

Revista de Antropologia

S U M Á R I O

DARCY RIBEIRO: Cândido Mariano da Silva Rondon	97
FRANCISCO S. G. SCHADEN: Xoklém e Kaingáng	105
FREI PROTÁSIO FRIKEL, O.F.M.: Classificação lingüístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes	113
GERMÁN FERNÁNDEZ GUIZZETTI: Sentido, distribución y significado en el análisis funcional de las estructuras idiomáticas indoamericanas	190

NOTICIÁRIO ● BIBLIOGRAFIA
● PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

DIRETOR: EGON SCHADEN, UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

A REVISTA DE ANTROPOLOGIA, órgão oficial da *ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA* e da *SOCIEDADE BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA*, publica-se duas vezes por ano, em junho e dezembro.

Preço da assinatura anual: Cr\$ 80,00; para o estrangeiro: US\$ 2,50.

Os autores são responsáveis pelo conteúdo de seus trabalhos.

De cada artigo se tiram 80 separatas.

*
* *
*

Tôda correspondência deve ser enviada ao

Prof. Dr. Egon Schaden

Caixa Postal 5459

São Paulo, Brasil

CÂNDIDO MARIANO DA SILVA RONDON

Darcy Ribeiro

Professor da Universidade do Brasil, Rio de Janeiro

Em sua última viagem a Mato Grosso Rondon fêz uma visita ao velho Cadete, chefe dos índios Borôro. Foi um encontro singular de amigos que se conheciam há mais de sessenta anos, desde quando Rondon, no princípio de sua carreira militar e indigenista, chamou ao nosso convívio os Borôro de Garças.

Os dois velhos tomaram-se as mãos e, meio abraçados, falaram longamente na língua daquêles índios. A certa altura, Rondon voltou-se para alguém que o acompanhava e indagou:

— Sabe o que êle está dizendo? Me aconselha a vir morrer aqui, porque, diz êle, estando velho, não durarei muito e só os Borôro saberiam fazer o meu entêrro.

Pouco tempo depois estivemos em Mato Grosso para orientar a documentação cinematográfica dos cerimoniais fúnebres de Cadete. Reunira-se tôda a tribo para aquela homenagem e muitos índios me perguntaram quando viria Rondon. Só se convenceram de que não compareceria ao ouvirem a gravação que leváramos, em que Rondon lhes dizia que íamos como seus olhos e seus ouvidos, para tudo ver e tudo ouvir, a fim de contar-lhe depois. Que êle estava velho e cansado, só por isto não ia também à despedida de Cadete. Graças a esta gravação pudemos não apenas assistir, mas também documentar em todos os seus detalhes, momentos do cerimonial que, até então, sòmente índios haviam presenciado.

Acompanhei os funerais de Rondon no Rio, sei das homenagens que lhe foram prestadas em todo o país e como a notícia do seu falecimento repercutiu nas aldeias indígenas. O Brasil o perdeu consciente de que perdia a personalidade mais enérgica e mais generosa que nosso povo jamais produziu. Mas, ainda me pergunto se Cadete, de certo modo, não teria razão. Tanto quanto filhos podem chorar aos pais, os índios o chorariam, conscientes do grande vazio que se abre com sua morte, dos perigos que, doravante, pesam sôbre suas vidas e suas terras, tantas vêzes ameaçadas em têrmos de *se não fôsse êsse Rondon...*

Ainda hoje poucos se capacitaram de que o amparo ao índio seja uma política oficial do govêrno, uma exigência da opinião pública, uma imposição da lei e não apenas o fruto da obstinação de um homem, de Rondon. O seu devotamento de mais de meio século à causa indígena fêz dêle a personificação mesma desta causa. Colocando a serviço dela

seu prestígio pessoal, duramente conquistado, de grande engenheiro construtor de linhas telegráficas e de promotor das mais amplas pesquisas geográficas, geológicas, antropológicas, faunísticas e florísticas empreendidas em nosso país, êle conseguiu mais do que qualquer outro poderia alcançar.

Graças a Rondon, sobrevivem hoje dezenas de milhares de índios que teriam perecido sem o amparo que êle fêz chegar às suas aldeias longínquas.

E' a vida e a liberdade dêstes índios que se encontra, agora, sob ameaça e exige, para que sejamos dignos de Rondon, uma outra ordem de homenagem à sua memória: a vigilância mais alerta para as tentativas, que fatalmente virão, de morte e de esbulho contra os índios e a ação mais enérgica para denunciá-las e impedi-las.

Quando Rondon iniciou sua carreira indigenista, nos primeiros anos dêste século, conflitos sangrentos entre índios e civilizados lavravam por todo o país. Entregues a seu próprio destino, os índios eram dizimados por uma sociedade dotada de recursos infinitamente superiores que crescerá em seu próprio território. Sua só existência era motivo de inquietação e clamor. E quando acrescia uma circunstância qualquer, como o valor econômico das terras que ocupavam, ou de si próprios como mão de obra, era a condenação ao extermínio.

Os que se opunham à expansão das frentes pioneiras que avançavam sôbre suas aldeias, eram dizimados. Muitas vêzes por chacinadores profissionais, os tristemente célebres *bugreiros* estipendiados pelos governos estaduais. Ainda mais dramático era o destino dos que se haviam submetido ao nosso convívio, já incapazes de defender-se, experimentavam condições de penúria às quais nenhum povo poderia sobreviver.

Assim viviam, assim morriam os índios do Brasil em 1910. E isto não ocorria apenas em igarapés ignorados da Amazônia ou nos ermos do Brasil Central, mas às portas ou à distância de um dia de viagem, de cidades como São Paulo, Blumenau, Vitória e Ilhéus.

Enquanto a gente das cidades via o índio como o personagem de romance idílico, ao gôsto de José de Alencar, ou o herói épico à Gonçalves Dias, inspirados em Rousseau ou em Chateaubriand, no interior, o índio de verdade era propositadamente contaminado de varíola, envenenado a estriquinina ou espingardeado.

A tomada de consciência, o desmascaramento desta contradição se deve a Rondon. Foi êle que, trazendo dos sertões de Mato Grosso uma imagem nova e verdadeira do índio, substituiu a figura de Peri pela de um Nambikuára aguerrido e altivo, ou dos Kepkiriwát encantados pelos instrumentos super-cortantes da civilização, ou ainda, dos Umotína, dos Ofaié e tantos outros, levados a extremos de penúria pela perseguição in-

clemente que lhes moviam, mas, ainda assim, fazendo comoventes esforços para confraternizar com o branco.

Depois das jornadas de Rondon, da vitória prática dos seus métodos persuasórios junto a grupos aguerridos como os Nambikuára, não podiam manter-se mais as velhas teses defendidas por tantos, da incapacidade do índio para a civilização, da inevitabilidade do uso da força contra o índio arredo e hostil e, ainda, a conjura mais manhosa, de que a dizimação dos povos tribais, conquanto lastimável, seria uma imposição do progresso nacional e, assim, historicamente inexorável.

Em nome da falácia científicista escamoteada nesta proposição, procurava-se explicar por graves razões históricas, por imperativos da natureza, o que não passava da cobiça de bandos celerados que avançavam mata-a-dentro em busca de seringais ou castanhais, sempre prontos a exterminar o índio com que deparassem; de criadores que varriam o índio dos campos a ferro-e-fogo para destiná-los a seu gado; de colonos que se empenhavam em ocupar e usurpar terras em que viviam índios desde sempre e eram indispensáveis à sua sobrevivência.

Através de uma vida inteira de dedicação, Rondon se fez o mais sábio e o mais vigilante servidor da causa indígena. Seus quatro princípios constituem, hoje, um legado da cultura brasileira que nos cabe respeitar e fazer cumprir.

O primeiro princípio de Rondon, *Morrer, se preciso fôr, matar, nunca*, foi formulado no comêço dêste século, quando, devassando os sertões impenetrados de Mato Grosso ia de encontro às tribos mais aguerridas com palavras e gestos de paz, negando-se a revidar seus ataques, por entender que êle e sua tropa eram os invasores e, como tais, se fariam criminosos, se de sua ação resultasse a morte de um índio.

Quando há alguns anos nos referimos a êste princípio numa conferência internacional, fomos procurados pelo representante da Índia, que indagou se era Rondon um discípulo de Gandhi. Esta pergunta vale por um julgamento da altitude que alcança o pensamento pacifista brasileiro, formulado por Rondon.

O segundo princípio é o do *respeito às tribos indígenas como povos independentes* que, apesar de sua rusticidade e por motivo dela mesma, têm o direito de ser êles próprios, de viver suas vidas, de professar suas crenças e de evoluir, segundo o ritmo de que sejam capazes, sem estar sujeitos a compulsões de qualquer ordem e em nome de quaisquer princípios.

Num tempo em que se presencia a dizimação em massa dos Kikúyo por tropas imperiais inglêsas, na defesa dos interêsses de colonos que se instalaram nas terras daqueles povos, nenhum princípio é mais atual.

O terceiro princípio de Rondon é o de *garantir aos índios a posse das terras que habitam e são necessárias à sua sobrevivência*. Neste caso não

precisamos, lamentavelmente, buscar exemplos na África. Até hoje este princípio, embora inscrito na Constituição Brasileira, é, ali, apenas uma frase eloqüente. Por não ter sido ainda regulamentado, também não é cumprido. Entre dezenas de exemplos possíveis citaremos os Xavante, que são hoje, juridicamente falando, invasores das terras em que sempre viveram, pois elas estão sendo concedidas em enormes glebas aos que têm maior capacidade de convencer ao poder público.

O quarto princípio de Rondon é *assegurar aos índios a proteção direta do Estado*, não como um ato de caridade ou de favor, mas como um direito que lhes assiste por sua incapacidade de competir com a sociedade, dotada de tecnologia muito superior, que se instalou sobre seu território.

A luta para realizar este princípio começou para Rondon em 1910 com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e custou o melhor de suas energias. Entretanto, é preciso que se diga, nestes mesmos anos, em virtude da carência dos recursos destinados a esta obra, da falta de compreensão e de apoio por parte das autoridades mais responsáveis do país, da incapacidade daquele Serviço para colocar-se à altura da tarefa que é chamado a realizar, apesar do zelo e da combatividade de Rondon, desapareceram — não assimilados na população nacional, mas simplesmente por morte, por extinção — mais de 80 grupos indígenas. Se tamanha mortandade foi possível estando vivo o grande paladino da causa indígena, o que sucederá agora, apagada sua vigilância, esgotada sua energia, emudecida sua voz?

Na verdade, o que foi até hoje a obra de um homem, tem de ser, doravante, a responsabilidade de todo o povo brasileiro. Este é o legado de Rondon.

* * *

BIBLIOGRAFIA DE CÂNDIDO MARIANO DA SILVA RONDON

- 1910 — *Etnografia* — Anexo n.º 5 ao Relatório da Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas — Rio de Janeiro, 57 pgs. em 4.º.
- 1912 — *O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais*. Rio de Janeiro, 10 pgs.
- 1915 — *Relatório Geral* sobre a Comissão das Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro, vol. I, 365 pgs. in 4.º, mapas e pranchas; vols. IV e V (1949), 334 pgs., 5 mapas, gráficos e fotografias.
- 1916 — *Conferências* realizadas no Teatro Phoenix do Rio de Janeiro em Outubro de 1915 sobre os trabalhos da Expedição Roosevelt e da Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas. Rio de Janeiro, XVII, 266 pgs. in 8.º, 20 pranchas e 4 mapas. (Versão inglesa em 1916).

