

Biblioteca Digital Curt Nimuendaju

<http://biblio.etnolinguistica.org>

Pinto, Estêvão. 1955. *Estórias e Lendas Indígenas*. Secção E (História e Geografia), 15. Recife: Faculdade de Filosofia de Pernambuco, Universidade do Recife.

Permalink: http://biblio.etnolinguistica.org/pinto_1955_estorias

O material contido neste arquivo foi escaneado e disponibilizado online com o objetivo de tornar acessível uma obra de difícil acesso e de edição esgotada, não podendo ser modificado ou usado para fins comerciais. Seu único propósito é o uso acadêmico individual.

Possíveis dúvidas ou objeções quanto ao uso e distribuição deste material podem ser dirigidas aos responsáveis pela Biblioteca Digital Curt Nimuendaju, no seguinte endereço:

<http://biblio.etnolinguistica.org/contato>

Créditos: A Biblioteca Digital Curt Nimuendaju deve a inclusão deste item ao lingüista Waldemar Ferreira Netto (USP).

Acrescentado ao acervo da Biblioteca Digital Curt Nimuendaju
em março de 2008

UNIVERSIDADE DO RECIFE
FACULDADE DE FILOSOFIA
DE
PERNAMBUCO

SECÇÃO: E
GEOGRAFIA E HISTÓRIA
15

ESTÓRIAS E LENDAS INDÍGENAS

Prof. ESTEVÃO PINTO

RUA NUNES MACHADO, 42
RECIFE - PERNAMBUCO - BRASIL

1955

UNIVERSIDADE DO RECIFE
FACULDADE DE FILOSOFIA
DE
PERNAMBUCO

SECÇÃO E
GEOGRAFIA E HISTÓRIA
15

ESTÓRIAS E LENDAS INDÍGENAS

PROF. ESTEVÃO PINTO

RUA NUNES MACHADO, 42

RECIFE PERNAMBUCO

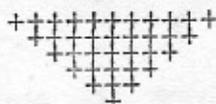
BRASIL

1955

O B S E R V A Ç Ã O

No trabalho da tradução literal dos mitos e no estudo etimológico de certas palavras, auxiliou-me o Prof. Geraldo Lapenda, que também escreveu uma excelente Gramática Yathê e um vocabulário da mesma língua.

A obra do Prof. Geraldo Lapenda será comentada e divulgada na próxima publicação.



Em setembro de 1953, iniciei um estudo-de-campo a respeito dos remanescentes indígenas de Águas Belas, Pernambuco, Brasil, na zona chamada de sertão-baixo. O sertão-baixo é considerado uma transição entre o agreste e a caatinga/pròpriamente dita¹ e caracteriza-se por três andares arbustivos: o primeiro formado pelos xiquexiques ou plantas semelhantes; o segundo pela vegetação pobre de ramos, mas rica de espinhos, tais como a jurema e a catingueira; e o terceiro, enfim, pelas árvores de avançado porte, a exemplo da baraúna e da umburana. A cidade de Águas Belas dista, em linha reta, 273 quilômetros do Recife e está situada a 9^o 07'03,1" de lat. S. e a 37^o07'06" de long. WGr. O Posto General Dantas Barreto, ali instalado, em 1924, pelo Serviço de Proteção aos Índios, acha-se a poucos metros daquela cidade. Os acidentes geográficos mais importantes são a serra do Comunati e o rio Ipanema (afluente do São Francisco). Outrora havia, nessa região, uma grande lagoa, hoje desaparecida. Por isso, os documentos mais antigos (3^o quartel do século XVIII) referem-se, aos Carnijó da "Alagoa da Serra do Comunaty", ou aos Carnijó da "Ribeyra do Panema, lugar da Lagoa".²

A reserva dos Fulniô conta dois, ou, talvez, mais de

1 - Descrição em Egler (ps. 584-586) e M. Correia de Andrade (ps. 16 sq.)

2 - Cf. Loreto Couto (p.170), "Informação Geral" (p.421) e Relam das Aldeas (ms.)

dois séculos de existência. Em 1832, êsses ameríndios doaram à povoação, hoje cidade de Águas Belas, que se levantou ao pé da serra do Comunati, terrenos para o levantamento de uma capela dedicada a N. S. da Conceição. Com a extinção, em 1875, de vários aldeamentos indígenas, foram demarcados os respectivos terrenos, respeitando-se, nesse momento, a doação anteriormente feita¹. Cada lote, distribuído entre as famílias indígenas, media 302.500^m2. Mas, a proporção que crescia a cidade, os "brancos" apropriavam-se das melhores terras indígenas, criando-se, em consequência, um secular litígio, que só veio a ser solucionado em 1928, com a intervenção e arbitragem do governador Estácio Coimbra; litígio que fomentou a animosidade entre os Fulniô e os alienígenas, ainda hoje, em parte, latente e flagrante aos olhos do observador menos atento. Houve tempo em que se caçava índio como se caça um bicho do mato²; duas vezes a aldeia dos bugres foi devastada pelo incêndio³. O menos que o caboclo sofria era a expulsão ou emigração forçada de suas terras. Dizem os antigos que, em certa ocasião, acossados de todas as bandas, rumaram os Fulniô para Santana do Ipanema, onde erigiram nova taba, que era localizada no atual bairro de Camuxinga.

Os Fulniô estão, hoje em dia, reduzidos a pouco mais de 700 indivíduos. Para os relatórios oficiais, concernentes ao ano de 1953, o total eleva-se ao duplo da cifra acima; verifiquei, porém, que, nos dados oficiais, foram incluídos indivíduos descendentes de índios casados com elementos de população alienígena (brancos ou pretos, que os Fulniô excluem da tribo).

-
- 1 Mais informações em Andrade Bezerra e J. Pais de Carvalho Barros, passim.
 - 2 Dias da Silva, quando visitou, há pouco tempo, a maloca dos Fulniô, ouviu de um velho a afirmativa de que, outrora, se matava índio como se matava a "cachorro doente". Cf. o artigo do referido jornalista, publicado na ed. de 11 de novembro de 1948, do Diário da Noite. (Recife).
 - 3 Castro e Silva, ms.

A mortalidade infantil é assustadora (600 por 1000, em 1953). As principais doenças, que infestam a população nativa, são o tracoma, o tifo, a disenteria, a gripe e a tuberculose. O dr. Aristeu Arruda, um especialista em tracomatologia, empreendeu, em minha companhia, uma pesquisa que incidiu em 112 crianças indígenas do grupo etário dos 6 aos 14 anos: 50,8% das crianças sofriam de tracoma¹. Por essa ocasião examinaram-se vários adultos, tendo sido registrados alguns casos de glaucoma, catarata, bouba e boqueira (a perlèche dos franceses). Ainda verificou o dr. Aristeu Arruda a presença do "gabão". A falta de um amparo oficial mais eficiente permite a ocorrência de certos casos trágicos, como, por exemplo, o de velhos, cegos ou quase cegos, responsáveis pelo sustento de netos orfãos. Mas é verdade que alguns indivíduos, entre os Fulniô, atingem avançada idade, havendo no mínimo², umas dez pessoas maiores de 70 anos. A velha Maria das Dores "carregou Sarapó nos quartos", - disseram-me os caboclos. Sarapó, cacique da tribo, andava beirando os 90 anos.

Quando o governo loteou as terras indígenas de Águas Belas, foram os lotes, em grande parte, como já se disse, distribuídos por cada família; o dr. Antônio Estigarríbia, entretanto, permitiu o arrendamento das terras a pessoas estranhas a tribo, mediante condições, na realidade, miseráveis. Essa prática, proibida a partir de 1947, teria sido de desastrosas consequências, pois afastou muitos dos índios dos labores da agricultura. E foi êsse, justamente, um dos aspectos negativos da administração do Serviço de Proteção aos Índios, que mais chocou o antropólogo americano Hohenthal, em sua recente visita aos Fulniô³.

