou tenuë par les Portugais.

INDICE BIBLIOGRAFICO

- ACUÑA (Christoval de). — “Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas”. *Colección de libros que tratan de América, raros ó curiosos*, II, Madrid, 1891.
- AMBROSETTI (Juan B.). — “Los Indios Caingúá del Alto Paraná (Misiones).” *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, XV, Buenos Aires, 1895.
- ANCHIETA (José de). — “Informação dos casamentos dos Indios do Brasil”. *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, 2.ª serie, I, Rio de Janeiro, 1846.
- (2) “Carta del Hermano Ioseph que escriuio del Brasil a los padres y hermanos de Iesus en Portugal”. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, III, Rio de Janeiro, 1878.
- (3) “Cartas ineditas”. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, I e II, Rio de Janeiro, 1876-1877.
- Annux litteræ societatis Iesu anni 1589 an patres et fratres eiusdem Societatis*, Roma, 1591.
- AZARA (Felix de). — *Voyages dans l'Amérique méridionale*. Paris, 1809.
- BARBOSA RODRIGUES (J.). — “Poranduba amazonense ou Kochiyma-uara porandub”. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, XIV, fasc. 2, Rio de Janeiro, 1886-1887.
- BAUVE (Adam de) e FERRÉ (P.). — “Voyage dans l'intérieur de la Guyane”. *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, XXVIII e 2.ª serie, I, Paris, 1833-1834.

- BEAUVOIS (Eugène). — “La Fontaine de Jouvence et le Jourdain dans les traditions des Antilles et de la Floride”. *Le Museon*, III, n. 3, Louvain, julho de 1884.
- BORBA (Telemaco M.). — “Observações sobre os indigenas do Estado do Paraná”. *Revista do Museu Paulista*. VI, São Paulo, 1904.
- (2) *Atualidade Indigena*. Curitiba, 1906.
- BRETT (W. H.). — *The Indian tribes of Guiana*. New York, 1852.
- CARDIM (Fernão). — *Tratados da terra e gente do Brazil*. Rio de Janeiro, 1925.
- CARDÜS (José). — *Las Misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia*. Barcelona, 1886.
- CARVALHO (Alfredo de). — “A saudação lacrimosa dos Indios”. *Revista do Instituto Historico e Geografico Pernambucano*, XI, ns. 61-64. Recife, 1904.
- CASTELNAU (Francis de). — *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud*. Paris, 1852.
- CENTENERA (Martin Barco). — *La Argentina. Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Buenos Aires, 1910.
- CHANTRE Y HERRERA (José). — *Historia de las Misiones de la Compañia de Jesús en el Marañón espanol (1637-1767)*. Madrid, 1901.
- CHOMÉ (Ignace). — “Lettre du P. Ignas Chomé”. *Lettres édifiantes et curieuses*, VIII, Paris, 1781.
- CLAUDE D'ABBEVILLE. — *Histoire de la mission des Peres Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*. Paris, 1614.
- COREAL (François). — “Relation des voyages aux Indes Occidentales”. *Recueil de voyages dans l'Amérique méridionale, traduits de l'Espanol et de l'Anglais*, I, Amsterdão, 1738.

- CORRADO (Alejandro M.). — *El Colegio franciscano de Tarija y sus Misiones*. Quaracchi, 1884.
- COUDREAU (Henri). — *Chez nos Indiens*. Paris, 1893.
- DANIEL (João). — “Segunda parte do tesouro descoberto no maximo rio Amazonas”. *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*. II e III, Rio de Janeiro, 1840-1841.
- “De algumas cousas mais notaveis do Brasil (Informação jesuitica de fins do seculo XVI)”. *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, t. 94, vol. 148 (1923), Rio de Janeiro, 1927.
- DENIS (Ferdinand). — *Une fête brésilienne célébrée à Rouen en 1550 suivie d'un fragment du XVI^e siècle roulant sur la théogénie des anciens peuples du Brésil*. Paris, 1851.
- EHRENREICH (Paul). — “Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt”. *Zeitschrift für Ethnologie*, XXXVII, Berlin, 1905.
- “Enformação do Brasil, e de suas Capitánias (1584), por um jesuita anonimo”. *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*. VI, Rio de Janeiro, 1844.
- ESCHWEGE (M. C. von). — *Journal von Brasilien oder vermischte Nachrichten aus Brasilien, auf wissenschaftlichen Reisen gesammelt*. Weimar, 1818.
- FIGUEROA (Francisco de). — “Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas”. *Colección de libros y documentos referentes a la historia de América*. Madrid, 1904.
- FONTENEAU (Jean), dito ALFONSE DE SAINTONGE. — *La Cosmographie avec l'esfère et régime du Soleil et du Nord. (Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la geographie depuis le XIII^e jusqu'à la fin du XVI^e siècle)*. Paris, 1904.