- 1922 — *Conferências realizadas em 1910 no Rio de Janeiro e São Paulo*. Rio de Janeiro, 122 pgs. in 8.º, 14 pranchas (2a. edição, 1946).
- 1938 — Discurso pronunciado na sessão cívica organizada pelo Ministro das Relações Exteriores, Dr. Oswaldo Aranha, para comemorar o regresso do Presidente da Comissão Mista Internacional Peru-Colômbia. Rio de Janeiro, 15 pgs.
- 1940 — *Rumo ao Oeste* — Rio de Janeiro.
- 1940 — “A Etnografia do Brasil em revista” — *Revista Brasileira de Geografia*, vol. II, n.º 4, Rio de Janeiro, pgs. 594-621 (2a. edição em 1944, 3a. edição em 1946).
- 1940 — *José Bonifácio e o Problema Indígena* — *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. CLXXIV, pgs. 867-893.
- 1943 — *Problema Indígena* — Separata do relatório da Comissão Mista Peru-Colômbia. *América Indígena*, vol. III, n.º 1 — México, pgs. 23-37. Em colaboração com Antônio Pirineus de Souza.
- 1943 — *Mapa do Levantamento expedito do rio Juru, afluente do Gy-Paraná*. Rio de Janeiro, impresso em 3 côres com 1,56 x 0,45, escala 1:100.000.
- 1946/
- 1955 — *Índios do Brasil* — Rio de Janeiro. Volume I — Centro, Noroeste e Sul de Mato Grosso (1946), 366 pgs. in 8.º, 573 figuras; volume II — Cabeceiras do rio Xingu ao Araguaia e Oiapoque (1953), 363 pgs. in 8.º, 401 figuras; volume III — Norte do Rio Amazonas (1955), 370 pgs. in 8.º, 540 figuras.
- Em colaboração com João Barbosa de Faria:
- 1948 — *Glossário Geral das Tribos Silvícolas de Mato Grosso e outras da Amazônia e do Norte do Brasil*. Rio de Janeiro, 257 pgs. in 8.º, 11 mapas.
- 1948 — *Esbôço gramatical e Vocabulário da Língua dos Índios Borôro*. Rio de Janeiro, 211 pgs. in 8.º, 3 pranchas.
- 1948 — *Esbôço gramatical e Vocabulário, Lendas e Cânticos dos índios Arití (Paressi)* — Rio de Janeiro, 110 pgs. in 8.º.
- Em colaboração com o General Jaguaribe Gomes de Mattos:
- 1952 — *Nova Carta de Mato Grosso*, impressa a côres, em escala de 1:1.000.000.

SELEÇÃO DA BIBLIOGRAFIA SOBRE RONDON

BANDEIRA, Alípio

- 1923 — *A Mistificação Salesiana*, Rio de Janeiro, 93 pgs.
- 1926 — *A Cruz Indígena* — Pôrto Alegre, 131 pgs.

BADET, Charles

- 1951 — *Charmeur d'Indiens — Le General Rondon*, Paris, 226 pgs., fotos e 1 mapa.

BOTELHO DE MAGALHÃES, Amílcar

- 1941 — *Pelos Sertões do Brasil*, São Paulo, 2a. edição, 507 pgs. in 8.º, 12 pranchas e 5 mapas.
- 1942 — *Impressões da Comissão Rondon* — São Paulo, 5a. edição, 445 pgs. in 8.º, 13 pranchas.
- 1943 — “O Problema da Civilização dos Índios do Brasil” — *América Indígena*, vols. III e IV — México.
- 1947 — *Índios do Brasil* — Separata de *América Indígena*, México, 96 pgs. in 8.º, 10 figuras.
- 1956 — *A Obra Cíclica de Rondon* — Biblioteca do Exército, Rio de Janeiro, 63 pgs.

BOTELHO DE MAGALHÃES, Amílcar e
MOURTA BARBOSA, Luiz Bueno

- 1916 — *Missão Rondon* — Rio de Janeiro, 463 pgs. in 8.º, 46 pranchas.

CONSELHO NACIONAL DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS

- 1946 — *Catálogo Geral das Publicações da Comissão Rondon e do Conselho Nacional de Proteção aos Índios* — Rio de Janeiro, 34 pgs.

CRULS, Gastão

- 1938 — *A Amazônia que eu vi* — Rio de Janeiro, 339 pgs. in 8.º, 17 pranchas, 1 mapa, bibliografia.

DUARTE, Bandeira

- 1941 — *Rondon, o Bandeirante do Século XX* — São Paulo, 204 pgs.

GUSMÃO, Clovis de

- 1942 — *Rondon* — Livr. José Olímpio, Rio de Janeiro, 226 pgs., fotografias.

HORTA BARBOSA, Luiz Bueno

- 1919 — *O Serviço de Proteção aos Índios e a História da Colonização do Brasil* — Rio de Janeiro, 80 pgs. in 8.º 9 pranchas.
- 1923 — *Pelo Índio e sua Proteção Oficial* — 71 pgs. in 16.º — 27 pranchas (2a. edição em 1947).
- 1926 — *O Problema Indígena no Brasil* — Rio de Janeiro, 31 pgs. in 8.º (2a. edição em 1947).

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DE MATO GROSSO

- 1940 — *O Instituto Histórico e o General Rondon* — Tomos XLIII-XLIV da Revista do Instituto Histórico de Mato Grosso — Rio de Janeiro, 151 pgs.

LINS, Ivan

- 1942 — *A obra educativa do General Rondon* — Biblioteca Militar — Rio de Janeiro.

MAGALHÃES, Basílio de

- 1925 — *Em defesa dos índios de fazendas nacionais* — Rio de Janeiro, 87 pgs. in 8.º.

MIRANDA RIBEIRO, Alípio

- 1945 — *A Comissão Rondon e o Museu Nacional* — Rio de Janeiro, 2a. edição, 92 pgs. — Cons. Nac. Prot. aos índios.

OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO

- 1945 — *Poblaciones Indígenas* — Condiciones de vida y de Trabajo de los Pueblos Autóctonos de los países independientes. Ginebra, 670 pgs., 61 quadros, 10 mapas, 26 ilustrações.

OLIVEIRA, Humberto de

- 1947 — *Coletânea de Leis, Atos e Memórias Referentes ao Indígena Brasileiro*, 229 pgs.

RIBEIRO, Darcy

- 1953 — “*Organização Administrativa do Serviço de Proteção aos Índios*” — Boletim SPI — 1953, pgs. 1-15.
- 1954 — “*Indian Frontiers in Brazil*” — *Americas* — Revista da União Panamericana, abril de 1954, pgs. 16-18 e 39-40.
- 1954 — “*Mourir s’il faut, mas ne jamais tuer*” — *Le Courrier de l’UNESCO*, n.ºs 8-9 de 1954, pgs. 8-9 e 12-13.

ROOSEVELT, Theodore

- 1914 — *Through the Brazilian Wilderness* — London, 2a. edição, N. York (1925), XI, 410 pgs., 8 pranchas, 3 mapas. Tradução brasileira de Conrado Erichsen — *Através dos Sertões do Brasil* — São Paulo, 1944 e de Luiz Guimarães Júnior: *Nas Selvas do Brasil*, Rio de Janeiro, 1944.

ROQUETTE-PINTO, Edgar

- 1917 — *Rondônia* — Vol. XX dos Arquivos do Museu Nacional — Rio de Janeiro, 250 pgs. in 8.º, 30 gravuras, 1 mapa, 12 fonogramas, índice e glossário. Terceira edição brasileira em 1935; 1a. edição alemã, em Viena (1954), tradução de Etta Becker Donner.

VIVEIROS, Esther de

- 1958 — *Rondon conta sua vida* — New York (Robert Speller) e Rio de Janeiro (Livraria São José), 638 pgs. in 8.º.

XOKLÉNG E KAINGÁNG

(Notas para um estudo comparativo)

Francisco S. G. Schaden

Não há dúvida de que o idioma falado pelos índios Xoklém de Santa Catarina é dialeto da língua Kaingáng, que é peculiar a grupos indígenas dos quatro estados sulinos e de territórios contíguos da República Argentina. Essa classificação da língua daqueles aborígenes catarinenses — aceita por muitos autores, como José Maria de Paula, Simoens da Silva, Chestmír Loukotka, Jules Henry e outros — foi corroborada há vários anos por um valioso estudo de Rosário Farani Mansur Guérios, professor da Faculdade de Filosofia de Curitiba e um dos mais competentes lingüístas do país. Opiniões como a de A. Fric, segundo a qual o idioma Xoklém deveria ser considerado antigo dialeto Guaraní, são inteiramente insustentáveis por lhes faltar tôda base científica.

Também do ponto de vista somático não parece haver diferenças notáveis entre índios Kaingáng e Xoklém. E' pelo menos o que se depreende das observações dos cientistas que os visitaram. Todavia, não possuímos dados antropométricos que possam servir de base para um estudo comparativo. As medições feitas por Egon Schaden em índios Kaingáng do oeste paranaense ainda não foram elaborados cientificamente, e também quanto aos Xoklém parece que não se publicaram até hoje quaisquer tabelas antropométricas. — Em todo caso, porém, não se pode concordar com a afirmação de A. Fric, que caracteriza os Xoklém como indígenas de estatura anã.

No tocante aos diferentes setores da cultura, às formas de comportamento e à vida psíquica em geral, talvez seja possível tentar um rápido esboço comparativo. E' o que se pretende fazer nestas páginas, que, entretanto, não passam de notas preliminares, porquanto se baseiam somente em pequena parcela das fontes disponíveis. Desejamos encarar a questão primordialmente do ponto de vista dos contactos com o mundo civilizado. Quanto aos Kaingáng, conhecidos também como Coroados, limitâmo-nos, na medida do possível, aos de Palmas, sobre os quais possuímos material mais consistente, colhido sobretudo por Baldus.

Numa caracterização geral, — que, evidentemente, sofre do mal de tôdas as generalizações nessa ordem de problemas, — talvez se possa dizer, de início, que em face do homem branco os índios Kaingáng revelaram maior astúcia, gênio mais vingativo e menor sinceridade do que os Xoklém.

Essa afirmação se baseia nos seguintes fatos. Muito tempo antes de se pacificarem os Xoklêng, conseguiu-se fundar o aldeamento dos Kaingâng de Palmas. Apesar disso, continuavam em tôda aquela região os assaltos dos índios a sítios habitados por gente civilizada. Em geral, acusavam-se os Xoklêng da autoria dêsses atos, o que, entretanto, era injusto e não correspondia à realidade, como se depreende do testemunho de Frei Solano Schmidt, missionário franciscano que por longo tempo exerceu o seu ministério nos sertões do oeste de Santa Catarina e do Paraná.

Escreve o missionário: "No que respeita à "mansidão" dos Coroados de Palmas, diga-se que ela não é lá grande coisa. A êles precisamente se atribui a maioria dos assaltos que ocorrem no campo de Santa Catarina e na estrada de Curitiba a Blumenau. E, como eu mesmo pude verificar, é fato verídico que os moradores dos toldos de Xaçecó, Formigas e Xaçecòzinho desaparecem anualmente por alguns meses, sem que pessoa alguma descubra o rumo que tomaram. E daí em breve ouve-se então falar de assaltos de bugres, de assassínios e pilhagens, até que uma certa manhã a fumaça que se levanta dos ranchos indica aos vizinhos que os índios voltaram, da noite para o dia, de sua longa e misteriosa excursão. Não denunciam nunca os verdadeiros objetivos de suas viagens; sòmente depois de um intervalo de vários meses é que oferecem à venda uma série de objetos manifestamente roubados"¹.