1 Inquérito Tracomatológico, ms.

2 Dados de 1953.

3 William D. Hohenthal Jr., do "Departament of Anthropology", Berkeley University, Cal. Hohenthal esteve entre os Fulniô em 1951-52.

Quando o geólogo americano John C. Branner visitou o nordeste do Brasil, já no último quartel do século XIX, teve oportunidade de conversar com um velho índio de Águas Belas e registrar algumas notas a respeito da língua falada pelos caboclos dêsse lugar. "The Brazilians of Aguas Belas call these Indians the Carnijós. The Indians call themselves, that is, this tribe, in their own language, Fõrniõ while Indians as distinguished from other people are called Jacatóa"¹. Embora a construção da frase não seja bem clara, depreende-se que, segundo Branner, a tribo nativa de Águas Belas, denominada pelos alienígenas de Carnijó, chamava-se a si própria de Fulniô, usando ainda uma espécie de designativo para distinguir-se dos demais grupos silvícolas do Brasil. E Rudolf R. Schuller², baseando-se nesse autor, observa: "Nach Branner nennem die Brasilianer von Aguas Bellas jene Indianer Carnijõ. Sie selbst sollen sich Fõrniõ nennen. Und Jacatóa ist der Mongoyó-Name für stammes-fremde Indianer".

A duplicidade de nomes era muito comum às tribus brasileiras e Joannes de Laet cita vários exemplos³. Duas das "nações" aliadas dos Jandeuíu, por exemplo, os "Aciki" e "Ocioneციou", eram chamadas em tupi, respectivamente, por "Arykeuma" e "Kereryjou". Outros exemplos:

Nomes mais comuns	Sinonimos	Nomes mais comuns	Sinonimos
Tupiniquim	Mergaia, Touaiat	Tamoyo	Tupinambá
Tobajara	Miarigois	Guajajara	Tenetebara, Pinarien
Amanagé	Ararandeuara	Tapirauha	Anta
Jacundá	Amirinha	Canoeiro	Ava
Mauhé	Arapium	Munduruku	Pari
Kayabi	Parua	Parintintin	Kawahib
Yurimagua	Manicuri	Omagua	Kampewa
Aré	Setá	Cocama	Ucayale
Chané	Tapuí	Miránya	Boro
Guarayú	Itatin	Wayana	Coronado, Caaiguá
Kaingang	Coroado, Guayaná, Socre, Xocren	Botocudo	Aimoré, Gueren
Camakan	Mongoyó, Ezešio	Guarani	Carijó, Chandul
Caingua	Monteses	Chiriguano	Abá, Tembete

1 Branner, p. 329.

2 P. 46. Jacatóa, em lugar de Jacotóa, talvez devido a erro tipográfico.

3 Ps. 461 e 462.

Quando os Fulniô se referem à sua língua, dizem yāthê, que significa literalmente "a nossa boca"; a aldeia, onde moram, é yā-ti, isto é, "a nossa casa"; a pátria, ou o lugar onde vivem, yā-fê, ou seja "a nossa terra". Nossa boca é a língua, nossa casa é a aldeia, nossa terra é a pátria. Iacotóa (aliás yā-ktōa) tem o sentido de nós todos, o nosso grupo, a nossa gente. Em suma, Iacotóa era o nome que os índios de Águas Belas aplicavam a seu grupo étnico e cultural, vivendo em Águas Belas ou em outras regiões, passando Fulniô a ter o sentido particular de a gente que mora junto ao rio. Um nome tribal, portanto. A etimologia, proposta por Boudin¹ para essa última auto-denominação (Fu = vértice, lí = cabelo, nika, neká = ter, ou, mais claramente, os que usam um topête à cabeça, ou os que usam o cabelo em forma de topête), tem pouco fundamento. A melhor forma originária para o nome tribal seria a voz e-tfo-l-ni-ho ou e-th-l-ni-ô; para dizer "ter topête", etc., usam os índios o verbo etfolinkya, ou tfolinkya, mais consentâneo à língua. Empregar, em sua substituição, tfo-l-ni-ká, é o mesmo que dizer, em português, "encontramento" em lugar de "encontro". Razoável parece buscar a origem do nome tribal em fuli, "rio", ni, "ter", ho, sufixo de agente. Os Fulniô são bons pescadores e o rio a que se referem é o Ipanema, que, por longos anos, vem estando ligado à vida social e econômica desses índios.

"Carnijó" também é outra palavra que precisa de interpretação. Usava-se, em relação aos Fulniô, juntamente com a de "Carijó". Muitos documentos do século XIX preferem a denominação "Carijó", levados, talvez, pelo sentido que se dava, outrora, a essa palavra - o de índios amansados², que, em geral, acompanhavam os sertanistas. Como se sabe, os Canoeiro, trazidos por bandeirantes paulistas para a conquista de Goiaz, também tinham a

1 P. 52. Ou melhor: tfo = o cimo da cabeça; lí = cabelo; ni = ter, fazer; ho = sufixo verbal de agente. Donde Fulniô, "o que tem topête".

2 Bernadino José de Sousa, p. 110. /s

denominação de Carijó¹. Mas, nem os Canoeiro nem os Carijó do meridiano brasileiro têm alguma coisa que ver com os Fulniô de Águas Belas.

Aliás, Carijó ou Carió é palavra também empregada no sentido de cafuso ou caboré, - o mestiço do mameluco e do negro². Se, entretanto, os informantes do século XVIII quisessem dar aos índios do Comunati ou do rio Ipanema êsse sentido, não teriam empregado a forma "Carnijó" (sòmente um dêles, em relação aos índios da "Alagoa da Serra do Cominaty", emprega a palavra "Carijoz", provavelmente por engano). Parece-me, pois, mais seguro procurar o etnônimo entre as tribos indígenas, que por to o século XVII, povoavam particularmente o nordeste brasileiro e das quais nos dão notícias os holandeses. Graças sobretudo a Herckman³ e a Marcgrave⁴, sabemos que os chamados Tapuia, isto é, os índios de "língua travada", que habitavam a Capitania de Pernambuco e territórios anexos, estavam subdivididos em quatro principais "nações": os "Cariris", os "Caririwasys", os "Careryjows" e os "Tarairyou". As duas primeiras, de acôrdo com a análise feita por Pompeu Sobrinho⁵, são, respectivamente, os "Cariris Velhos" e os "Cariris Novos", constituindo ambas um só grupo ètnico-lingüístico. Pareceu também a Pompeu Sobrinho que os "Careryjeouws" - o terceiro grupo - tenham pertencido à mesma família cariri, indentificando-os com os Cariú ou Cariju do vale do rio de igual nome ou da ribeira dos Bastiões. O quarto grupo, enfim, estava constituído pelos "Tarairyou", dos quais já tive oportunidade de falar. Se os "Careryjows"⁶ eram, realmente, Cariri, não tinham êles nenhum parentesco com os índios

1 A respeito dos Canoeiro, cf.: Cunha Matos, ps. 370 sq. (t. XXXVII) e 19 (t. XXXVIII); Couto de Magalhães, p. 109.

2 Oliveira Viana, p. 158.

3 P. 279.

4 P. 282.

5 "Tapuias do Nordeste", p. 228. Cf. também "Os Tapuias do Nordeste e a monografia", passim.