- FRIEDERICI (Georg). — “Der Tränengruss der Indianer. *Globus*, LXXXIX, Braunschweig, 1906.
- (2) “Ueber eine als Couvade Wiedergeburtzeremonie bei den Tupf”. *Globus*, LXXXIX, Braunschweig, 1906.
- (3) *Ueber die Behandlung der Kriegsgefangenen durch die Indianer Amerikas*. Festschrift Eduard Seler. Stuttgart, 1922.
- GAFFAREL (Paul). — *Histoire du Brésil français au XVI^e siècle*. Paris, 1878.
- GANDAVO (Pero de Magalhães). — I. *Tratado da terra do Brasil*. — II. *Historia da Provincia Santa Cruz*. Rio de Janeiro, 1924.
- GARCIA DE FREITAS (José). — “Os Indios Parintintin”. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova serie, XVIII, Paris, 1926.
- GIANNÉCCHINI (P. Doroteo). — Cf. ROMANO Y CAT-TUNAR.
- GUEVARA (P.). — *Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Colección de obras y documentos, cit., t. II, Buenos Aires, 1910.
- GUIMARAES (José da Silva). — “*Memoria sobre os usos, costumes, linguagem dos Appiacás*”, etc. *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, VI, Rio de Janeiro, 1844.
- HERRERA (Antonio de). — *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas i tierra firme del Mar Oceano*. Madrid, 1601.
- HUTTEN (Phillips von). — “*Zeitung aus India*” (escrito em 1547). *Historis-chlitterarisches Magazin*. Erster Theil. Bayreuth e Leipzig, 1785.
- JARQUE (Francisco). — “*Ruiz Montoya en Indias*”. *Colección de libros raros y curiosos que tratan de América*, XVI-XIX, Madrid, 1900.

- KARSTEN (Rafael). — *Bland Indianer i Ekvadors Urskogar*. Helsingfors, 1920.
- (2) *Blodshämnd, Krig och Segerfester bland Jibaroindianerna i östra Ecuador*. Helsingfors, 1920.
- (3) "The Toba indians of the Bolivian Gran Chaco". *Acta Academiæ Aboensis. Humaniora IV*, Abo, 1923.
- (4) *The Civilization of the South American Indians*. London, 1926.
- KNIVET (Anthony). — "The admirable adventures and strange fortunes of Master Antonie Knivet, which went with Master Thomas Candish in his second voyage to the South Sea, 1591". *Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrimes*, XVI, Glasgow, 1906.
- KOCH-GRÜNBERG (Theodor). — "Zum Animismus der Südamerikanischen Indianer". *Internationales Archiv für Ethnographie*, XIII, Leide, 1900.
- (2) *Zwei Jahre unter den Indianern*. Berlin, 1909-1910.
- KRAUSE (Fritz). — *In den Wildnissen Brasiliens*. Leipzig, 1911.
- LEHMANN-NITSCHKE (Robert). — "La astronomía de los Chiriguano". *Revista del Museo de la Plata*, XXVIII, Buenos-Aires, 1924.
- LÉRY (Jean de). — *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Paris, 1880.
- LIZARRAGA (Reginaldo). — "Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, río de la Plata y Chile". *Nueva colección de autores españoles*, t. XV: *Historiadores primitivos de Indias*. II, Madrid, 1909.
- LOVÉN (Sven). — Ueber die Wurzeln der Tainischen Kultur. Primeira parte, Göteborg, 1924.
- LOZANO (Pedro). — *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires, 1873-1875.

MARCGRAVE. CF. PISO.

(MARONI). — “Noticias auténticas del famoso río Marañón”. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, XXVI-XXXIII, Madrid, 1889-1892.