O mesmo autor narra o seguinte episódio: "Contaram-me uma história que se passou há uma série de anos e que atesta as correrias dos Coroados. Um fazendeiro de Guarapuava, chamado Pedro Lustosa, dirigia-se, com uma grande tropa, do campo de Santa Catarina ao litoral. Durante a viagem foi assaltado por bugres. O guia, que andava na dianteira, foi morto a flechadas juntamente com o seu animal, e assim imobilizou-se na estreita picada a longa fila da tropa. Sôbre Pedro Lustosa e seus companheiros derramou-se uma chuva de flechas, e em seguida os índios saíram do mato com as suas clavas e, apesar de desesperada resistência, os homens, um depois do outro, foram caindo de seus cavalos, vitimados pelas flechas. Pedro Lustosa, que for fim ficara como único sobrevivente, confiava em seu vigoroso cavalo e deu-lhe as esporas, conseguindo, assim, romper as fileiras de seus inimigos. Passou com o animal por cima de um índio que se lhe opunha no caminho, e a outro, que tencionava pegar as rédeas do cavalo, derrubou com uma coronhada. Conseguiu fugir, embora perdendo a tropa. Durante algum tempo Pedro Lustosa permaneceu no campo de Santa Catarina, para depois voltar a Guarapuava, passando por Palmas. Qual não foi o seu assombro quando em Palmas deu com o índio a que derrubara com a coronha, sem, no entanto, lhe esfacelar o duro crâneo. Mas o seu espanto ficou ainda maior quando o índio o enfrentou no meio da rua e,

apontando para a cicatriz que levava na testa, lhe disse: "Senhor Pedro, esta marca lhe vai custar caro". Quando daí a muitos anos, no tempo em que passei em Palmas, morreu Pedro Lustosa, o índio, que eu mesmo conheci muito bem, ficou francamente furioso, dizendo a um conhecido: "Agora morreu Pedro Lustosa, sem que eu pudesse matá-lo. Quantas vêzes não fiquei à espreita dêle, mas sempre acontecia algum imprevisto, de sorte que me escapava, e agora êle está morto e eu não me pude vingar."²

Frei Solano cita outros casos do gênero. Mas êsses fatos isolados evidentemente não se prestam para caracterizar a índole de um grupo ou duma tribo inteira. De outro lado, é verdade que os Kaingáng dos campos de Palmas, e também de outras regiões do Brasil Meridional, por muito tempo não lograram desfrutar a confiança dos fazendeiros e outros moradores. Naturalmente não se pode acreditar em tôdas as acusações que lhes eram feitas pela imprensa e pela voz do povo em geral, e muitas crueldades praticadas por êsses índios não passavam, é claro, de reação muito natural à maneira pouco decente e pouco humana com que eram tratados. Assim mesmo, parece fora de dúvida que os Kaingáng se distinguiam por um caráter impulsivo e violento.

Antes de nos referirmos a um ou outro traço geral da índole dos Xoklêng, parece oportuno dar algumas informações sumárias sôbre a distribuição geográfica dêste grupo.

Na época do descobrimento, o litoral catarinense era ocupado, em tôda ou quase tôda a sua extensão, pelos índios Karijó, do Grupo Guaraní. Em muitos pontos da faixa litorânea dêsse Estado, desenterraram-se, aliás, igaçabas ou urnas funerárias que parecem datar do tempo dos Karijó. O Pe. Schulz, vigário de São Ludgero (Braço do Norte), explorou vários cemitérios de índios, recolhendo algumas das urnas encontradas ao museu do colégio paroquial. O fato de se descobrirem sempre várias urnas no mesmo sítio atesta que os índios em aprêço levavam uma vida relativamente sedentária.

Na Serra do Mar, porém, e nas terras que se estendem para o oeste — e para o norte, pelo território paranaense a dentro —, dominavam os Xoklêng e grupos afins, conhecidos em seu conjunto sob a denominação de Botocudos de Santa Catarina. Pelo menos foram encontrados como senhores da região, quando, há cento e tantos anos, se iniciou a colonização estrangeira no interior catarinense. Hoje em dia já não se consegue determinar, com relativa exatidão, a linha divisória entre o habitat dessa tribo e o dos Guaraní. E' possível que a localização de igaçabas ainda venha a elucidar em parte o problema. Afirma-se que foram descobertas urnas de barro também nos arredores de Tubarão. O próprio nome da cidade e do município deriva do apelido de um grande chefe Karijó. Mais para o norte, todavia, a faixa de ocupação Guaraní era

muito mais estreita. Nessa parte (ao que nos consta) os sítios em que se encontraram igaçabas ficam todos a pequena distância do mar. É notório que os Botocudos não usavam urnas funerárias.

Sobre as hordas meridionais destes últimos, que avançavam pelas terras do Rio Grande a dentro, estamos muito mal informados. Um dos poucos autores que a elas se referem é Reinhold Hensel³, que escreve o seguinte: "No Norte da Província (do Rio Grande), i. é, na chamada serra ou no planalto e nas extensas florestas do terraço que media entre este e a planície, havia Botocudos, que se distinguiam dos Botocudos mais setentrionais por terem no lábio inferior apenas um pequeno orifício sem botoque de madeira e que utilizavam para assobiar. Eram muito temidos por causa de sua braveza e ainda importunavam com freqüência os primeiros colonos alemães na mata virgem. Hoje parecem estar inteiramente repelidos, limitando-se às Províncias do Paraná e de Santa Catarina, onde sobretudo a colônia de Brusque continua exposta a suas rapinagens".

E logo adiante, passando a tratar dos Kaingáng, que na época já constituíam o contingente indígena mais importante do território gaúcho: "No Rio Grande do Sul parecem ter vindo estabelecer-se apenas em época relativamente recente, porquanto nas regiões por êles habitadas atualmente, não se encontram quaisquer nomes de localidades tomados ao seu idioma. Parecem ter vindo dos lados do noroeste, talvez da Província do Paraná e, em luta com os já mencionados Botocudos, foram impelindo a êstes para a frente, fazendo-os entrar finalmente na Província de Santa Catarina, em parte por certo com o apoio do governo brasileiro, que os utilizava como instrumento no combate àqueles perigosos saqueadores".

Os Xoklém eram índios da mata, que se dirigiam para os faxinais vizinhos somente no inverno, quando estavam maduros os pinhões. De modo geral, a zona dos campos, até as margens ou proximidades do Rio Paraná, constituía o domínio dos índios Kaingáng. Êstes, que parecem ter sido muito mais numerosos do que os Xoklém, estendiam-se, na direção do norte, por quase todo o oeste paulista.

A pacificação dos Xoklém foi conseguida no ano de 1914, graças ao enérgico e corajoso Eduardo da Lima e Silva Hoerhan, organizador do Pôsto Duque de Caxias, no Rio Plate. Até aí, a tribo havia sido considerada por quase todos como essencialmente "refratária à civilização", de modo que se chegou a propor a sua extinção total pela violência. Constituía a última população indígena do Brasil meridional que resistia a quaisquer tentativas de pacificação. O território da horda, formado talvez de uns 500 indivíduos, já não era muito grande e ia diminuindo progressivamente pelo avanço da colonização estrangeira. Não se deve admirar, pois, a ocorrência de contactos hostis entre índios e

colonos nas zonas fronteiriças dos dois domínios. Baseando-se nas indicações dos moradores mais antigos de Blumenau, o Dr. Hugo Gensch calculava, no ano de 1908, em inferior a trinta o número de brancos mortos nesses encontros desde a fundação da colônia de Blumenau. Mais tarde, José Deeke, consultando tôda a documentação acessível e os noticiários da imprensa, fêz uma tabela dos assaltos de índios havidos entre 1852 e 1914. Assinala um total de 61 assaltos, em que morreram 41 brancos, ficando feridos outros 22. Embora não haja indicação expressa neste sentido, parece tratar-se, na grande maioria dos casos, de incursões atribuídas aos Xoklém.

Numa região como a de Blumenau, onde havia imigrantes hábeis no manejo da pena e onde existia uma imprensa local, naturalmente se registravam e divulgavam tôdas as ocorrências dessa ordem. Mas na zona ocidental do Estado, habitada por uma população muito esparsa, constituída sobretudo de capatazes e peões, naturalmente se propalavam também as notícias de encontros hostis com índios, mas, como ninguém cuidasse de assentar por escrito essas ocorrências, não possuímos hoje em dia dados precisos para um confronto com o material relativo aos Xoklém. Tudo leva a crer, porém, que os choques havidos com os Kaingáng do Paraná e de Santa Catarina, no período que precedeu à pacificação dêstes grupos, não tenham sido menos numerosos do que as incursões praticadas pelos Xoklém ou a êles atribuídas.

Não parece haver dúvida de que a razão principal dos encontros hostis com os Xoklém residia na redução de seu primitivo domínio. Sem mais nem menos, o govêrno ia concedendo terras às emprêsas colonizadoras e, embora se considerasse protetor dos silvícolas, não se preocupava absolutamente com os interêsses dêstes. Um golpe doloroso para a tribo dos Xoklém foi também a fundação das colônias federais de Anitápolis e Esteves Júnior, em 1907 e 1908, que lhes reduziu ainda mais o território de caça. Sòmente em 1926, portanto muito depois da pacificação, o govêrno catarinense, então chefiado por Adolfo Konder, concedeu aos Xoklém um patrimônio de quinze mil hectares de mata virgem.

Com freqüência, os imigrantes se armavam de espingarda, entregando-se à caça nas florestas próximas às colônias. Acontecia, nessas ocasiões, que matavam prêsas levantadas pelos índios, levando-as consigo sem dar satisfação aos silvícolas. Cada vez mais prejudicados em seus recursos de subsistência, os Xoklém trataram de amedrontar os brancos por meio de incursões, na expectativa talvez de impedirem o avanço da colonização. A medida foi, porém, contraproducente, pois os colonos passaram, por sua vez, a organizar grupos armados para afugentar os aborígenes. Em virtude da superioridade das armas e da astúcia diabólica empregada pelos chamados bugreiros, indivíduos sem escrúpulos

que chefiavam essas expedições, registrou-se um número relativamente grande de vítimas entre os primitivos donos daquelas matas. Muitas mulheres e crianças indígenas perderam a vida em episódios vergonhosos e de repugnante crueldade que se passaram nos acampamentos da floresta. Evidentemente, não era por êsses meios que se havia de despertar nos aborígenes o desejo de se aproximarem da civilização.

Nas incursões que praticaram contra casas de colonos, os Xoklêng se manifestaram muito menos cruéis e bárbaros do que se costuma afirmar. José Deeke refere um único caso em que mutilaram o cadáver de uma de suas vítimas. Uma das incursões é por êle relatada da seguinte maneira: "Pouco mais tarde, em outubro de 1906, irromperam no sítio de Paul Krause, no Rio dos Índios, onde mataram uma menina de treze anos e roubaram muita roupa e utensílios. — Neste último assalto podia-se, aliás, verificar mais uma vez que os silvícolas não vinham diretamente com a intenção de matar. O ódio aos brancos e a vingança sangüinolenta que lhes teriam jurado não passava e não passa de ficção. O silvícola não quer outra coisa senão obter os artigos de que precisa, utensílios de ferro, tecidos etc. Sem dúvida, não sente a menor inibição, quando se trata de despachar um branco para o outro mundo, mas não era essa a finalidade dos assaltos. No sítio de Krause, por exemplo, mataram a menina somente porque ela saíra correndo em direção da roça para avisar os pais, coisa que naturalmente queriam impedir. Uma criança de pouca idade, que se encontrava no berço, não foi por êles molestada; tencionavam apenas apoderar-se das fronhas (Nota: Na borda da mata, os silvícolas tiraram as plumas das almofadas, levando somente os panos de fôrro e as fronhas.), e para isso tiraram a criança, colocando-a no chão" ⁴.

Das crianças Xoklêng trazidas do interior da mata a maior parte faleceu depois de curto prazo. As que lograram vencer as saudades da floresta e acostumar-se ao novo regime alimentar, integraram-se de maneira satisfatória na vida civilizada. Eram crianças cuja idade, na ocasião de serem retiradas da mata virgem, variava entre seis e doze anos, aproximadamente. Possuímos informes interessantes, embora escassos, sobre algumas delas; as mais conhecidas são os filhos adotivos dos Dres. Weigand e Gensch e do Padre Topp, bem como um índio de nome Gregório, educado pelos Frades Franciscanos de Blumenau, e outro, Dilly Nuklé, que frequentou o Ginásio Catarinense, de Florianópolis.

A pacificação da tribo dos Xoklêng data de Setembro de 1914. Entre os órgãos da imprensa de Blumenau destacavam-se até então o jornal "Der Urwaldsbote" em sua atitude hostil aos silvícolas, noticiando com grande indignação e de maneira espalhafatosa as incursões realizadas na colônia. Estabelecido, porém, o contacto entre o Serviço de Proteção aos Índios e a "indomável" tribo, felizmente não se deu mais nenhum ca-

so dessa ordem que pudesse ser explorado pela imprensa. E' verdade que a tarefa dos funcionários do Pôsto Duque de Caxias, aldeamento fundado para os Xoklém, continuou sendo bastante penosa por vários anos, mas com o tempo os índios adotaram um regime de vida de trabalho e produção.