6 "Coriuos" na Relation de Roulox Baro, nota de Morisot, p. 267; "Cariri-jou" em Marcgrave, p. 282.

de Águas Belas, muito embora êsse etnônimo seja um dos que mais se aproximam dos nomes de Carijó ou Carniô. O estudo de alguns traços ou elementos culturais significativos dos Fulniô, que estudei em outra parte, levar-me-ia a incluir êsses remanescentes no grupo dos Tarairiú, se outros elementos não menos importantes, inclusive a própria língua, não me viessem convencer de que os índios de Águas Belas pertencem a outro grupo, do phylum Macro-Gê, embora sôbre os mesmos a cultura tarairiú tivesse tido enorme ascendência. Em suma, Carniô era apenas o nome dado, talvez, pelos Tupi a essa tribo do vale do Ipanema, a exemplo da designação de "Kereryjou" aplicada aos "Ocioneciou". Sabe-se (observa Pompeu Sobrinho) que no território pernambucano ainda se encontram as relíquias de um grupo interessantíssimo, que se não pode referir a nenhuma das famílias ètnico-lingüísticas até agora estudadas. Trata-se dos tapuias a que os tupis chamavam de Carniô e a que denominamos pelo nome tribal da maior cabilda subsistente, que é a dos Fulniô. Conhecemos restos de outras tribos dêste grupo, tais o dos Uah'ôna, o dos Techh'ili e os dos Waleikosô¹.

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

1 "Tapuias do Nordeste", p. 255. Os "Uah'ôna" devem ser, talvez, os Wakona (tribo de Palmeira dos Índios) e os "Waleikoso" e "Techh'ili" são os remanescentes, usando ainda êsses nomes (Walékoxô e Txili), que existem ou existiam em Cimbres. Não tenho certeza, entretanto, se essas tribos sejam realmente restos do grupo dos Fulniô; pelo menos essa tradição não existe, hoje em dia, na aldeia de Águas Belas, apesar das vellas relações entre os Fulniô e os povos nativos de Cimbres e de Palmeira dos Índios. Os indígenas de Águas Belas são etnicamente ligados aos Shoco do vale sanfranciscano, incluídos, por alguns autores, na denominação geral de Cariri.

Boa Vista, indicam outros. Pé de Banco é uma localidade de Ser-gipe, pertencente ao distrito de Vila do Lagarto¹. Como, entre tanto, os Fulniô indicam, nesse particular, a região do médio São Francisco, estou inclinado a crer que Pé de Banco talvez fi-que nas proximidades do chamado "Serrote do Banco de Areia", si-tuado à margem esquerda daquele rio, nas proximidades da ilha da Assunção², defronte de Cabrobó, entre a do Pambu e a dos Ca-valos. Nas vizinhanças do Serrote do Banco de Areia viviam os Coripó (aldeia de N.S. do Pilar), os Tushá (ilha dos Cavalos) e os Porcá e Brancararu (ilha da Várgea); ali também habitavam os Cariri, - nas ilhas de Inhanhum, de Aracapá, dos Cavalos (junta-mente aos Tushá) e do Pambu (aldeia de N.S. da Conceição). Os Fulniô ainda hoje aos Shocó chamam de avós a uma das suas "clãs", a do Periquito (Lildvaktô), assim como mantinham ligações com certa tribo, que viveu outrora na serra do Capim Branco (em Pal-meira dos Índios) e com os índios de Cimbres. Afirma Medeiros Neto³ que, historicamente, os índios de Águas Belas sempre fo-ram ligados aos de Bom Conselho e aos do Pôrto Real do Colégio. Carlos Estevão de Oliveira⁴, por sua vez, informa que, entre os índios de Brejo dos Padres (os Pancararu), segundo impressões a-li colhidas, havia gente vinda da Serra Negra, de Rodelas, de Urubá (ou Ararobá), de Colégio e de Águas Belas, entre a qual se falavam, no mínimo, três dialetos. Um deles era o dos Fulniô, ob-serva Curt Nimuendajú⁵. Vê-se, assim, que os indígenas de Águ-as Belas estão dentro de um círculo de elementos culturais, se-não idênticos, pelo menos aparentados, do qual fazem parte, pro-vavelmente, os Pancararu, os Shukuru, os Tushá, os Shocó, etc.

1 Costa Pereira p. 133. Belém, outrora Belém de Cabrobó, em 1943 passou a chamar-se de Jatina.

2 Cf. Halfeld, p. 39, inclusive a carta n. 23.

3 P. 184. Há em Bom Conselho um riacho com o nome de Carniô.

4 O ossuário, p. 159.

5 P. 153.

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

Na estrutura atual dos Fulniô, existem traços de cinco grupos "clânicos", um dos quais o dos Txoko (o grupo do Peixe). A hipótese de que o "clã" do Peixe é formado de elementos pertencentes aos Shocó, já levantada por Boudin, ficou confirmada por um documento de 1688, que fala seguramente da existência de uma aldeia de índios "Chocôz", no vale do rio Ipanema¹. Esses Shocó possivelmente tinham relações com os seus homônimos do São Francisco. Também há quem afirme que os Carapató estão cultural ou etnicamente relacionados com os Fulniô. Os Carapató viviam à margem do São Francisco, para além das Taperas, na aldeia de São Pedro (Pôrto da Folha)² e na aldeia de S. Sebastião (Alagoa Comprida, distrito da vila do Penedo)³. A presença dos Carapató em Pôrto Real do Colégio, nos meados do século XVIII, é atestada pelo relatório intitulado "Idéia da população"⁴ e por informações de

- 1 Uma patente; "Panema" no documento. Cf. Anais do Arquivo Público e do Museu do Estado da Bahia, p. 167.
- 2 Felisbello Freire, p. 99, com a grafia "Carapató".
- 3 "Informação geral" p. 87.
- 4 P. 60, com o nome "Cropolitós". Carapaté é uma ilha de São Francisco, próxima de Coripós.

Milliet de Saint-Adolphe¹; ainda recentemente foram ali encontrados os seus remanescentes. Finalmente, Aires de Casal², no qual se apoia Milliet de Saint-Adolphe, da notícias de que os Carapoto ocuparam a serra do Comunati. Mas, apesar dessa informação e da existência, em Pernambuco, de três topônimos de igual nome, não existe, nas tradições atuais da tribo, nenhuma lembrança de tal contacto.

*****0*****

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

Boudin³ recolheu o mito da origem dos grupos tribais e o padre Lemos Barbosa⁴ outro mito de igual tema, além da lenda da obtenção do fogo. Como se verá adiante, há contradições ou divergências, nos dois mitos explicativos da origem dos grupos tribais, que indicam possíveis metamorfoses. Também o mito referente ao fogo, recolhido pelo citado padre, ilustre lingüista, difere, em parte, do mito idêntico, por mim registrado.

1º - Como os Fulniô conseguiram o fogo

(a) Texto em yãthê, com tradução literal:

Walkalyá etowe-dōká; ta-khwavá itxineká note
Walkalyá não tinha fogo; chama o papagaio para ir em busca
 Nalenkya towema. Khwavá etkvá:.- "Nalenkya neká ikodekabe towe";
 do fogo de Nalenkya. O papagaio volta: "Nalenkya diz que não dá o fogo".
 Walkalyá luxtutwa itxineká. Luxtutwa etkvá Walkalyakê nete:.-
Walkalya o urubu chama. O urubu volta a dizer a Walkalyá:.-
 "Nalenkya towe kōdene; tailnaxkvasê akenkvalyá".
 "Nalenkya o fogo não dá; ela injuriou-me por tua causa".

1 Ps. 242 e 279.

2 II, p. 137.

3 "Aspectos", ps. 52-55.