MEDINA (José Toribio). — *El veneciano Sebastián Caboto al servicio de España*. I, Santiago de Chile, 1608.

MÉTRAUX (A.). — “Les migrations historiques des Tupi-Guarani”. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nova serie, XIX, Paris, 1927.

(2) *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*. Paris, Libr. Geuthner, 1928.

(3) “Les hommes-dieux chez les Chiriguano et en Amérique”. *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, II, Tucumán, 1931.

(4) “Messiahs of South America”. *The Inter-american Quarterly*, III, n. 2, abril de 1941.

(5) “A Quechua Messiah in eastern Peru”. *American Anthropologist*, XLIV, n. 4, outubro-dezembro de 1942, Menash, Wig.

MONTOYA (Antonio Ruiz de). — *Conquista espiritual hecha per los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Bilbao, 1892.

MUSTERS (O. Ch.). — *Vida entre los Patagones*. Universidad nacional de La Plata. Biblioteca Centenária, I, Buenos Aires, 1911.

NIEUHOF (Johan). — *Gedenkweerdig Brasiliaense Zee- en Lant-Reize. Behelzende Al het geen op dezelve is voorgevallen*. Amsterdão, 1682.

NIMUENDAJÚ (Curt). — “Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion des Apocúva-Guarani”. *Zeitschrift für Ethnologie*, XLVI, Berlin, 1914.

- (2) "Sagen der Tãmbé-Indianer". *Zeitschrift für Ethnologie*, XLVII, Berlin, 1915.
- (3) "Bruchstücke aus Religion und Ueberlieferung der Sípáia-Indianer". *Anthropos*, XVI-XVII, St. Gabriel-Mödling, 1921-1922.
- NINO (Bernardino de). — *Etnografia chiriguana*. La Paz, 1912.
- NOBREGA. — "Informação das terras do Brasil". *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, II. Rio de Janeiro, 1844.
- NORDENSKIÖLD (Erland). — *Indianerleben. El Gran Chaco (Südamerika)*. Leipzig, 1912.
- (2) *Indianer und Weisse in Nordostbolivien*. Stuttgart, 1922.
- NUMELIN (Ragnar). — *Orsakerna till folkvandringarna på lägre kulturstadier*. Helsingfors, 1918.
- NUNEZ CABEZA DE VACA (Alvar). — "Relación de los naufragios y comentarios" ... *Colección de libros y documentos referentes á la historia de América*, V-VI, Madrid, 1906.
- ORBIGNY (Alcide d'). — *L'homme américain*. Paris, 1839.
- PEZIEU (De). — *Brief recueil des particularitez contenues aux lettres envoyees, par M. de Pezieu, à Messieurs ses parents et amis de France, de l'Isle de Marignan au Brezil, où il est encore à present*. Lyon, 1613. Bibliothèque Nationale de Paris.
- PIERINI (P. Francesco). — "Mitología de los Guarayos de Bolivia". *Anthropos*, V, St-Gabriel Mödling, 1910.
- PIGAFETTA (Antonio). — *Primo viaggio intorno al globo terraqueo*. Milão, 1800.
- PINTO DA FONSECA (José). — "Copia da carta que o alferes... escreveu ao Exm. General de Goyazes, dando-lhe conta do descobrimento de duas nações de Indios, dirigida do sitio onde portou". *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, XIII. Rio de Janeiro, 1867.