O Dr. Simoens da Silva, que fêz uma visita ao pôsto há uns trinta anos, escreve: "Êsses índios, até então, alimentavam-se, exclusivamente, de caça, de pesca⁵, e de frutas: começando, depois do funcionamento dêsse centro de amparo aos mesmos, a plantarem para colher e a prestarem reais serviços ao lugar, então, escolhido para tal fim. Independente da abertura de picadão e estradas, que põem em comunicação as diversas localidades do Pôsto, tratam do gado vacum e ovino e dos galináceos e palmípedes, com que, em dias determinados da semana, se alimentam, bem assim, cultivam, já, em não pequena escala: mandioca e o aipim, batata inglêsa e doce, cana de açúcar, milho, feijão, arroz, amendoim, abóbora, inhame, taioba e alguns legumes. Também continuam a alimentar-se muito com pinhões, bananas, laranjas e tangerinas"⁶.

Entre os Kaingáng e os Xoklém não havia relações pacíficas. Em vista das constantes lutas entre as diferentes hordas da tribo dos Kaingáng, êsse fato poderia ser explicado simplesmente como rivalidade entre duas hordas Kaingáng. Todavia, deve-se notar que, segundo o testemunho de vários autores, os próprios Kaingáng não reconhecem os Xoklém como grupo pertencente a sua tribo.

Os Kaingáng disseram a Baldus que costumam lutar de dia, enquanto as excursões guerreiras do Xoklém se realizariam na escuridão da noite. Nas fontes consultadas, não encontrei, porém, informações sôbre êste ponto. Em todo caso, é certo que os assaltos dos Xoklém contra as moradas de colonos se deram de dia. Tenho notícia de um único ataque noturno, efetuado contra uma turma de trabalhadores de estrada de ferro (e relatado por Erich Bendrath); mas, a julgar pela região em que se verificou a ocorrência, é muito mais provável que seus autores tenham sido Kaingáng.

Diferença importante entre os dois grupos é o botoque labial, usado sômente pelos homens da tribo dos Xoklém e não pelos Kaingáng. A êsse aderêço devem aquêles a denominação de Botocudos, enquanto os Kaingáng se tornaram conhecidos como Coroados por cortarem o cabelo em forma de tonsura, costume em que, aliás, não se distinguem dos Xoklém.

A festa de iniciação tribal, em que o jovem é admitido na categoria dos adultos, recebendo o seu primeiro botoque, é o acontecimento mais importante na vida social dos Xoklém. Entre os Kaingáng não se realizam ritos de iniciação e não é provável, tampouco, que essas

cerimônias e o uso do botoque tenham existido entre êles em épocas antigas.

Outro ponto importante em que diferem as duas culturas é a atitude em face dos mortos. Herbert Baldus teve oportunidade de estudar o culto dos mortos no pôsto indígena Kaingáng de Palmas. Entre êsses índios, o entêrro do defunto é acompanhado de uma série de cerimônias e práticas tradicionais. As rezas que se cantam ou recitam nessa oportunidade contêm numerosos elementos arcaicos, que as tornam incompreensíveis às gerações atuais. Por sua vez, os Xoklêng queimavam, numa fogueira especialmente preparada, o defunto e todos os objetos que lhe houvessem pertencido. A seguir, enterravam as partes não consumidas pelo fogo. Os corpos das crianças, porém, não eram queimados nem enterrados.

Essas diferenças no tratamento dos defuntos refletem por certo concepções diversas da morte e do Além. Infelizmente o material disponível não é suficiente para a discussão do problema. O mesmo cumpre dizer em relação a outros aspectos da vida religiosa e à mitologia.

Quando entraram em contacto com o mundo civilizado, os Kaingáng — em oposição aos Xoklêng — já se dedicavam à lavoura, cultivando o milho e outros vegetais úteis. Habitando de preferência zonas abertas, revestidas de campos, tinham naturalmente maior facilidade no amanho da terra do que os Xoklêng, que viviam no interior das matas, onde se alimentavam de caça e frutos silvestres. Por sua vez, não se dedicavam à pesca, que entre os Kaingáng constituía fonte de alimentos. Mas como na língua dêstes se empregam os têrmos guaraní *pirá* e *parí* para designar o peixe e o pari, é possível, se não provável, que a tribo tenha aprendido a pesca com os seus vizinhos.

Bastam estas rápidas observações para se ter idéia, embora sumária, do problema da situação cultural dos Xoklêng em face dos Kaingáng. E' assunto muito complexo, que sòmente poderá ser discutido de modo satisfatório à luz de cuidadosas pesquisas etnológicas que venham a realizar-se no seio dos atuais remanescentes de ambas as tribos.

* * *

NOTAS

(1) P. Solano Schmidt, O.F.M., "Unsere "zahmen" Indianer", *Der Familienfreund*, Pôrto Alegre, 1913, pgs. 40-43.

(2) *Ibidem*.

(3) "Die Coroados der brasilianischen Provinz Rio Grande do Sul", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 1.º, pgs. 124-135; Berlim, 1869.

(4) José Deeke, *Das Munizip Blumenau und seine Entwicklungsgeschichte*, vol. 3, pgs. 71-72. São Leopoldo, 1917.

(5) Neste ponto deve haver engano da parte do autor.

(6) Simoens da Silva, *A Tribo Caingáng (Índios Bugres — Boto-cudos)*, pg.26. Rio de Janeiro, 1930.

CLASSIFICAÇÃO LINGÜÍSTICO-ETNOLÓGICA DAS TRIBOS INDÍGENAS DO PARÁ SETENTRIONAL E ZONAS ADJACENTES ¹

Frei Protásio Friel, O.F.M.
(Museu Paraense "Emílio Goeldi", Belém)

Plano de Apresentação

- I — Quadro hidro-geográfico
- II — Habitat e densidade demográfica
- III — Divisão lingüístico-cultural
- IV — Nomes tribais e designações de grupos
- V — Classificação esquemática
- VI — Tribos bravias ou de cultura marginal
- VII — Registro das tribos

I — Quadro hidro-geográfico

Para se compreender melhor a classificação destas tribos indígenas, é mister esboçar, em traços gerais embora, o quadro da região. Neste esboço, destacar-se-á de preferência o aspecto hidrográfico da paisagem, porquanto para o índio as condições de alimentação, habitação e migração dependem, sobretudo, dos rios que lhe fornecem (embora não de modo exclusivo) o peixe, atraem a caça, garantem a fertilidade dos terrenos de plantio e constituem as vias de penetração para o vasto e inexplorado interior.

Começemos, pois, os sistemas fluviais em aprêço, principalmente o do Trombetas.

O atual Pará Setentrional constitui, por si mesmo, uma zona quase demarcada. Limita-se a oeste pelo rio Nhamundá; a leste, pelo Jari; ao norte, alcança as divisas do Brasil com as Guianas (principalmente a Inglesa e a Holandesa), divisas estas formadas pelas serras pouco elevadas, mas bastante extensas, do Acaraí e Tumucumaque. Como limite meridional pode-se considerar o Amazonas.

O rio Trombetas, com cerca de 1.000 km, é o maior afluente da margem esquerda do Amazonas, dentro do Estado do Pará. Com suas inúmeras ramificações, forma enorme rede de veios d'água que se estende sobre uma área de aproximadamente 4 graus de latitude e 5 ou 6 de longitude. A bacia do Trombetas, com uma extensão aproximada de 2 graus de latitude sul a 2 graus de latitude norte, e de 54 a 59

graus ou, respectivamente, a 60 graus de longitude oeste, cobre bem a metade do atual Pará Setentrional.

E' ainda questão pendente se o rio Nhamundá, que limita o Estado do Pará com o do Amazonas, deve ser considerado como rio independente ou como tributário do Trombetas. Sôbre o assunto não existe unanimidade entre os hidrógrafos. A posição singular dêste rio reside no fato de possuir êle duas embocaduras, das quais uma vai ter diretamente ao rio Amazonas e a outra, ao Trombetas, bem defronte da cidade de Oriximiná.

Os rios principais desta área têm suas nascentes nos divisores reais do Acaraí e Tumucumaque (Tumuk-Humak). O mesmo acontece com o próprio Trombetas com seus formadores Cafuíne (Kafuíne, Kafuwíni, Kahú) e Panamá (Uanamú, Wanamú) e com os seus dois maiores afluentes, o Mapuera e o Erepecuru (ou Cuminá), juntamente com o Marapí. Mas o Trombetas recebe também dos contrafortes e dos divisores de águas secundários (e, portanto, das zonas interfluviais) um número considerável de tributários, que, na parte inferior de seu curso, perto da foz, chegam a ter, às vêzes, 100 ou mais metros de largura.

Seus afluentes mais importantes do lado ocidental são: o já mencionado Mapuera, o Cachorro ou Kachúru, o Yaskurí, o Rio do Velho ou Kuhá e, na altura equatorial, o Rio Turúnu. A leste recebe o Erepecuru ou Cuminá, o Damiana ou Kah.yáhó, o Kachpakúru, o Imnohúmu e o Ponékuru².

A maioria dêstes rios divide-se, em seu curso superior, em dois ou mais formadores, que para os estudos indigenistas são de alguma importância. Assim, o Mapuera se compõe do Tauíni (Tawíni) e do Urucuriana. Sômente a partir da confluência dêsses dois formadores é que se dá ao rio a denominação de Mapuera. Cada um dêstes dois últimos, por sua vez, possui como cabeceiras duas ramificações maiores: o Tauíni e forma com o Tutúmi e o Kumúnu; o Urucuriana, com o Eitó e o Moró. Todos êsses rios são habitados por tribos do grupo Parukotó.

Coisa semelhante se dá com o Paru de Oeste, chamado simplesmente Paru pelos Tiriyó, enquanto designam o Paru (Paru de Leste) por Okômôkê. O Paru de Oeste também recebe certo número de afluentes cujas cabeceiras são bastante povoadas de índios. Vindo bem do norte, afluem-lhe pela direita o Kurupíni e, um pouco mais abaixo, o Kumaruwíni, o Karapáwa e o Akahé. Todos êles se originam na grande serra fronteira do Tumucumaque. Mais adiante, na zona dos campos, lançam-se nele pela esquerda o Irikí, o Quinze de Novembro e alguns outros de menor importância. Depois da confluência com o Marapí, toma outro nome: Erepecuru ou Cuminá. Em todos êsses rios e igarapés vivem grupos Tiriyó.

Das regiões interfluviais do Mapuera-Trombetas aflui ao rio principal primeiramente o rio Cachorro. Seu afluente mais importante, o rio Cachorrinho ou Tchôrôáhô, é muito mais extenso que o próprio rio Cachorro e vem das montanhas do Urucuriana-Turúnu. Também o rio Kuhá, que, segundo informações dos índios, se origina de um grande lago central, possui um afluente muito longo, embora estreito, o Kotonúru. Suas margens são ricas em malocas de índios, com os quais, porém, não existe contacto porque são considerados “bravos”, “selvagens”. Da mesma forma, o vizinho rio Turúnu possui dois formadores, que não conheço de perto, porém. Em suas margens devem ainda existir tribos de cultura marginal. Como um dos afluentes mais importantes do Turúnu, e sempre citado o Wehánama, sede dos Tunayána.

Do lado esquerdo, juntamente com seu formador, o Panamá, o maior afluente do alto Trombetas é o Kachpakúru. Nas regiões das cabeceiras, bem próximo aos campos gerais, êle possui um braço direito, o Kurátari digno de menção pelos índios que ali residem. O Kah.yáhó, o Onomto-húmu e outros, só temporariamente são habitados. Finalmente, deve-se acrescentar o já mencionado Erepecuru, situado no baixo Trombetas, cêrca de 50 km acima de sua foz.