4 Ps. 418-421.

- "Neske ieso itxínete; aoxwey, tóva, Nalenkya towe tsakhtí",
 - "Então chamarei outro: vá, gavião, o fogo de Nalenkya roubar".
Tóva etkya nema nokahlede Walkalyakê ēxnete: - "I-towe etxonese-lwá,
 O gavião volta e vai já contar a Walkalyá: - "Eu o fogo quase carreguei,
nema taithlekasê". - "Neske iesô itxinekahlede: aoxô, txíliá, aônema
 então ela mo arrebatou". - "Então eu já chamo outro: vem, beija-flor queres ir
Nalenkyakê towema?". - "Dyone". Ufa etymã, towe thai noká,
 a Nalenkya em busca do fogo?". - "Vou". Quando lá chegou, por cima do fogo foi
Nalenkya towe tsakhtí sakōkê; nema ēkse sesa dowēkê ta-towe-etka;
 para o fogo de Nalenkya roubar no peito; então pela carreira na umburana o fogo deixou
newde nokahlede Walkalyakê ēxnete: - "Walkalyá, i-towe-dasehlede
 então já foi contar a Walkalyá: - "Walkalyá, deixei o fogo
dowēkê.
 na umburana".

(b) Tradução livre, sumariada:

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

(c) Comentários:

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

Frazer¹ cita, vários mitos da origem do fogo produzido pela fricção ou atrito: entre os indígenas de Kalkadoon (a noroeste de Queensland), da ilha de Kiwai e de outras regiões da Nova Gui-

1 Ps. 33, 51, 52, 53, 92, 94, 108, 109, 111, 118, 119, 120 e 198.

né; entre os das ilhas Niué (a este de Tonga), Samoa, Marquesas, Celebes, Nukufetau (uma das Ellice) e Peru (uma das Gilbert); entre os Dayak, os Murut, os Kiau Dusuns (de Borneo) e os Galle numero (Califórnia). Os Jívaro conhecem um mito de igual natu reza¹.

Entre os Taulipáng é uma velha que guarda o fogo²; o mes mo ocorre entre os Ofaié-Chavante³. Aliás, o mito da posse primordial do fogo, por parte das mulheres, pertence ao folclore de algumas tribos nativas da Austrália (sudoeste de Vitória, Melbourne, etc), do Estreito de Tórres, da Nova Guiné, das ilhas Carolina e de Yap. Foi uma velha quem primeiro conheceu o fogo, afirmam os Warrau da Guiana Inglesa.

O motivo das aves ou pássaros, carregando o fogo consigo, ou indo buscá-lo em outras partes, também aparece nas tradições de numerosos povos primitivos. São as aves que trazem o fogo no céu - a "pigarga" (espécie de gavião-do-mar das ilhas do Almirantado), o "dena" (o pequeno ladrão de arroz de Mengkendek, na Indonésia), o abutre negro dos Tapieté, a andorinha da Sibéria meridional; os Lengua (Chaco) descobriram que fôra um pássaro o vigia do fogo⁴. Entre os Arekuná, de igual modo, era o mutug o monopolizador do fogo⁵ e, entre os Kamaiurá, o uruburei⁶. Foi ainda uma ave que roubou o fogo do urso (lenda dos índios Kaska, da Colômbia⁷). Numa lenda dos Tereno, os primeiros índios, a sair debaixo da terra, são os Vanone. Os Vanone fala vam como passarinhos e foram justamente êles que ensinaram aos Tereno a fazer o fogo; em outro mito dos mesmos Tereno é um ti-

1 Karsten, ps. 333 sq.

2 Koch-Grünberg, "Mitos", p. 84.

3 Darcy Ribeiro, p. 123.

4 Exemplos, que fui buscar ainda em Frazer (passim).

5 Koch-Grünberg, "Mitos", p. 45. O mutug é, provavelmente, o mutum-puranga (Crax nigra L.).

6 Eduardo Galvão, "Apontamentos", p. 41.

7 Teit, ps. 427 sq.

co-tico quem vai buscar o fogo, sendo mal sucedido¹. Segundo os Caingang, a "urraca branca" está relacionada com o mito da origem do fogo²; entre os Botocudo, a relação se faz com o urubú e entre os Xhipibo e Cashibo (vale do Ucayali) com o periquito³. O abutre ou o gavião-de-anta é o detentor do fogo nos mitos dos Tembé, dos Chipaia e dos Apopocuva-Guarani⁴; nos dos Guajajara, o urubu⁵. É precisamente um beija-flor quem rouba o fogo para os Jívaro; outro beija-flor descobre também o fogo, depois do fracasso do falcão e da águia. Ainda é o beija-flor quem aparece, roubando o fogo, na mitologia dos Toba; para os Ashlusley (Chaco) o fogo era propriedade dos "Thunder Birds", que o obtiveram dos ovos do beija-flor.

A eleição do beija-flor explica-se pela côr vermelha da crista ou bico de certas variedades: o Chrysolampis elatus (Linnaeus), por exemplo. Marcgrave⁶ chama a atenção para a côr das penas de uma das espécies, que nenhum pintor pôde representar fielmente, "por quanto ao verde, como se encontra no pescoço dos pavões e das ádens, se junta uma mistura de áureo ígneo e amarelo, onde resulta, ao influxo dos raios do sol, um esplendor admirável". Dizem os Fulniô que o beija-flor carrega nas plumas o fogo.

Num mito transmitido a Carlos Estevão de Oliveira⁷, ex-

-
- 1 Baldus, "Ensaio", p. 271. Em algumas lendas indígenas, como acontece entre os Mbya-Guarani do Guaira, o beija-flor (colibri) personifica, as vezes, um deus (Cadogan, p. 39).
 - 2 Métraux, "The Caingang", p. 473 e "The Botocudo", p. 540.
 - 3 Steward & Métraux, p. 595.
 - 4 Métraux, "A religião", ps. 97-98.
 - 5 Wagley, "Notas", p. 10.
 - 6 P. 196. Identificada, por Olivério M. de O. Pinto, com o colibri chamado Agyrtrina leocogaster bahiae (Hartert). A.p. CXLIV, livro das Noticias, Simão de Vasconcelos parece repetir Marcgrave.
 - 7 O ossuário, ps. 177-178. Os Shykurú contam, também, estória semelhante, mas nela é uma espécie de herói-civilizador quem rouba o fogo da seriema. Cf. Hohenthal, "Notes" p. 158.

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

No mito, que acabo de transcrever, o sol é, sem nenhuma dúvida, identificado com o fogo. Entre várias tribos indígenas do Brasil, encontram-se animais portadores ou doadores do sol. Foi o urubu-rei quem deu o sol aos Carajá; também o urubu-rei é, entre os Bakaïri e os Chané, o dono do sol¹. Entre os Kaxinauá, é ainda o urubu quem o rouba de I-ka, "senhor do frio, do sol e da noite"². Em outro mito dos Carajá, Kahoi, avoengo dêsse indios, vivia com o seu povo num subterrâneo, onde havia sol. Na superfície da terra era tudo noite e foi o "grito" da seriema que trouxe os avoengos para a face da terra³. A exemplo do beija-flor, a seriema foi escolhida por causa da rapidez da sua corrida; a seriema certa vez, pareceu, de longe, a Saint-Hilaire⁴, "um jovem cabrito montês".