- PISO (Guil) e MARCGRAVE DE LIEBSTADT (Georg) — *Historia naturalis Brasilix*. Lugdun. Batavorum et Amstelodami, 1648.
- PYRARD DE LAVAL (François). — *Voyage contenant sa navigation aux Indes Orientales, Maldives, Moluques, Brésil*, etc. Paris, 1619.
- Relaciones geográficas de Indias* (publicada por Jiménez de la Espada). I-IV, Madrid, 1881-1897.
- ROMANO Y CATTUNAR. — *Diccionario chiriguano-español y español-chiriguano compilado teniendo á la vista diversos manuscritos de antiguos misioneros del Apostólico Colegio de Santa Maria de los Angeles de Tarija y particularmente el Diccionario chiriguano etimológico del P. P. Doroteo Gianecchini*. Tarija, 1916.
- SCHMIDT (Max). — *Indianerstudien in Zentralbrasilien*. Berlin, 1905.
- SCHURTZ (Heinrich). — *Urgeschichte der Kultur*. Leipzig e Viena, 1900.
- SOARES DE SOUSA (Gabriel). — “Tratado descriptivo do Brasil em 1587”. *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, XIV, Rio de Janeiro, 1851.
- STADEN (Hans). — *Warhaftige Historia und beschreibung einer Landschafft der wilnen nacketen grimmigen Menschfresser Leuthen In der Newenwelt America gelegen*. Francfort a. M., 1925.
- STEINEN (Karl von den). — *Durch Central-Brasilien*. Leipzig, 1886.
- TECHO (DU TOICHT) (Nicolas del). — *Historia Provincix Paraguariæ Societatis Jesv*. Leide, 1673.
- THEVET (André). — *Les singularitez de la France antarctique* (publicação de Paul Gaffarel). Paris, 1878.
- (2) *La cosmographie universelle*. Paris, 1575.

(3) *Histoire d'André Thevet Angoumoisain, cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes australes et occidentales. Contenant la façon de vivre des peuples Barbares, et observation des principaux points que doivent tenir en leur route les Pilotes et mariniers, pour éviter le naufrage, et autres dangers de ce grand Ocean, avec una responce aux libelles d'injures publiés contre le chevalier Villegagnon.* Bibliothèque National de Paris.

TOCANTINS (Antonio Manuel Gonçalves). — “Estudos sobre a tribu MUNDURUCU”. *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro*, XL, Rio de Janeiro, 1877.

VASCONCELOS (Simão de). — *Cronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil (1663)*. Lisboa, 1865.

VESPUCCI. — *Von der new gefunnde Region die wol eine welt genennt mag werden, durch den Christlichen Kunig von Portugal, wunderbarlich erfunden.* Nüremberg, 1505.

VICENTE DO SALVADOR (Frei). — “Historia do Brasil”. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, XIII (1885-1886), Rio de Janeiro, 1888.

YVES D'ÉVREUX — *Voyage dans le nord du Brésil, fait durant les années 1613 et 1614.* Leipzig e Paris, 1864.

INDICE DAS FIGURAS

Indios tupinambás da baía do Rio de Janeiro (segundo Léry)	4
Fig. 1 — Indios tupinambás fazendo fogo (segundo Staden)	39
Fig. 2 — Indios tupinambás fumam, reunidos em conselho (segundo Staden)	165
Fig. 3 — Tratamento de um doente. Os feiticeiros sopraram e uma mulher suga-o por meio de certo fio preso ao braço do paciente (segundo Thevet)	182
Fig. 4 — Indios tupinambás celebrando uma bebedeira geral, à chegada dos hospedes convidados a assistirem à execução do prisioneiro (segundo Staden)	244
Fig. 5 — O tacape, com o qual o prisioneiro deveria ser executado, era suspenso no tecto da choça. Homens e mulheres dansavam em redor desse instrumento afim de <i>adormecê-lo</i> (segundo Staden)	252
Fig. 6 — A cabeça do prisioneiro era cozida em um pote e as mãos assadas em espetos (segundo Staden)	262
Fig. 7 — Os membros do prisioneiro são assados ao moquem (segundo Staden)	264

Fig. 8 — Indios tupinambás entregues à pesca e à caça (segundo Staden)	290
Carta da distribuição da saudação lacrimosa na America do Sul	306
Fig. 9 — Mulheres tupinambás preparam bebidas, que ex- traem da mandioca e do milho (segundo Staden)	325
Estampas fora do texto (pagina 192-A).	