O Nhamundá é relativamente pobre de afluentes e êstes são também de pouca importância para o nosso objetivo. Citemos apenas o Ipitinga, sede dos Katuêma ou Totóimo. Aproximadamente na altura do equador, o Nhamundá divide-se, a leste, no Nhamundá pròpriamente dito, ou Chamená; a oeste, no Wíni. O Nhamundá é um rio das regiões intermediárias; não tem as suas fontes no divisor real do Acaraí e sim em alguns dos seus contrafortes. Entre as suas cabeceiras e as serras fronteiriças estendem-se campos que, embora interrompidos por restingas de mata, se prolongam até a Guiana Inglesa e a região do Rio Branco.

A parte leste do Pará setentrional é ocupada pelos sistemas fluviais do Paru, ou seja o Paru do Leste e o Jari. Ambos têm suas origens na serra Tumucumaque. O alto Paru divide-se no Okômôkê ou Paru pròpriamente dito, e a leste, no Matawarí. Êste último é hoje o “habitat” dos Wayarikuré (Oyrikulets), que, embora ainda bravios, são bastante conhecidos de nome. O maior afluente do Paru — o Chitaré — vem do oeste, da zona intermediária dos grandes campos gerais do Erepecuru, que é a região ainda inexplorada dos Pianoí, igualmente selvagens. Paru e Jari são o “habitat” principalmente dos Urijuyána e Aparáí. Êstes últimos, por sua vez, estendem-se até o curso superior dos rios Maecuru e Curuá de Alenquer, que são dois rios menores da região intermediária entre o Erepecuru e o Paru. As suas cabeceiras estão situadas nos divisores de água secundários, porém não na serra Tumucumaque. O Maecuru, dizem os Aparai que se origina, tal como se dá com o Kuhá do Trombetas, de um enorme lago central.

Tendo em vista que o presente trabalho trata também dos índios das zonas vizinhas do Pará setentrional, incluiremos aqui os seus rios principais.

A oeste, as notas colhidas sôbre tribos indígenas estendem-se até o Jatapu, afluente do Atúma ou Uatumã, no Estado do Amazonas, onde também se encontra a sua foz. Ao norte, em território holandês, são dignos de menção o rio Chipariwíni e seus numerosos afluentes como: Marawíni, o Kuruní, o Kutári, o Maráka, o Ápi-égu, o Akalapí, o Kuêni, o Paráime etc. Destacam-se ainda os rios Tapananí (Tapanahoni) e Parúma (Paloemeu) com o seu maior afluente o Tapái (Tapaje). E, mais adiante, o Urumarí (Oelemari) e o Arawá com o seu tributário principal, o Itani, que, freqüentemente, é chamado de Aritaní ou Aritawíni pelos índios.

Tôda essa região aqui delineada é conhecida, cartograficamente, apenas em seu traçado geral. A respeito das terras vizinhas ao Acaraí e Tumucumaque, alguns esclarecimentos foram trazidos pelos excelentes trabalhos da Comissão de Limites holandesa e, notadamente, da brasileira. As grandes zonas intermediárias, porém, tanto entre o Rio Amazonas e a serra de Tumucumaque como entre os vários cursos d'água, ainda hoje são "terra incógnita", manchas em branco no mapa do Brasil.

II — *Habitat e densidade demográfica*

Outrora, a região que acabamos de delimitar era grandemente povoada por índios e ainda hoje o é, relativamente. O "habitat" indígena começa, geralmente, um pouco abaixo da linha equatorial, ou seja, na região das cachoeiras que se estendem em três séries maiores entre 1 (um) grau de latitude sul até um pouco acima do equador. Essas cachoeiras são produzidas pela arrebentação dos rios sôbre os degraus que correspondem às diferenças de nível entre o rio Amazonas e o planalto guianense. Entretanto, é de notar que sômente poucas tribos habitam os rios prôpriamente ditos. Uma exceção é o Paru de Leste, em cujas margens se acham os centros demográficos dos Urukuyána e Aparáí. A maior parte dos índios, porém, vive nos igarapés e afluentes e aí também, de preferência, nas regiões das cabeceiras. No verão, quase sempre descem aos rios principais para pescar, apanhar quelônios e procurar seus ovos. Contudo, suas plantações e malocas se acham distantes, no interior. Esta é, sem dúvida, uma das razões por que os índios em geral, mas especialmente os da Trombetânia, mantêm pouco contacto com os civilizados do rio Amazonas, bem como da existência, ainda hoje, de muitas tribos desconhecidas naquelas regiões.

Nos respectivos mapas, as mais das vêzes designam-se os índios ali residentes por nomes gerais, tais como "Karíb", "Karipuna" ou coisa que o valha, com pouquíssimos nomes tribais entremeados. Como mos-

tram as notas a seguir e o “corquis” de mapa anexo, foram-me indicados até agora mais de cem nomes tribais. Dessas tribos, até hoje visitei dezoito em suas próprias aldeias e tive contacto com dezenove em viagens ou em malocas de grupos por mim visitados. As restantes indicações sobre tribos são informações obtidas exclusivamente dos índios.

Esta grande quantidade de nomes indica que, num território relativamente limitado, não se pode tratar de grandes “nações”, mas apenas de pequenos grupos — tribos com vida autônoma — que, no fundo, não passam de “sipes” (de associações tribais outrora maiores, embora ligadas mui fracamente entre si), com a mesma língua e culturas uniformes. Entre os Tiriyo, por exemplo, isso me foi explicitamente declarado. Ali, as seis (pelo menos) subtribos ou grã-sipes formam o povo dos Tiriyo. A elas pertencem também os Tiriyo “bravios” com os quais há pouco contacto, mas que são reconhecidos como do tronco daquele povo. Não é possível ventilar, aqui, o problema de terem as atuais “sipes” ou pequenas tribos se isolado do bloco principal ou, ao contrário, se formado de elementos primitivamente alheios a êsse povo (a que hoje pertencem), aculturados ao bloco principal e a êle assimilados. Parece-me, porém, que se verificaram ambas as coisas.

O Karíb, em geral, não tem tendência para grandes aglomerações étnicas. Prefere o sistema das pequenas “sipes” em forma de habitações dispersas. Os maiores grupos étnicos que encontrei não passavam de 250 a 300 almas, as quais se repartiam ainda entre 4, 5 ou mais malocas, como, por exemplo os Marah.tchó, do Panamá, que ali possuem seis malocas. Note-se, porém, que êles pertencem aos Tiriyo, que, por sua vez, (com exclusão dos Tiriyo bravios) possuem mais de trinta malocas e contam aproximadamente 1.000 a 1.200 almas.

No decorrer dos anos, tentei organizar uma estatística; contudo, dadas as circunstâncias, ela não é inteiramente fidedigna. Teòricamente, ela dá como cota-média cêrca de 30 pessoas por maloca, enquanto as cifras reais variam de 15 a 50, sendo raro encontrar-se uma maloca com mais de 50 habitantes. Neste caso, quase sempre se trata de hóspedes que, durante semanas e meses, aumentam o número habitual dos moradores, mas que, na realidade, não pertencem ao “estoque” da aldeia.

Como se pode verificar pelo mapa incluso, nesta região foram registrados, até agora, cinco grupos dialetais Karíb mais importantes. Não foi incluído um número não pequeno de tribos dada a falta de elementos para uma classificação exata. Se ousar fazer uma avaliação do número aproximado de índios ainda ali existentes (pois, as mais das vezes, tais avaliações são inexatas e exageradas), baseio-me nas já mencionadas estatísticas parciais. Teriam, então, as tribos classificadas:

- 1) da zona oeste da Trombetânia aprox. 1.500 almas,
- 2) da zona central do Trombetas aprox. 300 almas,

- 3) da zona leste do Trombetas aprox. 1.200 almas,
- 4) da zona do alto Paru-Jari (grupo Urukuyána) aprox. 300 a 400 almas,
- 5) da zona do médio Paru-Jari, inclusive Maecuru e Curuá de Alenquer (grupo Aparáí), aprox. 250 a 300 almas,

o que daria um total de 3.500 índios.

A esta soma devem-se acrescentar as tribos bravias, bem como outros grupos ainda à espera de classificação e que, numéricamente, perfazem quase a metade das tribos conhecidas, com um número de almas provavelmente igual ao delas, de maneira que o total se elevaria a 6.000-7.000 índios.

Chega-se a resultado quase idêntico por outra via. Calculando-se, por região, o número de indivíduos dos vários grupos (p. ex. dos Wabuí do Nhamundá, dos Tiriyo nas cabeceiras do Paru de Oeste, dos Warík-yana nas zonas encachoeiradas do Trombetas-Cachorro), a avaliação dá em média mais ou menos 60 pessoas por tribo. Aplicando êste resultado, colhido de zonas parciais, como cota média das tribos, torna-se a obter, com as quase 100 tribos conhecidas, um número de 6.000 índios ou mais. Quero crer que êsses cálculos se aproximam bastante da realidade.

Êste seria, por assim dizer, o resultado teórico; todavia, devo advertir que, "in concreto", o explorador terá pouca oportunidade de constatar os números indicados e, por isso, poderá sentir-se desiludido em suas pesquisas de campo. E' que, devido à tendência dos Karíb para um certo isolacionismo em moradias dispersas, o pesquisador encontrará apenas pequenos grupos. Um estudo geral sôbre cada um dêsses grupos culturais ou cada uma dessas famílias será como um mosaico: há de se compor, conforme as circunstâncias, de estudos parciais numerosos e quase idênticos.

III — *Divisão lingüístico-cultural*

Como já foi dito, a região que acabamos de considerar é habitada, quase exclusivamente, por uma população Karíb. Outros grupos lingüísticos ali aparecem em número excessivamente pequeno. Por exemplo, uma invasão Aruák nas cabeceiras do Mapuera, parcela da tribo dos Wapichiyána, ou ainda um grupo muito isolado do ramo Tupí, num afluente esquerdo do Maecuru — os quase extintos Apama. (Possivelmente exista ainda um segundo grupo Tupí na altura do Kurátari, na área intermediária entre o Trombetas e o Erepecuru. Mas isso não está suficientemente comprovado. [ver: Tchikoyána]). Outros grupos Tupí encontram-se nas áreas marginais: os Wayámpi ou Oyampí do Jari-Oiapoque até as cabeceiras dos afluentes da margem direita do Itani e, mais para o norte, os Mêrêyó, (que é a designação Karíb dos Emerillon, na

Guiana Francesa). Nas ainda desconhecidas regiões intermediárias do Jatapu-Nhamundá-Turúnu etc. provavelmente ainda vive certo número de grupos marginais, de cuja classificação lingüística nada consegui saber. As informações indígenas limitam-se, na maioria dos casos, a citar nomes de tribos e alguns elementos culturais.

Um olhar sobre o mapa revela, ao mesmo tempo, a divisão interna dos grupos Karíb. Baseado no material coletado em 15 viagens, creio que a classificação dialetal e a distribuição geográfica dos vários grupos, tal como o mapa o indica, podem ser consideradas certas. Na bacia do Trombetas pròpriamente dita encontram-se, portanto, três grandes grupos Karíb, aos quais se juntam dois menores no Paru de Leste-Jari. São êles:

- 1) os Parukotó-Charúma, nas regiões ocidentais, do Jatapu através do Nhamundá, Mapuera, Turúnu até o Trombetas;
- 2) os Waríkyana ou Arikíena, no setor central, nas zonas próximas, nas margens do próprio Trombetas;
- 3) os Pianokotó-Tiriyó, na parte ocidental da bacia do Trombetas, do Panamá através do Marapi e Paru de Oeste até o Okômôkê e Matáwari (alto Paru de Leste), como também nas cabeceiras do Chipariwíni, Tapanani e Paruma;
- 4) os Urukuyána no Paru de Leste, Jari, Itani e Paruma;
- 5) os Aparáí no mesmo Paru de Leste, Jari, mas também no Mae-curu e Curuá de Alenquer.

Êsses grupos, do ponto de vista geográfico, são praticamente separados por limites naturais. Assim, o Trombetas é um autêntico divisor entre os Charúma e os Pianokotó. O pequeno grupo Charúma, no Panamá-Iriyó, é de origem mais recente e proveio de interesses mercantis das tribos ali residentes. Considerando-se os Waríkyana situados entre êles, têm-se a impressão de que êste grupo étnico aí se tenha intrometido como uma cunha. E de fato assim é, segundo as tradições migratórias dos Waríkyana: seus antepassados, vindos do rio Amazonas, emigraram para a bacia do Trombetas.