1 Baldus, Ensaio, ps. 84, 191, 195, 196 e 197.

2 Capistrano de Abreu, ps. 447 sq. e 575.

3 Ehrenreich, "Die Mythen", p. 79.

4 II, p. 277.

2º A criação do homem, após o dilúvio

(a) Texto em yáthê, com a tradução literal:

Ēfityohéske ōvá emakhkvá. Newde ēdyadvá sakhō-dyo-net
 No mundo a água tomou. Então Deus sua obra fez
tetkvá ōvakê. Ōvá etxōma, ēdyadvá otská fathoá
 na água. A água quando baixou, Deus um homem
tánkvasê sakhō'dyone-thake. Ekhō'dyone fevá-makmā fdōkê,
 colocou sobre sua obra. Sua obra quando tomou terra no barro,
txiwa otská fevá-makhkvá; newde nokádene fevai. Taikê etymā,
 aquele homem tomou terra; então foi pela terra. Quando adiante chegou,
feva fathoá nok ethei. Taikê etymā, feva ksátwkwē etvaká
 um rasto foi na sua frente. Quando adiante chegou, no dono do rasto caiu.
Newde thasate khiankva thōte awai. Taikê thatymā,
 Então eles combinaram de ir por aí. Quando adiante chegaram,
xa'evá fathoá fekhdī thasaxineká, mema thasate khiankva
 debaixo de uma sombra descansaram, e combinaram
nem tret-fathoá neká: - "Ōvá múmiate vahutíwé, vákankvakê",
 e um deles disse: - "Este pau adoremos, por ser nosso filho".

(b) Tradução livre, sumariada:

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

(c) Comentários:

O mito da criação do homem é, evidentemente, um fragmento, bastante adulterado, do ciclo dos gêmeos míticos, do qual tratarei logo após, parecendo, por outro lado, ter sofrido a influência da catequese católica. Seus elementos, de fato, lembram a princípio a narração bíblica: primeiro a obra, depois o homem. Mas, o episódio das pegadas (rasto) e o aparecimento súbito e inexplicável do companheiro do primeiro homem recordam, em par-

te, a epopéia dos gêmeos míticos. Os gêmeos míticos, ora ambos, ora um ou outro, são, em geral, concebidos e dados ao mundo miraculosamente. A lenda de São Tomé, que deixou seus passos na rocha, está ligada ao mesmo ciclo de estórias: São Tomé, conforme provei, identifica-se com um dos gêmeos míticos, o Sommay de Thevet¹.

O tema da árvore-vida é familiar ao folclore de muitos povos. Eliade², que escreveu um dos melhores capítulos sobre o simbolismo mágico da árvore, salienta a sua qualidade de protetora dos recém-nascidos, por facilitar a criação e velar pela vida dos infantes. Os processos são absolutamente iguais aos da terra, mostrando, com clareza, a analogia entre a sacralidade desta e a da vegetação. A árvore, aliás (acrescenta Eliade), "não passa de uma nova fórmula da realidade e da vida inextinguível". Na base de todas as crenças relacionadas com a descendência telúrica ou vegetal e com a proteção exercida pela terra ou a árvore sobre os recém-nascidos, "encontra-se a experiência e a teoria da realidade da última, fonte da vida, matriz de todas as formas". Outro historiador das religiões, G. van Leeuw³ observa também que na árvore reside a potência vital da coletividade, motivo pelo qual em quase todo o mundo se encontram "árvores de maio" e ramos floridos da Páscoa, equivalentes ao Ἐπεισιύνη dos gregos. Os Choco e os Cuna possuem um mito, em que a árvore representa a fonte das coisas⁴. Krappe⁵ nota que a idéia da origem arborescente dos primeiros homens tornou-se comum na Europa e em grande parte da Ásia, tendo a árvore geneológica fundamento nessa associação de idéias. Na África, assim como na América, a crença não parece menos vulgar.

1 Estevão Pinto, Os Indígenas do Nordeste, II, ps. 199-201. Cf. também Thevet, Les Français, p. 43.

2 Traité, 232 sq.

3 P. 46.

4 Stout, p. 275.

5 La gènesse, p. 279.

A planta ancestral dos Zulu é o caniço; a dos Hérére, a Combretum primigenum; a dos Kayan (de Borneu), a vinha¹. O motivo de pau, tronco, galho ou ramo, que serviu para a fabricação dos primeiros homens, é outro aspecto das tradições populares em conexão à da árvore vital. Na Melanésia, acredita-se que o homem, à maneira de Pinocchio, foi talhado em madeira, informa Krappe. Entre os Macushi, a primeira mulher teria sido fundida com a tabatinga, para ser reconstituída de umbaúba por não poder suportar o "abraço amoroso" de deus²; entre os Pareci, o primeiro casal humano proveio de um galho de árvore³. Kumāpari, o herói-civilizador dos Shipaya, criou o homem de uma vara de flecha⁴. Os Machiguenga (tribo da Montana ~~peruana~~ equatoriana) crêem que o homem veio de um "pelo de balsa"⁵. Finalmente, num conto, conhecido no rio Branco (Amazonas), os paus falavam⁶.

3º - As origens dos grupos tribais (segundo Boudin)⁷

(a) Tradução livre, sumariada:

Em tempo já muito remoto, Sewlihokhlá, o "Criador", teve dois filhos, Faledatô e Waledatô. Distribuiu ao primeiro os elementos maus (a fome, a guerra, as sêcas) e ao segundo os elementos bons (a fartura, a paz, as chuvas). Faledatô, o gênio maléfico, pretendeu tornar-se senhor do mundo, invejando o mano, o gênio benéfico, com o qual buscava pretexto para entrar em conflito. O pretexto surgiu quando Faledatô, que tinha um filho, quis castigá-lhe a desobediência; ocultou uma cobra num buraco e ordenou ao rapaz que fôsse buscar a caça, que no mesmo havia

1 Krappe, Mythologie, ps. 272 e 397.

2 Cascudo, Informação, ps. 99 e 106.

3 Roquette-Pinto, Roudônia, p. 130; Brandenburger, p. 26.

4 Nimuendajú, "Tribos", p. 241.

5 Steward & Métraux, p. 550.

6 Brabosa Rodrigues, ps. 151-125.

7 O texto, em yathê, do mito não foi publicado. O mito similar, vulgarizado pelo pe. Lemos Barbosa, é incoerente, e, em parte, me parece metamorfoseado.

pôsto. Apesar de prevenido pelo tio, o menino meteu a mão no buraco, morrendo, em seguida, da picada do ofídio. Aparentando profunda dor, o pai resolveu emigrar e Waledatô, compadecido, acompanhou o irmão, a quem Faledatô, dominado pela ira, bate-lhe de cacete, nas pernas finas e delicadas; com surpresa do agressor, parte-se a arma.

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

Diante do duplo fracasso, Faledatô ameaça:

- "Sabes que posso, querendo, queimar-te?"

- "Faze-o, meu irmão, se tal é o teu desejo", - respondeu Waledatô.

À vista da resposta, Faledatô põe as mãos nas coxas, emite um hã terrível e desprende tal calor, que torna o irmão inteiramente negro. Nessa ocasião, apesar do fogo, do alto do crânio de Waledatô brota um arbusto¹, que, crescendo, chega a atingir o céu.

Percebendo a sua impotência, indaga, então, Faledatô:

- "Serás, talvez, meu avô?"

- "Quem sabe, meu neto?" (respondeu o mano).

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

¹ Verifiquei, nas minhas pesquisas, tratar-se da aroeira.

Uma vez estabelecidos na "morada sagrada", Faledatô criou quatro filhos, os Lildyaktô, impondo ao irmão: - "Êstes são os teus avós". Waledatô, confiante no próprio poder, reconheceu os avós, mas, para contrapor-se ao poder do irmão malévol, criou, por sua vez, oito Txakôtkwá, reservando para si quatro deles e fazendo dos quatro restantes avós dos Lildyaktô.