ÍNDICE GERAL

Prefácio do tradutor	9
A religião dos tupinambás. Introdução	31
Notas à introdução (Estevão Pinto)	37
Cap. I — Os criadores e civilizadores	39
Herois-civilizadores de outras tribus tupi-guaranis ..	58
Notas ao cap. I (Estevão Pinto)	68
Cap. II — Os gemeos miticos	75
Notas ao cap. II (Estevão Pinto)	90
Cap. III — Mitos cosmicos e mitos da criação	92
A destruição do mundo	92
A criação da humanidade	96
A origem do fogo	97
Mitos astrais	98
Notas ao cap. III (Estevão Pinto)	102
Cap. IV — Tupã, o demonio do trovão	109
Notas ao cap. IV (Estevão Pinto)	115
Cap. V — Os genios da mata	117
Notas ao cap. V (Estevão Pinto)	130
Cap. VI — Os espiritos	137
Notas ao cap. VI (Estevão Pinto)	149

Cap. VII — O feiticeiro	153
Notas ao cap. VII (Estevão Pinto)	170
Cap. VIII — O tratamento das doenças	181
Notas ao cap. VIII (Estevão Pinto)	184
Cap. IX — Ritos concernentes ao nascimento, à puberdade e ao casamento	189
Nascimento	189
Puberdade dos rapazes	199
A primeira menstruação	202
Casamento	207
Notas ao cap. IX (Estevão Pinto)	208
Cap. X — Cerimonias funerarias e crenças no alem-tumulo	211
Notas ao cap. X (Estevão Pinto)	224
Cap. XI — A antropofagia ritual dos tupinambás .	226
Cerimonias preliminares à execução do prisioneiro ...	241
O primeiro dia	245
O segundo dia	247
O terceiro dia	248
O quarto dia	248
O quinto dia	255
Precauções tomadas pelo matador	273
Notas ao cap. XI (Estevão Pinto)	281
Cap. XII — Praticas magicas e crenças diversas	285
Agricultura	285
Guerra	287
Caça	289
Navegação	292

Tecnica	292
Tabus	292
Vida sexual	293
Estados fisicos	294
Estados afetivos	294
Sonhos	294
Ornamentos, colares, etc.	295
Reino animal	296
O mito das amazonas	296
Notas ao cap. XII (Estevão Pinto)	297
Cap. XIII — A saudação lacrimosa	299
Notas ao cap. XIII (Estevão Pinto)	309
Cap. XIV — Festas e dansas	311
Cantos	316
Notas ao cap. XIV (Estevão Pinto)	319
Cap. XV — A festa do cauim	321
Notas ao cap. XV (Estevão Pinto)	327
Cap. XVI — O mito da “terra sem mal” e as crenças, por parte dos indigenas sul-americanos, em um mundo ideal	328
Notas ao cap. XVI (Estevão Pinto)	364
Apendices	367
Mitos dos tupinambás	367
A antropofagia ritual dos tupinambás	387
Indice bibliografico	407
Indice das estampas e figuras	417



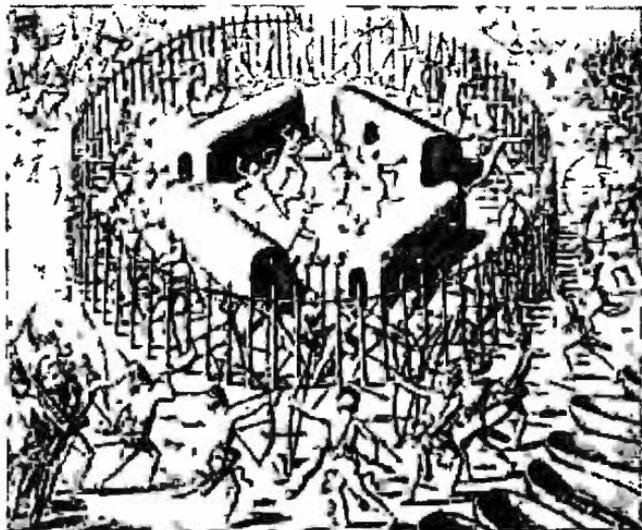
Est. I — Indios tupinambás da baía do Rio de Janeiro
(segundo Léry).