Outro separador de grupos acha-se na região dos campos gerais que se estendem do Marapi, através do Paru de Oeste (Erepecuru) até o Chitaré e o Okômôkê. As serras do Chitaré formam uma linha divisória entre os Tiriyó e os Urukuyána-Aparáí.

Apesar de êsses 5 grupos formarem, de per si, unidades autônomas e distintas, revelam um denominador cultural comum que poderíamos chamar de "karaibismo" ou, talvez melhor, "karibismo", encontrado em todos os grupos, uma espécie de cultura "standard", com variantes embora. Se a atual "cultura Karíb", especialmente em seus elementos materiais, se deriva dos Karíb primitivos, é outra questão, e aqui não po-

demos discuti-la. Note-se, porém, que a maioria das informações indígenas nega êste fato. Nem por isso se deixa de constatar certa uniformidade em todos os setores da vida Karíb: na linguagem, na cultura material, na estrutura social e, também, no conteúdo das idéias religiosas, pelo menos no que diz respeito ao xamanismo atual.

Na linguagem: Encontra-se nela um número fixo de radicais e palavras, uma espécie de "Basic-Cariban", que existe em todos os dialetos e com o qual (como bem o sei pela experiência de muitos anos) inicialmente o forasteiro pode se defender, até que tenha aprendido o novo dialeto do grupo em que se acha.

Na cultura material: Na maior parte dos processos ergológicos, reinam técnicas ou sistemas de trabalho uniformes, tanto no que se refere a trabalhos de madeira (arcos, bancos, canoas, ralos etc.), como à tecelagem (rêdes, tipóias), à olaria (técnicas em espiral), à tecelagem de arumã e palha (peneiras, paneiros etc.), e ao uso das matérias primas em geral. As divergências se manifestam antes na forma que na técnica de trabalho como tal, e determinam, desta maneira, as peculiaridades e características dos vários grupos étnicos.

Na estrutura social: Os grupos adotam o sistema patrilinear. A criança pertence à família, sipe ou tribo do pai, e os membros da sipe paterna moram geralmente juntos. Uma exceção é apresentada pelo grupo central dos Waríkyana, que são matrilineares. A criança pertence à família da mãe. Outrora, também na questão de moradia obedeciam ao sistema matrilocal. Pela desagregação dêste grupo, porém, a matrilinearidade já está bastante abalada, se é que não está quase extinta. Tôdas as outras instituições jurídicas, porém, principalmente o direito de propriedade, os ciclos de trabalho etc., são essencialmente as mesmas entre todos os grupos.

No setor religioso: A base da religião é constituída por um sistema monoteísta (entre os Waríkyana, p. ex., o Ser Supremo é imaginado sob a forma do sol ou da luz primitiva). Sôbre êste monoteísmo, porém, sobrepõe-se outro sistema religioso, de cunho panteísta, e que, em última análise, dá como resultado um pandinamismo. O conceito do índio é o seguinte:

Tudo o que existe, possui fôrças que se irradiam e agem sôbre os outros seres. Assim, cada ser existente — não só os seres "vivos", como também as pedras, as serras, os caminhos etc. — é, simultâneamente, emissor e receptor de fôrças. Estas são, quanto aos efeitos, boas ou más, conforme sejam úteis ou nocivas ao respectivo ser (p. ex. ao homem). Predominando a influência maléfica, originam-se males, doenças etc. Também o feitiço se alicerça sôbre essa idéia básica e consiste no enfra-

quecimento intencional das forças benéficas de determinado indivíduo, de maneira que as forças más dominam, produzindo doenças, morte, paixão, “panema” etc. Cabe ao pajé desfazer o feitiço e restabelecer o equilíbrio de forças no indivíduo. Visto cada força ser um “agens”, ela é imaginada como “persona”. As forças tornam-se, destarte, espíritos. E’ tarefa do pajé acalmar essas “forças personificadas” ou espíritos, cuja atividade se exerce através de materiais (plantas, animais, pedras etc.). Por isso, o pajé também sobe ao mundo dos espíritos e ao céu. O pajé Karíb tem, pois, muita coisa em comum com o xãmã da Ásia. Parece-me importante a observação de que em nenhuma tribo Karíb o pajé exerce a função de sacerdote. Êle não é mediador entre o Ser Supremo (portanto, Deus) e a parte espiritual do homem (a alma). E’, exclusivamente, o intermediário entre as forças personificadas, os espíritos, e o homem considerado como um centro de forças.

Em suas tradições: Tôdas as narrativas que conheço sôbre as migrações dessas tribos indicam o oeste, e em parte o noroeste, como rumo de emigração. Elas se referem a montanhas gigantescas com vulcões (“serras que cospem fogo”), a fontes e a lagos de água quente. Também se conservou em todos os grupos a tradição de que os seus antepassados eram antropófagos, de que ambos os sexos andavam completamente nus, de que o seu tipo de arma primitivo não eram arco e flecha e sim a borduna, em forma de cacête, e de que — o que é mais importante — a sua atual cultura foi-lhes trazida por outro povo, a cultura de seus antepassados tendo sido, por conseguinte, bastante primitiva.

Escapa ao objetivo dêste estudo discriminar detalhadamente todos êsses elementos comuns, bem como as disparidades que existem entre os vários grupos. Todavia, indicaremos pelo menos alguns pontos a êste respeito.

a) *Diferenças lingüísticas*

1.º) No setor das mudanças fonéticas, aparece principalmente a modificação de consoante “H”. Transforma-se, freqüentemente, o “h” em “p” ou “p” (= “p” ou “f” bilabiais) ou até em “Stocklaut” (em inglês “glottal stop”). Se não me engano, foi Koch-Grünberg quem definiu o “Stocklaut” como uma esquisita interrupção no meio da palavra ou da frase. Exs.: os Waríkyana denominam o céu = Kahú; os Pianokotó-Tiriyó, Urukuyána e Aparáí = Kapú; os Parukotó-Charúma = Kapú. O “Stocklaut” aparece principalmente em composições, p. ex., Ka/yana (de Kahu-yana) em vez de Kah.yana; Warí/kyana (de ariha-ku-yana) em vez de Waríkyana, etc. Algumas vêzes, porém, mesmo nas divergências interdialetais predomina o “h” aspirado, p. ex., entre as tribos do Nhamundá (grupo Parukotó): céu = Kahí.

2) Nos sufixos nominais: a quantidade, aplicação ou respectiva eliminação desses sufixos diferem entre os vários grupos. Os Waríkyana possuem bem uma dúzia de tais sufixos nominais. Entre os Parukotó-Charúma seu número já é mais reduzido. Entre os Pianokotó-Tiriyó, são menos ainda, e a maioria dos sufixos nominais, entre eles, condensou-se no sufixo geral: —i. Da mesma forma, a aplicação ou eliminação dessas partículas é muito mais ampla e complexa entre os Waríkyana do que entre os Tiriyó ou mesmo os Charúma.

3) Nos sufixos em geral, especialmente nos sufixos verbais: enquanto no dialeto Waríkyana aparece, muitas vezes, um acúmulo de prefixos, infixos e sufixos que dificultam a construção do verbo ou da frase, os dialetos Charúma e Tiriyó são mais simples e mais claros.

4) Nas preposições (de nossa língua), que são expressas por posições. Embora estas sejam essencialmente as mesmas em todos os dialetos, entre os Waríkyana, p. ex., são muito mais especificadas.

5) Nas negações: em tôdas as tribos Karíb desta região encontram-se as mesmas negações: —wa, awa, nya, —hera, —ra, —ta, —taki. . . Sua aplicação, porém, muitas vezes difere. Assim, entre os Waríkyana, —hera é negação verbal, enquanto a negação do adjetivo termina em —taki. Os Aparáí e Wáyana possuem a negação adjetiva em —hera (—pera), enquanto os Tiriyó também usam a negação verbal em —ta e —wa.

Essa rápida enumeração de algumas diferenças dialetais já é suficiente, embora muito se pudesse acrescentar. Uma exposição minuciosa dos vários matizes dialetais Karíb escapa, porém, ao objetivo do presente trabalho.

b) *Diferenças religiosas e sociais*

Uma das principais já foi mencionada: contrariamente a todos os outros grandes grupos da região, que adotam o sistema patrilinear, o grupo central dos Waríkyana, do Trombetas, tem organização matrilinear, a qual, porém, está se desarticulando paulatinamente. Assim, entre eles a residência não é na comunidade da sipe paterna, mas da sipe materna. Também na transmissão hereditária de cargos observa-se o princípio matrilinear. Mesmo a mulher pode ser “Tuxaua” (“dona” da aldeia), embora, em público, seja substituída, na maioria dos casos, pelo irmão ou filho mais velho (raramente pelo marido). Nos assuntos referentes a casamentos ou divórcios, quem decide é a “mãe” da sipe ou da família. Contudo, o filho mais velho (ou, na falta deste, o seguinte) é quem executa em público essas determinações. Nas tribos patrilineares, a palavra decisiva cabe ao homem. Diga-se de passagem, porém, que mesmo neste caso ele exerce as prerrogativas que o direito

tribal lhe confere sob a influência da mulher, fazendo-lhe a vontade na maior parte das vèzes. A diferença, portanto, é apenas de natureza jurídica, desaparecendo quase sempre na prática.

Na forma matrimonial também se observam diferenças. Entre os Parukotó-Charúma, Warímyana e Urukuyána, a poligamia é lícita e reconhecida. Encontrei homens com três mulheres e um até com quatro. Em geral, porém, trata-se apenas de bigamia. Já os Tiriyó são monógamos; somente aos chefes de sipes é permitido possuir uma segunda mulher. Entre os Marah.tchó do Panamá (que são também Tiriyó) a bigamia foi parcialmente adotada talvez pelo estreito contacto com os Charúma. Outrossim, os Apará são fundamentalmente monógamos e uma bigamia ocasional só é tolerada e explicável por influência Wáyana. Os dois únicos Apará bigamos que conheci possuíam uma espôsa Apará e outra Wáyana e moravam na zona limítrofe dessa tribo, um pouco abaixo do Chitaré. Provavelmente a situação política entre as duas tribos tenha concorrido para êsses casos de bigamia.

Mais profundas são as diferenças nas práticas que se baseiam em idéias e costumes religiosos, como p. ex., o modo de se desfazerem do defunto. Os Waríkyana, os Pianokotó-Tiriyó e os Apará praticam exclusivamente o sepultamento no chão, com o cadáver de cócoras, embora o modo de colocar o defunto (sentado, deitado de costas), bem como o formato da cova (redonda, retangular) seja diferente entre as várias tribos. Os Urukuyána adotam, além disso, a cremação dos cadáveres. Entre os grupos Parukotó (do oeste), porém, existe apenas a cremação, quase sempre ligada ao endocanibalismo, caso em que se ingere a cinza dos ossos do defunto misturada com bebidas.

No setor do xamanismo constatam-se também algumas diferenças. Entre os Parukotó-Charúma nunca ouvi dizer que as mulheres pudessem ser pajés. Os Waríkyana narram que, outrora, existiram ocasionalmente entre êles pajés femininos. Os Apará e Urukuyána, todavia, ainda hoje possuem pajés femininos. Ou, para ser mais exato: os Apará atualmente não têm nenhuma mulher atuando como pajé, porque a última foi assassinada por um balateiro civilizado, mais ou menos em 1955. Mas entre os Wáyana ainda conheci duas.

c) *Diferenças na cultura material*

Como já foi mencionado, essas diferenças consistem menos na técnica de elaboração do que na forma.