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

(b) Comentários:

O mito das origens tribais dos Fulniô procura explicar o sistema reverencial existente entre os mesmos, isto é, como os Waledaktoá tornaram-se avós, sucessivamente, dos Faledaktoá e do Txokôtkwá; como os Faledaktoá vieram a ser, também sucessivamente, avós dos Lildyaktô e dos Txokôtkwá; e, por fim, como os Txokôtkwá passaram a ser avós dos Lildyaktô. As "mãos nas coxas" constituem, ainda hoje, um dos distintivos das danças ouricurianas; ao vértex os Fulniô dão o nome de txi-kxi, ou seja, "o lugar do sangue ou da vida", pois foi graças ao brôto saído do crânio, que Waledatô deve a sua existência. A cabeça é considerada, para certos povos, como a sede da alma, ou uma das suas mais importantes substâncias¹. A escolha da região da serra do Comunati, com as suas características de zona de transição, dá ao mito significação etiológica.

Faledatô e Waledatô relembram, sem nenhuma dúvida, os gêmeos míticos, que, geralmente, "dependem apenas de si próprios", sendo o fim trágico de um a morte do outro. Thevet dá informações sobre a concepção maravilhosa, entre os Tupinambá², dos gêmeos míticos e Anchieta³, referindo-se aos Tupi do litoral, escreve: "Também lhes ficou dos antigos notícias de uns dois homens que andavam entre êles, um bom e outro mau. Ao bom chamavam

1 Leeuw, ps. 275-276.

2 Cr. Os Indígenas do Nordeste, II, p. 202.

3 Cartas, etc., p. 332.

Cumé, que deve ser o apóstolo S. Tomé". Na versão do padre Manuel da Nóbrega¹ o mito é assim exposto: "Têm notícia igualmente de S. Tomé e de um seu companheiro e mostram vestígios em uma rocha, que dizem ser dêles, e outros sinais em S. Vicente, que é no fim desta costa. Dêle contam que lhes dera os alimentos que ainda hoje usam, que são raízes e ervas e com isso vivem; não obstante dizem mal de seu companheiro, e não sei porque, sinão que, como soube, as flechas que contra êle atiravam voltavam sôbre si e os matavam". O mito dos Fulniô não afirma que os dois companheiros post-diluvianos são gêmeos, mas assim também ocorre em Thevet e nas lendas análogas dos Apapocuva-Guarani, dos Shipaya e dos Tembé. Entre os Mundurucu, Korumtaú ou Carutaú é o "companheiro" de Rayru.

Oto Rank² ligou o mito dos gêmeos ao tema da dupla personalidade, ou da alma dúplice. Particularmente a respeito do destino dos gêmeos, também Westermack³ escreveu algumas notas esclarecedoras. Por outro lado, W. Schmidt⁴ faz derivar as estórias dos gêmeos do culto lunar (cultura matrilinear livre). Um dos gêmeos representa a lua cheia; o outro a lua nova. E observa que, segundo Ehrenreich, essa crença aparece, menos elaborada, ou mais diluída, entre os povos superiores da zona andina, em consequência da religião solar, que absorve tôdas as outras crenças. A lenda dos gêmeos existe nas tradições de vários povos sul-americanos; além dos já citados, encontra-se entre os Guaraio, os Bacairi, os Yahgan, os Toba, os Bororo, os Caingang, os Chiriguano, os Chané, os Jívaro, os Zápare, os Caduveo, os Camacan, os Arawak, os Carajá, os Araucano, os Yunca, os Kraô, os Ofaié-Chavante, os Kamaiurá, etc.

Observa Bracken⁵ que o motivo dos gêmeos acha-se represen

1 P. 91.

2 Passim.

3 L'origine, I, ps. 403 sq.

4 Ps. 147 sq.

5 P. 13.

tado escassamente nas tradições e contos dos modernos povos civilizados: quanto mais os gêmeos são considerados pessoas comuns, tanto menos despertam o interesse popular. Métraux¹ tratou do assunto largamente, chamando a atenção para a sua larga difusão na área da bacia amazônica; faz o mito parte do stock cultural das tribos dos Cariba, dos Tupi-Guarani e dos Arawak. Também A. Ramos² repisou o tema, lembrando a conexão entre o mito e a organização social de numerosas sociedades indígenas do Brasil³. O dioscurismo, isto é, a crença em deuses ou heróis gêmeos, acha-se muito difundida e a propósito do assunto existe um belo estudo de Krappe⁴.

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

Sewlihokla-tseá, "deus", "avô dos avós", o "terrível", resolveu criar Ithoklá (o "avô grande") e Ithoxiá (o "avô frio"). Ithoklá e Ithoxiá correspondem, respectivamente, a Faledatô e a Waledatô⁵. Os dois medem-se forças e, afinal, um deles, o primeiro, resolve ir-se embora (emigrar), no que é seguido pelo outro. Ao encontrarem-se, mais tarde, Ithoklá sugere ao mano meter a mão em um buraco, onde supunha, havia caça. Ithoxiá assim o fez, sendo mordido pela cascavel. Vem, em seguida, a cena do banho de mar, com os mesmos episódios da água, ora vasando, ora enchendo; e, logo depois, a tentativa, por parte de Ithoklá, de incinerar Ithoxiá, com o subsequente rompimento do alto da cabeça. Ithoklá quando Ithoxiá revida, espalhando, em seu derredor, tão intenso frio que Ithoklá, tremendo, pede misericórdia ao irmão.

1 Cf. A religião dos Tupinambá, cit., e, ainda, "El Dios supremo, los creadores y heroes culturales en la mitología sudamericana" (A America Indígena, México, 1946) e "Twin heroes in South American Mythology" (Journal of American Folklore, Menasha, Wis, 1946).

2 A organização, ps. 43-54.

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

4 Mythologie, 53-100.

5 Boudin, "Aspectos", p. 54.

O final do mito salienta que Ithoklá reconhece a sua inferioridade, acordando retornar, em companhia do irmão, à terra de origem. Lá chegados, Ithoklá e Ithoxiá, alternadamente, criaram Satkhatlêho, Etxfaklhá, Fatxítoa e Txáloa. Satkhatlêho, o pe. Lemos Barbosa traduz por "O que-se-enrola-a-cabeça". Quanto aos restantes, obtive a explicação de que Etxfaklhá é o "Pena grande", ou "O que tem muitas penas"; Fatxítoa, "O que tem a faixa a tiracolo"; Txáloa, "O que tem penas pequenas". Informaram-me ainda que tôdas essas "criaturas" são símbolos do grupo do Peixe. Faledatô-Ithoklá, divindade e avô, representam a mesma pessoa, sabendo-se que, entre os povos chamados primitivos, há estreita relação entre as idéias de deus e pai ou avô¹. Em última análise, Faledatô-Ithoklá é o próprio grupo tribal. Como foi formado o grupo do Periquito, não se sabe. Nem, como acontece também no mito transmitido a Boudin, é explicada a posição da sipe do Fumo.

4º A "santa" dos cablocos.

(a) Texto em yathê, com tradução literal:

Waka-kê, va-tyxisê, ethente va-sa-ti nekasê.

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

Newde vóká sehe fasate. Newde vâdedônkyake va-tyaká,

Então fomos imbu procurar. Então com u'a menina topamos,

va-futy-tyakhkasê iê-ite. Newde va-khō-de e-tkhatykyá.

apanhar queríamos para comê-la. Então de nossas mãos desapareceu.