Est. II. A. — *Feiticeiros tupinambás, cobertos com os seus mantos de plumas, lançam fumaça nos índios, que dançam em redor.*



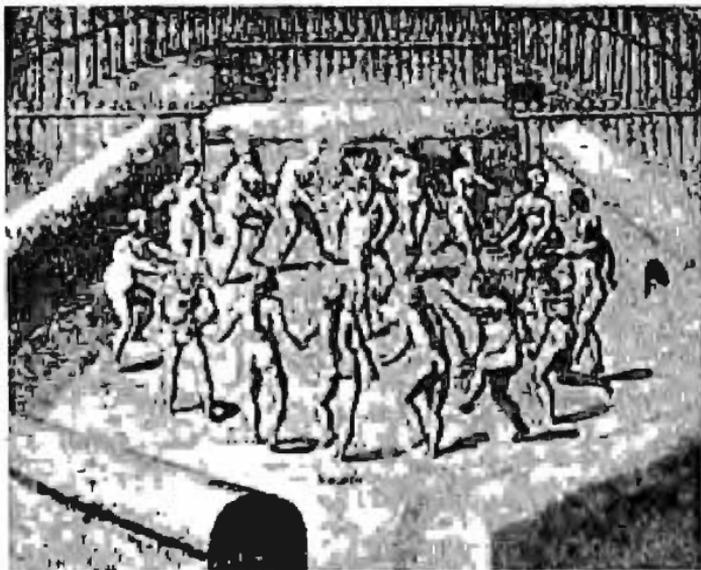
Est. II. B. — *Enterro de um índio tupinambá (segundo De Bry).*



Est. III. A. — *Indigenas tupinambás sitiam uma aldeia fortificada (segundo De Bry).*



Est. III. B. — *Horda tupinambá, vitoriosa, conduzindo colonos europeus prisioneiros (segundo De Bry).*



Est. IV. A. — *Mulheres tupinambás dansam em torno do prisioneiro, que será, depois, morto (segundo De Bry).*



Est. IV. B. — *Índios tupinambás, em expedição, dansam com o objetivo de atrair a proteção dos espíritos (segundo De Bry).*



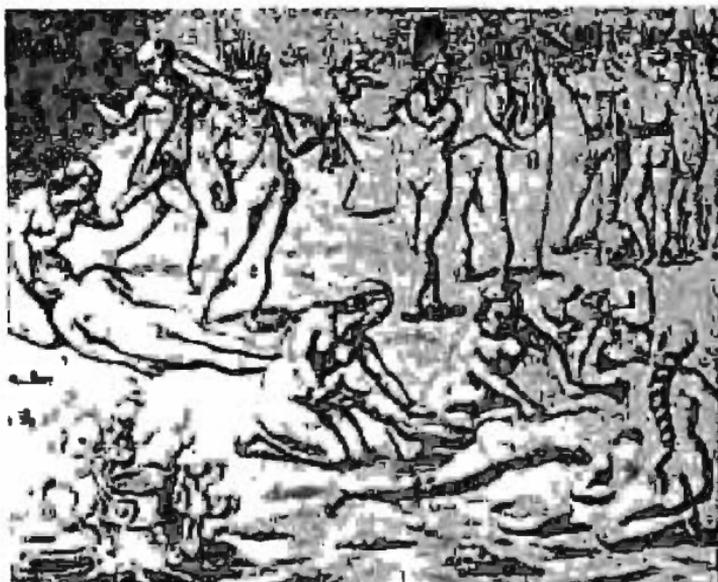
Est. V. A. — O prisioneiro é conduzido ao pátio da aldeia, antes de ser executado. Procede-se à sua toilette (segundo De Bry).



Est. V. B. — O tacape, com o qual o prisioneiro vai ser executado, é tingido e recoberto de plumas. O prisioneiro, ao fundo, está sendo enfeitado (segundo De Bry).



Est. VI. A. — *Execução de um prisioneiro (segundo De Bry).*



Est. VI. B. — *O corpo do prisioneiro é lavado e raspado, antes do seu esquartejamento (segundo De Bry).*



Est. VII. A. — *Esquartejamento do corpo do prisioneiro (segundo De Bry).*



Est. VII. B. — *Refeição antropofagica, entre os tupinambás (segundo De Bry).*



Est. VIII. A. — *Os tupinambás combatem em canoas*
(segundo De Bry).



Est. VIII. B. — *Festa do caim, entre os tupinambás*
(segundo Thevet).



Est. IX. A. — *Saudação lacrimosa a um francês, feita pelos tupinambás (segundo Thevet).*



Est. IX. B. — *Salivação nas cubas de mandioca ou de milho pelas mulheres tupinambás, para o fim de fermentar a bebida (segundo Thevet).*