Arcos e flechas: Tôdas as tribos do Trombetas exibem como base dos seus arcos, em corte transversal, um triângulo que no seu ângulo interior (no "peito") é ligeiramente arredondado, enquanto do lado exterior é achatado ou meio côncavo. Nas tribos do Paru (Apará, Wáyana), ao contrário, os arcos são de corte transversal quase redon-

do. A emplumação típica das flechas, entre essas tribos, também varia de grupo a grupo e seus feitios permitem identificar a origem das flechas. As que são utilizadas na pescaria, porém, nunca têm emplumação.

Clavas e bordunas: Tôdas as tribos possuem clavas chatas. As suas linhas laterais, que variam entre curvas e retas, revelam o feitio típico das várias tribos. Bordunas de base redonda, ou "casse-têtes", são possuídas apenas pelos três grupos do Trombetas; entre os Wáyana e Aparáí não são usadas. As poucas que ali encontrei, eram de fabricação Tiriyo.

Tecelagem e trançados: Na tecelagem observam-se outras divergências. Os Pianokotó-Tiriyo usam uma espécie de bolsa (pequena cesta), fabricada com uma só fôlha de palmeira e que apresenta, ao longo da parte externa superior, uma amarração em forma de trança. Este tipo de cesta é desconhecido nos demais grupos. Pequenas cestas com tampa (tipo caixa) faltam completamente entre os Wáyana e Aparáí, a menos que as tenham adquirido dos Tiriyo da região das cabeceiras. Usam-se apenas "caixas" grandes de arumã, que chegam a ter 1 (um) metro de comprimento, para guardar os enfeites de penas de arara. Os Parukotó-Charúma, entretanto, fabricam cestinhas de arumã (tipo caixa) muito estreitas e interessantes, com desenhos em preto e branco ou vermelho e branco, e bonitos enfeites de pena. Este tipo de cestinha, por sua vez, falta a todos os outros grupos.

A construção das moradias, especialmente das casas redondas, também difere. Os Pianokotó-Tiriyo e, em parte, os Parukotó do Mapuera, possuem "casas de pião" fechadas. Entre os demais grupos, elas são abertas, sem paredes. Entre os Tiriyo, a cobertura de palha se confunde com as paredes, originando-se assim uma casa redonda quase tipo "colmeia". Nos outros tipos, cobertura e armação da casa, com ou sem paredes, formam duas partes distintas. A cobertura cônica, terminando em ponta saliente, é colocada sobre o aro que une os esteios. Entre os Parukotó-Charúma a cobertura da casa desce em linha reta, ao passo que entre os Urukuyána-Aparáí, ela desce arredondada e tem o beiral saliente, dando ao conjunto da cobertura a forma de sino.

A lista dessas divergências interkaribes pode, naturalmente, ser bastante ampliada, para abranger canoa e remos, rêdes e tipóias, tangas e enfeites, casas de oitão, tapiris etc. Todavia, quis apenas ressaltar que, apesar da referida "cultura standard", essas discrepâncias de fato existem. E elas são significativas porque permitem deduções quanto ao passado indígena, à multiplicidade da composição étnica do atual ramo Karíb e, também, quanto ao grau de estagnação cultural. Em parte, tais conclusões se podem tirar da aculturação de tribos outrora marginais, que se assimilaram a grupos de cultura um pouco superior, tendo se imobilizado

em seu desenvolvimento por falta de novos estímulos indígenas. Assim, em toda a cultura Karíb, em todos os setores da vida indígena, verifica-se uma decadência crescente. O contacto cada vez mais estreito com elementos da civilização moderna destrói a antiga cultura autóctone, fadada a se extinguir.

Existem, portanto, diferenças específicas entre os grupos, formando-se, por assim dizer, pequenas províncias culturais dentro da cultura geral. Fato similar observa-se entre povos e países altamente civilizados. Certas regiões conservam suas peculiaridades culturais sem que isto diminua ou perturbe a uniformidade cultural do país ou do povo. Após anos de observação, tem-se a impressão de que, em comparação com núcleo básico, as diferenças encontradas são superficiais e a cultura dessas tribos Karíb é essencialmente uniforme.

IV — *Nomes tribais e designações de grupos*

Nem todos os nomes mencionados pelos índios como designações tribais são, de fato, autodenominações dessas tribos. Aliás, é discutível se o índio possui realmente denominações étnicas no sentido que damos ao termo. Frequentemente, investigações mais exatas demonstram que o sentido das suas autodenominações é, mais ou menos, “nós...” ou “homens, gente...” ou coisa semelhante, afirmação esta que, certamente, ninguém põe em dúvida. As restantes autodenominações referem-se quase sempre ao seu “habitat”, à paisagem, ao rio onde moram ou, ainda, a peculiaridades de seu povo, caso em que os nomes muitas vezes lhes foram dados pelos vizinhos e, por não serem pejorativos, adotados. Como exemplo do primeiro caso, podem servir os nomes das tribos “Totó”; Totoró, Totóimo, Totókumu, Kalína e outros, cujo radical: “Totó” significa, homem, gente ou, mesmo, inimigo. Para o caso de denominações referentes ao “habitat” cito os nomes: Waríkyana, Kachúyana, Kahúyana e Kah.yana, que não significam senão gente, povo ou moradores (—yana) do Amazonas (Ariku-ru), do rio Cachorro (Kachúru) ou do rio Trombetas (Kahú; kah.). Para o último caso, o nome dos Prôuyana ou Índios Flecha é característico: êsses índios têm o costume de levar uma flecha sempre que, por qualquer motivo, saem da maloca. Onde o seu nome. Ouvei esta explicação tanto dos próprios Prôuyana, como dos Arámayána, Wáyana, Aparáí, Marah.tchó e Kachúyana. Dá-se o mesmo com os Aparáí. Êsse nome deve ter sido adotado do Tupí, num tempo em que os Aparáí ainda mantinham estreito contacto com tribos de língua tupí. “Aparáí” provavelmente significa “arco pequeno”. De fato, os Aparáí ainda hoje usam arcos muito pequenos, que seriam considerados, por outras tribos, como “arcos de criança”.

Grande parte dos nomes tribais que se ouvem são simplesmente apelidos que, por vezes, encerram certo desprezo. Não raro são aplica-

dos a tribos de outros dialetos, mas não exclusivamente, pois ocorrem também dentro do mesmo grupo étnico e dialético. Alguns exemplos:

Amplamente conhecidos são os Mawayána ou “Índios Sapo”. São descritos como tipos altos e fortes. Disseram-me: “Mais altos que tu!” (Tenho 1,72m). Em relação à forte compleição do tronco, as pernas são finas e longas demais. Dizem os índios, maldosamente, que eles se parecem com um sapo morto e esticado, de pernas finas e compridas, e de barriga volumosa. Aos Faruarú do Mapuera — seus parentes mais próximos — chamam-nos também “Máwayána”, mas, ao mesmo tempo, afirmam: “Pròpriamente, eles são Parukotó!”

Os Aramayána são chamados também de Aramagotó (que significa: “Índios Abelha Preta”), apelido que lhes provém da sua tez um pouco mais escura. Inquiridos acêrca de seu nome, respondem prontamente: “Tiriyó”. Não aceitam de bom grado a denominação de “Aramayána”, embora dêem pouca importância ao fato. O mesmo acontece com os Arimiyána ou Apimihotó, os “Índios Cuatá”; os Pianokotó ou “Índios Gavião Real”; os Okômoyana ou “Índios Caba”; os Rêrêyána ou “Índios Vampiro” etc.

Certo número de tribos têm nome de animais: os Ewarho-yána ou “Índios Anta”, porque moram no “igarapé da anta” (ewarho-tuna); os Arimiyána, Arámayána, Okômoyana etc., dos quais já se falou.

Quanto a essas tribos com nomes de animais, quero ressaltar que seria errôneo enxergar, nesses nomes tribais, grupos ou sistemas totêmicos. As atuais tribos Karíb, da região que conheço, não possuem, em vigência, idéias e tradições totêmicas. Provavelmente algumas de suas idéias sócio-religiosas podem ser consideradas como retenções de um totemismo outrora existente. Não será fácil decidir se estas poucas idéias, aparentemente totêmicas, provêm dos primitivos Karíb ou se foram trazidas por tribos assimiladas (por ocasião de grandes migrações, guerras etc.), pois a mitologia Karíb — tanto quanto a conheço — não constitui um complexo uniforme. Constata-se certa uniformidade apenas na crença no feitiço, na magia e no xamanismo de características sul-americanas.

As diferenças na aplicação dos nomes, bem como a multiplicidade das designações tribais, revelam que o índio, em face de povos conhecidos, destaca, em primeiro lugar, grupos individuais: as sipes ou pequenas tribos. Todavia, também classifica as tribos em grupos maiores e, neste caso, o critério que adota é — para consôlo dos americanistas — o mesmo da etnologia moderna: a língua. O índio distingue claramente: “gente da mesma língua e do mesmo sangue” e “gente diferente”. Assim, ele circunscreve, empiricamente, a atual posição e extensão do próprio grupo tribal e lingüístico, embora tenha consciência de que nem sempre correu em suas veias o mesmo sangue, de que nem sempre sua

linguagem foi como hoje (pois o dialeto dos antepassados é conhecido apenas vagamente) e de que houve muita miscigenação. Os Kachúyana consideram-se a si próprios como um povo híbrido resultante do cruzamento dos antigos Waríkyana ou Arikiená com os índios outrora residentes no rio Cachorro e que, provavelmente, pertenciam ao grupo Charúma (Tunayána?). E dos Káh.yana do Kachpakúru, que hoje em dia pertencem ao mesmo grupo lingüístico dos Waríkyana, declararam os mesmos Kachúyana que os seus antepassados foram Parukotó. Desta forma, a identidade de língua e sangue tem significado apenas para o momento presente.

Coisa semelhante verifica-se entre os Tiriyó, que sabem, exatamente, quais os grupos que pertencem ao seu círculo étnico e lingüístico e que, por isso mesmo, sem hesitação, incluem nele as tribos bravias, quase desconhecidas, de cultura semi-lítica, como os Wayarikuré, Wána, Akuriyó etc., enquanto rejeitam o pequenino e igualmente primitivo povo dos Taripiyó, os quais, não obstante, estão encravados entre êles: "Não são Tiriyó! Não são dos nossos!"

O índio também distingue, do ponto de vista da língua, as unidades étnicas que lhe são alheias. As denominações conferidas aos grupos não raro tiveram sua origem num conhecimento mais estreito de uma só tribo, seja por ter sido a primeira a ser conhecida, travando-se com ela contacto mais constante, seja porque constituía a parte mais importante daquele grupo. A primitiva designação individual da tribo estendeu-se depois a todo o grupo. Exemplo típico disto são os Charúma, que constituem, atualmente, uma pequena tribo da região do Turúnu. O seu "habitat" estendia-se outrora até a zona do Trombetas e Kafuíne. As tribos Tiriyó entraram em contacto estreito primeiramente com êles e, por seu intermédio, com outras tribos do mesmo dialeto. Por isso, também os Tunayána, os Pākufádjana, os Awí etc. são também considerados "Charúma" pelos Tiriyó. Fato idêntico passou-se com os Kachúyana, que em geral chamam as tribos Charúma de "Tunayána", embora êsses últimos sejam apenas um grupo individual que tem sua sede num afluente da margem esquerda do Turúnu, no igarapé Wehánama (Igarapé da Flauta). O conceito de "Tunayána", dos Kachúyana, estende-se a todas as tribos que falam o Parukotó-Charúma. Uma prova concreta disto, tive-a numa viagem ao Mapuera (1949), da qual participaram três índios Kachúyana. Quando ouviram falar os primeiros Parukotó do Mapuera, imediatamente me explicaram: "Assim fala Tunayána! Esta gente é Tunayána!"

O grupo dialetal dos Charúma-Tunayána estende-se através do Mapuera até o Nhamundá e Jatapu; todavia, o nome coletivo aí empregado não é Charúma e sim Parukotó. Os Parukotó reconhecem os Charúma e Tunayána como tribos individuais, mas não como conceito coletivo. Êste, entre êles, sôa: Okóimo-yána (Índios Cobra Grande).