Newde sasei va-tkyá, va-t-tyui. Kaskê vâdedônkye etykyá,

Então atrás voltámos para casa. Outra vez a menina apareceu;

sasei fathoá noká ta-ma. Newde ta-sa-khótx-ke,

atrás um foi por ela. Então êle, em seu braço,

e-txonkya evônda. Taikê, etykyá hetey, tè-khothle

a trouxe alegre. Em seguida, antes dêle vir, êle do dedo dela

thathá kiká; newde e-txí thiká (e-txí-ka eleká),

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

1 Jones, p. 21.

Waka-kê, etsa-kê, e-tíva neká. Newde kheksô, ta-thlete.
 Na lagoa, na beira, a casinha dela êle fez. Então um branco, para
etykya lwá. Newde vā-siká vādedônkyā-lyay. Ya-saxinema,
 arrebatá-la veio em vão. Então corremos com a menina. Quando
Ya-thw-dê ta-phdaneká. Nema sasei yatkvá: waka-kê
 descansávamos, de nossos olhos desapareceu. Então atrás voltámos: na
vādedônkyā taká.

lagoa a menina estava (em pé).

(b) Tradução livre, sumariada:

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

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

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

(c) Comentários:

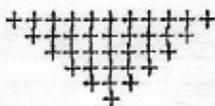
É tradição, entre os Fulniô, que os caboclos encontraram
 uma imagem de Nossa Senhora da Conceição (a menina da estória),
 numa forquilha de imbuseiro. A imagem foi levada pelos "brancos"
 e entronizada na igreja de Águas Belas. Revoltados, os índios
 marcharam, em massa, para a igreja, trazendo-a para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

O conto tem apenas valor etiológico, procurando explicar
 as causas da falta de um dos dedos da imagem, mas lembra um dos
 traços mais remotos da cultura dos Fulniô - o endocanibalismo.
 As mãos deviam ser um petisco muito apreciado pelos nossos in-

dígenas, como o atesta a anadota vulgarizada pelo padre Simão de Vasconcelos¹.

Os Shukuru têm uma tradição semelhante, que procura explicar a aparição miraculosa de Nossa Senhora da Montanha.

- 1 Livro I, p. 33. Certo jesuíta, ao chegar às malocas do sertão, conseguira catequizar uma índia de avançada idade, a qual, próxima da morte, mostrava-se muito fraca e enfastiada. - Minha avó (perguntara o padre, a moça da terra), se eu vos dera agora um pequeno bocadinho de açúcar; não o comeria? Ao que respondeu tristemente a neófita: - "Meu neto, nenhuma coisa da vida desejo, tudo já me aborreço; só uma coisa me poderá abrir agora o fastio: se eu tivera uma mãozinha de hum rapaz Tapuya de pouca idade tenrinho, e lhe chupara aquelles ossinhos, então me parece tomara algum alento: porém eu (coitada de mim), não tenho quem vá frechar a hum d'estes".



B I B L I O G R A F I A

- Abreu (João Capistrano de), - Rã-txa-hu-ni-ku-ĩ: a língua dos caxinauás do Rio Ibiaçu, afluente do Muru (Prefeitura do Tarauacá). Rio de Janeiro, 1914.
- Aires de Casal (Manuel). Vj. Casal (Manuel Aires de).
- Anais do Arquivo Público e do Museu do Estado da Bahia. IV e V, Bahia, 1919.
- Anchieta (Joseph de). Vj. Cartas, Informações, etc.
- Andrade (Manuel Correia de), - Itinerário de Águas Belas. - Publicação da Faculdade de Filosofia de Pernambuco. Recife, 1954.
- Arruda (Aristeu), - Inquérito tracomatológico realizado entre as crianças indígenas da tribo dos Fulniô, no município de Águas Belas, Pernambuco. Arquivo da Delegacia Federal de Saúde da 5ª Região. Recife, 1953.
- Artur Ramos. Vj. Ramos (Artur).
- Baldus (Herbert), - Ensaio de etnologia brasileira. São Paulo, 1937.
- Barbosa (Pe. A. Lemos), - "Conversando com um índio fulniô. Notas etnográficas e lingüísticas". Em: Verbum, VII, fasc. 3, Rio de Janeiro, setembro de 1950.
- Barbosa Rodrigues. Vj. Rodrigues (João Barbosa).
- Baro (Rouloux). Vj. Relation du Voyage, etc.
- Bezerra (Andrade) & Barros (João Pais de Carvalho), - A situação das terras do extinto aldeamento de Ipanema, em Águas Belas. (Recife, 1925).
- Boudin (Max H.), - "Aspectos da vida tribal dos índios Fulni-ô". Em: Cultura, a. I, nº 3. Rio de Janeiro, 1949.

- Bracken (H.v.), - "Os mitos dos gêmeos". Em: Actas Ciba, nº 1, Rio de Janeiro, 1940.
- Brandenburger (Clemente), - Lendas dos nossos índios, 2ª ed. São Paulo, 1931.
- Branner (John C.), - "Notes upon a native Brazilian Language". Em: Proceedings of the American Association for the advancement of Science. Buffalo Meeting, Aug., 1886 (Salem, 1887). Cf. também a trad. em port., "Os carnijós de Águas Belas", em Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, t. 94, v. 148 (1923). Rio de Janeiro, 1927.
- Cadogan (León), - "Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá". Em: Revista de Antropologia, I, n. 1. São Paulo, junho de 1953.
- Capistrano de Abreu (João). Vj. Abreu (João Capistrano de). Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Padre Anchieta, S. J. (1554-1594). Rio de Janeiro, 1933.
- Casal (Manuel Aires de), - Corografia Brasileira. São Paulo, 1943.
- Cascado (Luís da Câmara), - Informação de história e etnografia, Recife, 1944.
- Castro e Silva (Dagoberto de). Vj. Silva (Dagoberto de Castro e).
- Correia de Andrade (Manuel). Vj. Andrade (Manuel Correia de).
- Couto (D. Domingos do Loreto), - "Desagravos do Brasil e Glórias de Pernambuco". Em: Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, XXIV (1902) e XXV (1903). Rio de Janeiro, 1904.
- Cunha Matos (Raimundo José da). Vj. Matos (Raimundo José da Cunha).

- Dias da Silva. Vj. Silva (Dias da).
- Egler (Walter Alberto), - Contribuição do estudo da caatinga pernambucana. Separata da "Revista Brasileira de Geografia", nº 4, ano XIII. Rio de Janeiro, 1951.
- Ehrenreich (Paul), - "Die Mythen und Lagenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt". Em Zeitschrift für Ethnologie, XXXVII, sup. Berlin, 1905.
- Eliade (Mircea), - Traité d'histoire des religions. Paris, 1949.
- Estevão de Oliveira (Carlos). Vj. Oliveira (Carlos Estevão de).
- Estevão Pinto. Vj. Pinto (Estevão).
- Frazer (Sir James George), - Mythes sur l'origine du feu. Trad. de M. Drucker. Paris, 1931.
- Galvão (Eduardo), - "Apontamentos sobre os índios Kamaiurá". Em: Observações zoológicas e antropológicas na região dos formadores do Xingu, por José C. M. Carvalho, Pedro E. de Lima e Eduardo Galvão. Rio de Janeiro, 1949.
- Halfeld (Henrique Guilherme Fernando), - Atlas e relatórios concernentes à exploração do rio de São Francisco, etc. Rio de Janeiro, 1860.
- Herckman (Elias), - "Descrição geral da Capitania da Paraíba". Em: Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco, V. Recife, 1886.
- Hohenthal Jr. (William D.), - "Notes on Shucucú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil". Em: Revista do Museu Paulista, n. s., VIII, São Paulo, 1954.

"Idéia da população da Capitania de Pernambuco, e das suas anexas, desde o ano de 1774 em que tomou posse do Governô das mesmas Capitánias o Governador e Capitão General José Oscar de Menezes". Em: Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, XL (1918). Rio de Janeiro, 1923.

"Informação geral da Capitania de Pernambuco". Em: Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, XXVIII (1906). Rio de Janeiro, 1908. Cf. também Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco, XI, nº 60. Recife, 1904.

Joannes de Laet. Vj. Laet (Joannes de).

Jones (Ernst), - Psicanálise de religião cristã. Rio de Janeiro, 1934.

José de Sousa (Bernardino). Vj. Sousa (Bernardino José de).

Karsten (Rafael), - "Mitos de los indios jíbaros (Shuará) del Oriente del Ecuador." Em: Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos, II. Quito, 1919.

Koch-Grünberg (Theodor), - "Mitos e lendas dos índios Taulipáng e Arekuná". Em: Revista do Museu Paulista, n. s., VII. Tradução de H. Roenick, revisão de M. C. Proença e prefácio de Herbert Baldus. São Paulo, 1953.

Krappe (Alexandre Haggerty), - Mythologie Universelle. Paris, 1930.

-----', - La genèse des mythes. Paris, 1938.

Laet (Joannes de), - História ou anais dos Feitos da Companhia Privilegiada das Índias Ocidentais desde o seu comêço até ao fim do ano de 1636. Trad. de José Higino Duarte Pereira e Pedro Souto Maior. Rio de Janeiro, 1916.

- Leeuw (G. van der), - La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion. Tradução de Jacques Marty. Paris, 1948.
- Lemos Barbosa (Pe. A.). Vj. Barbosa (Pe. A. Lemos).
- Loreto (Couto D. Domingos). Vj. Couto (D. Domingos de Loreto).
- Magalhães (General Couto de), * Viagem ao Araguaia, 3ª ed. São Paulo, 1934.
- Manuel da Nóbrega. Vj. Nóbrega (Manuel da).
- Marcgrave (Jorge), - História Natural do Brasil. Tradução de Mons. José Procópio de Magalhães. São Paulo, 1952.
- Matos (Raimundo José da Cunha), - "Corografia Histórica da Província de Goiaz". Em: Revista Trimestral do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Brasil, XXXVII e XXXVIII. Rio de Janeiro, 1874.
- Medeiros Neto (Pe.), - História do São Francisco. Maceió, 1941.
- Métraux (Alfred), - "The Botocudo". Em: Handbook of South American Indians, I. Washington, 1946.
- , - "The Caingang". Em: Handbook of South American Indians, I. Washington, 1946.
- , - A religião dos Tuninambás e suas relações com a das demais tribus tupi-guaranis. Prefácio, tradução e notas do prof. Estevão Pinto. São Paulo, 1950.
- Milliet de Saint Adolphe (J. C. R.). Vj. Saint Adolphe (J. C. R. Milliet de).
- Nimuendajú (Curt), - Die Ramkokamekra. Ms. do Museu Nacional. Rio de Janeiro (1938).

- , - "Tribes of the Lower and Middle Xingú River".
Em: Handbook of South American Indians, III. Washington, 1948.
- Nóbrega (Manuel da), - Cartas do Brasil (1549-1560). Rio de Janeiro, 1931.
- Oliveira (Carlos Estevão de), - O ossuário da "Gruta-do-Padre", em Itaparica, e algumas notícias sôbre remanescentes indígenas do Nordeste. Separata do "Boletim do Museu Nacional", XI, -XVII (Rio de Janeiro, 1941). Rio de Janeiro, 1943.
- Oliveira Viana. Vi. (Viana Oliveira).
- Pereira (José Saturnino da Costa), - Dicionário Topográfico do Império do Brasil. Rio de Janeiro, 1843.
- Pinto (Estevão), - Os Indígenas do Nordeste. São Paulo, 1935 (I) e 1938 (II).
- Pompeu Sobrinho (Th.), - "Os Tapuias do Nordeste, e a monografia de Elias Herckman". Em: Revista do Instituto do Ceará, XLVIII. Fortaleza, 1934.
- , - "Tapuias do Nordeste". Em: Revista do Instituto do Ceará, LIII, Fortaleza, 1939.
- Ramos (Artur), - A organização dual entre os índios brasileiros. Rio de Janeiro, 1945.
- Rank (Otto), - "Der doppelganger." Em: Imago, III. Jahrgang, 1914.
- "Relation du voyage de Roulox Baro, interprete et ambassadeur ordinaire de la Compagnie des Indes d'Occident, de la part des Illustrissimes Seigneurs des Provinces Unies au pays des Tapuias dans la terre ferme du Brasil". Em: Relations

- veritables et curieuses de l'isle de Madagascar et du Brasil. Tradução do holandês por Pierre Moreau. Notas de Morisot. Paris, 1651.
- Ribeiro (Darcy), - "Notícias dos Ofaié-Chavante". Em: Revista do Museu Paulista, n.s., V. São Paulo, 1951.
- Rodrigues (João Barbosa), - "Poranduba Amazonense". Em: Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, XIV. Rio de Janeiro, 1890.
- Roquette-Pinto (E.), - Rondônia, 3ª ed. São Paulo, 1935.
- Saint-Adolphe (J.C.R. Milliet de), - Dicionário geográfico, histórico e descritivo do Império do Brasil, 2 vols, Tradução de Caitano Lopes de Moura. Paris, 1845.
- Saint-Hilaire (Augusto de), - Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais. 2 vols. Tradução e notas de Celso Ribeiro de Lessa. São Paulo, 1938.
- Schadan (Egon), - "Ensaio etno-sociológico sobre a mitologia heróica de algumas tribos indígenas do Brasil". Em: Sociologia, VII, nº 4. São Paulo, 1945.
- Schmidt (Max), - "Los Bakairí". Em: Revista do Museu Paulista, n.s., I. São Paulo, 1947.
- Shuller (Rudolf R.), - "Die Sprache der Mongoyó-Indianer in Staat Bahia (Nordost-Brasilien)". Em: International Journal of American Linguistics, VII, nº 1. New York, maio de 1930.
- Silva (Dagoberto de Castro e), - "Relatório apresentado à Diretoria do Serviço de Proteção aos Índios, sobre a situação dos índios Potiguares de São Miguel, da Bahia da Traição,

- e Cariós, de Águas Belas". Em: Diário Oficial. Rio de Janeiro, ed. de 28 de outubro de 1925.
- Silva (Dias da), - "Nas malocas dos Carniós". Artigos pub. no Diário da Noite. Recife, eds. de 9, 11, 12 e 22 de novembro de 1948.
- Simão de Vasconcelos. Vj. Vasconcelos (Simão de).
- Sousa (Bernadino José de), - Dicionário da Terra e Gente do Brasil, 4ª ed. São Paulo, 1939.
- Steward (Julian) & Métraux (Alfred), - "Tribes of the Peruvian and Ecuatorian Montaña". Em: Handbook of South American Indians, III. Washington, 1948.
- Stout (David B.), - "The Chocó". Em: Handbook of South American Indians, IV. Washington, 1948.
- Tait (James A.), - "Kaska Tales". Em: Journal of American Folklore, XXX. New York, 1917.
- Thavet (André), - Les français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle. Le Brésil et les brésiliens. Escolha de textos e notas por Suzanne Lussagnet. Paris, 1953.
- Vasconcelos (Simão de), - Crônica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil, etc. 2 vols. em um só tomo. Lisboa, 1865.
- Viana (Oliveira), - Evolução do Povo Brasileiro, 3ª ed. São Paulo, 1938.
- Wagley (Charles), - Notas sobre aculturação entre os Guajjarara". Em: Boletim do Museu Nacional, n.s., "Antropologia". Rio de Janeiro, 1943.
- Westermarck (Edward), - L'origine et le développement des idées morales, 2 vols. Paris, 1929.