Outro nome coletivo daquela região é *Katuêma*. Refere-se a todas as tribos que vivem entre os rios *Nhamundá* e *Mapuera*. O termo provavelmente se deriva do *Tupí* ou da língua geral e significa “os não-bons, os maus, os selvagens”. Esses *Katuêma* são subdivididos em dois grupos: “*Katuêma mansos*”, também chamados *Totókumu*, e os “*Katuêma bravios*”, as mais das vezes denominados *Totóimo*. Os *Totókumu* abrangem principalmente as tribos do *Acari* e são tribos bravias aculturadas aos *Parukotó*, enquanto os *Totóimo* ainda hoje são selvagens ou, pelo menos, semi-selvagens.

Juntamente com essas expressões, aparece ainda, como termo coletivo das tribos do *Nhamundá*, o nome *Wabuí*. Perguntei uma vez aos índios dali se já tinham ouvido algo sobre os “*Wabuí*”. Riram e responderam: “Somos nós, daqui, do *Nhamundá*. Os *Chawiyána*, *Hichkaruyána*, *Kumiyána*... todos eles são *Wabuí*”.

Històricamente, porém, consta que Frei Francisco de São Marcos transferiu, em 1725, os *Babuí* (*Wabuí*, *Uabuí*, *Abui*) do *Trombetas* para o *Nhamundá*. Este mesmo Frei Francisco, a quem devemos o documento mais antigo sobre o *Trombetas*, testemunha igualmente que os “*Parukuatô*” (*Parukotó*) habitavam até o *Trombetas* e enumera na região do *Trucurim* (provavelmente o atual *Turúnu*) tribos *Parukotó*, que em parte ainda hoje moram lá e caem sob o conceito coletivo indígena: “*Charúma*”; assim, os próprios *Sarúma* (*Charúma*), os *Pakepha* (*Pàkufáyana*), *Sereu* (*Chêrêú*) etc. Num grupo lingüístico tão extenso existem, naturalmente, divergências interdialetais. Elas são perceptíveis, até certo ponto, entre os dialetos do *Turúnu* (*Charúma*) e os do *Mapuera-Nhamundá* (*Parukotó*), mas, a meu ver, não são tão profundas a ponto de se poder afirmar que se trate de dois grupos dialetais diversos. Contudo, levando em conta essa circunstância, escolhi para designação de todo esse grupo o nome composto: “*Parukotó-Charúma*”.

Para o grupo central da bacia do *Trombetas*, pode servir como nome coletivo o termo *Waríkyana* (*Aríkyana*, *Arikiéna*, *Arikêna*). Os *Kachúyana* e *Kahuyána* declararam que todos os grupos que falam o dialeto *Kachuyána* tiveram como antepassados os *Waríkyana* ou *Arikiéna*, que se misturaram, por ocasião da sua imigração, com as tribos que viviam nos rios *Cachorro* e *Trombetas*. Dizem alguns que os *Waríkyana* foram também chamados de *Ingarüne*, embora esses, hoje em dia, representem apenas um grupo particular. (O nome *Ingarüne* contém, sem dúvida, o termo *Karíb*: *Karínz*, *Kalína* = homem, índio, gente). A expressão *Aríkyana*, *Arikiéna*, por sua vez, não significa senão “gente, povo, tribos, moradores do Amazonas”, porque de lá vieram. A explicação etimológica é a seguinte: o rio Amazonas entre eles é denominado: *Ari-kurú*, ou seja: *Beiju-rio* (rio *Beiju*). *Arihá* quer dizer *beiju* e, em sentido mais amplo, também *mandioca*; *Ku*, *Kuru* é o antigo

radical de “rio” ou “água corrente”. Na composição das duas palavras, o sufixo nominal —ha (de Ariha) desaparece e fica sòmente Ari-kuru. Mas, por ser o —ru (em Kuru) apenas uma partícula verbal auxiliar (ser, estar), que também em composição com outros radicais desaparece, origina-se o t ermo composto: Ari-ku-yána ou seja, Beiju-rio-povo, isto  , “gente do rio Beiju” ou “tribos do Amazonas”. Na linguagem corrente, esta forma   contraída, por supressão da vogal, para Arík.yana ou Aríkyana, Waríkyana, Arikíena e Arik na.

Entre as tribos Tiriyo, do norte, e os grupos Urukuyána e Aparai, do leste, os Waríkyana são conhecidos pelo nome de Chikarídjana ou Tchikareyána. Com a denomina o Tchikareyána designa-se, em primeiro lugar, o grupo das Ingarüne, mas o conceito também se estende aos demais grupos da mesma língua, aos Waríkyana em geral.

O grupo do leste da bacia do Trombetas, que se prolonga até o Paru de Leste, foi indicado no mapa como “Pianokotó-Tiriyo”. As respectivas tribos que estão sob essa denomina o designam-se a si mesmas por Tiriyo, nome, portanto, que expressa um conceito coletivo Étnicamente peculiar. Em todos os grupos que visitei, sempre ouvi, como nome tribal, a expressão Tiriyo e s mente depois de uma investiga o mais acurada especificaram-se como R g , Pr uyana, Aramihh.tch  etc. O nome Tiriyo (T reyo, T riyo) deriva, segundo a explica o dos Pr uyana, de “w t re”, isto  : dar cacetadas, matar com cacête. Os Tiriyo seriam, então, “o povo dos cacêtes” ou “os que matam com cacête”, o que exprime, claramente, o traço característico dessa tribo: a sua ferocidade de outrora e a sua antiga arma de guerra — a borduna. Nenhum d esses índios, porém, jamais se cognominou Pianokotó. No entanto, as designa es Pianokotó, Pianakot , Pianokwat  ( ndios Gavião) existem. Baseado nas informa es obtidas através de diferentes fontes indígenas, não creio que haja ou tenha havido um povo como esta autodenomina o. “Pianokotó”   um apelido e, ao que parece, de significa o não muito lisongeira. Os Pr uyana usam-no com referência a outros grupos Tiriyo que lhes são inimigos — como por ex. os Marah.tch  — muito embora reconheçam que os Marah.tch  também são Tiriyo. Para justificar o emprêgo d este nome, evidentemente ofensivo, assim se exprimiram: “Os antigos Marah.tch , os velhos, êsSES eram bons; mas já morreram todos. Os de hoje, êsSES são Pianokotó!” No Panamá, entre os próprios Marah.tch , essa designa o — Pianokotó —   altamente ofensiva. Ignorando o fato naquela época, empreguei essa “alculha”; o resultado quase me foi desastroso.

Pianokotó, segundo tôdas as informa es obtidas,   a denomina o geral usada pelos grupos Waríkyana e Charúma para tôdas as tribos Tiriyo habitantes do leste do Trombetas. O nome Tiriyo não   usado entre êles como t ermo coletivo. Em virtude do fato de serem os Ma-

rah.tchó a tribo Tiriyo mais próxima dos Charúma e Waríkyana (ela se estende do Panamá através do Marapi até à região das cabeceiras do Kachpakúru), naturalmente foram eles os mais atingidos pela referida alcunha. Os Pianokotó, encontrados por Rondon (1928) no Marapi e Paru do Oeste, são Marah.tchó e vivem, hoje em dia, novamente nas cabeceiras do Marapi. Os Pianokotó, localizados pela Comissão Brasileira de Limites no Panamá, são também Marah.tchó. Tive oportunidade de conversar com eles sobre o assunto. Também os Pianokotó do alto Kachpakúru são Marah.tchó, (embora aí sejam denominados Marajó). Conheci pessoalmente certo número deles. Não existe, portanto, uma tribo Pianokotó propriamente dita, mas apenas, em sentido mais estreito, o grupo Tiriyo dos Marah.tchó e, em sentido mais amplo, o povo Tiriyo. Também os Pianoí, Pianoisí, Pianosirí — termos dos Urukuyána e Aparáí, que correspondem ao termo Pianokotó dos Waríkyana e Charúma — são Tiriyo selvagens. As tribos Tiriyo e Piano, como termos coletivos étnicos, provavelmente são idênticas. Mas, uma vez que os Marah.tchó entraram na etnologia com o seu apelido "Pianokotó" e são tratados como uma tribo à parte, distinta dos Tiriyo (erro que precisa ser retificado), apliquei, como denominação desse grupo, o nome composto: Pianokotó-Tiriyo.

A leste dos Tiriyo, no Paru de Leste, encontramos os Urukuyána, que se tornaram bastante conhecidos sob esta designação, embora também não seja este o seu verdadeiro nome, mas uma alcunha que outrora receberam de outros, segundo eles mesmos declararam. Mas a aceitaram e, por isso, figurarão com ela em nosso esquema. Sua autodenominação é Wáyana(Ayana, Oyana, Oiyana). Urukuyána tornou-se entre eles um termo coletivo, fato que tem certa importância, pois, segundo me declararam, os Oporuí ou Upuruí, por exemplo, um seu subgrupo, são igualmente Urukuyána, mas não são Wáyana. Essa subtribo Oporuí está sendo absorvida aos poucos pelos Wáyana. Em 1955, encontrei somente duas pequenas malocas Oporuí.

Devem ser contados entre os Urukuyána os chamados Pachkiyána, que são tidos por "Wáyana ainda bravios".

O nome Urukuyána tem, ao que parece, a mesma explicação que o dos Waríkyana ou Arikiêna. Em seu dialeto, como no dos vizinhos Aparáí e Tiriyo, ôuru, uru significa beiju. O nome vem a dar, pois, no mesmo: uru-ku-yána = beiju-rio-povo, ou seja: gente do rio Beiju. Parte de seus antepassados teriam sido, pois, também habitantes do rio Amazonas. Isso não significa, porém, que eles sejam idênticos aos Waríkyana ou Arikiêna, imigrados na bacia do Trombetas. Há fortes indícios do contrário. Já a língua do grupo Urukuyána é bastante diversa até mesmo da de seus vizinhos, os Tiriyo, embora contenha elementos Tiriyo. Todavia, grande parte de seu vocabulário deve ter-se originado de ou-

tro grupo dialetal. Destacam-se as curtas e duras consoantes finais (explosivas) p. ex.: ipok = bom; chiparat = (desenho de) caranguejo etc., uma peculiaridade que não se encontra nas línguas das tribos aqui mencionadas.

O último grupo é constituído pelos Aparai, que formam uma unidade lingüística, dificilmente associável aos outros grupos dialetais. Não é fácil dizer-se qual o grupo lingüístico Karib a que os antigos Aparai pertenciam ou, pelo menos, a que estavam mais intimamente ligados. Nesse dialeto, encontram-se muitos elementos Warikyana, bem como Tiriyó. Que nele haja uma grande influência Tupi, é inegável. Também existem alguns elementos tipicamente Urukuyana. Não obstante essas múltiplas influências, tenho a impressão de que a base lingüística pode ser resumida numa combinação de Tiriyó e Warikyana. Certeza, porém, só se poderá ter por um estudo mais minucioso do dialeto Aparai. Todavia, é digno de nota que os Aparai e os Wáyana, apesar de seus dialetos muito diferenciados, se assemelham em quase todos os aspectos de sua cultura material. Pequenas diferenças verificam-se especialmente na cerâmica e, mais ainda, na pintura interna das panelas, que falta aos Wáyana; na forma mais quadrada do abano, enquanto os Wáyana adotam a forma retangular; nas linhas levemente sinuosas das clavas chatas, que entre os Wáyana são mais retas e angulosas etc. Não se estará longe da verdade afirmando que os Aparai e os Wáyana constituem um grupo cultural uniforme, embora não o sejam do ponto de vista lingüístico.

Em alguns mapas encontram-se, nessas regiões, as designações "Karipuna", "Karipono", ou coisa semelhante. Até certo ponto, essas palavras também são termos coletivos, pois Karipono é um termo Wáyana e significa simplesmente "homens", "índios" ou, em sentido mais amplo, "tribos", "povo". Os viajantes com certeza indagavam quem morava além do Paru e a resposta recebida deve ter sido: "Karipono" = Gente! Homens! Tribos! Esta palavra também é empregada pelos Wáyana com referência a seus companheiros de tribo, não diretamente aparentados com eles. Contudo, não existe naquelas regiões nenhuma tribo de nome Karipono ou Karipuna.

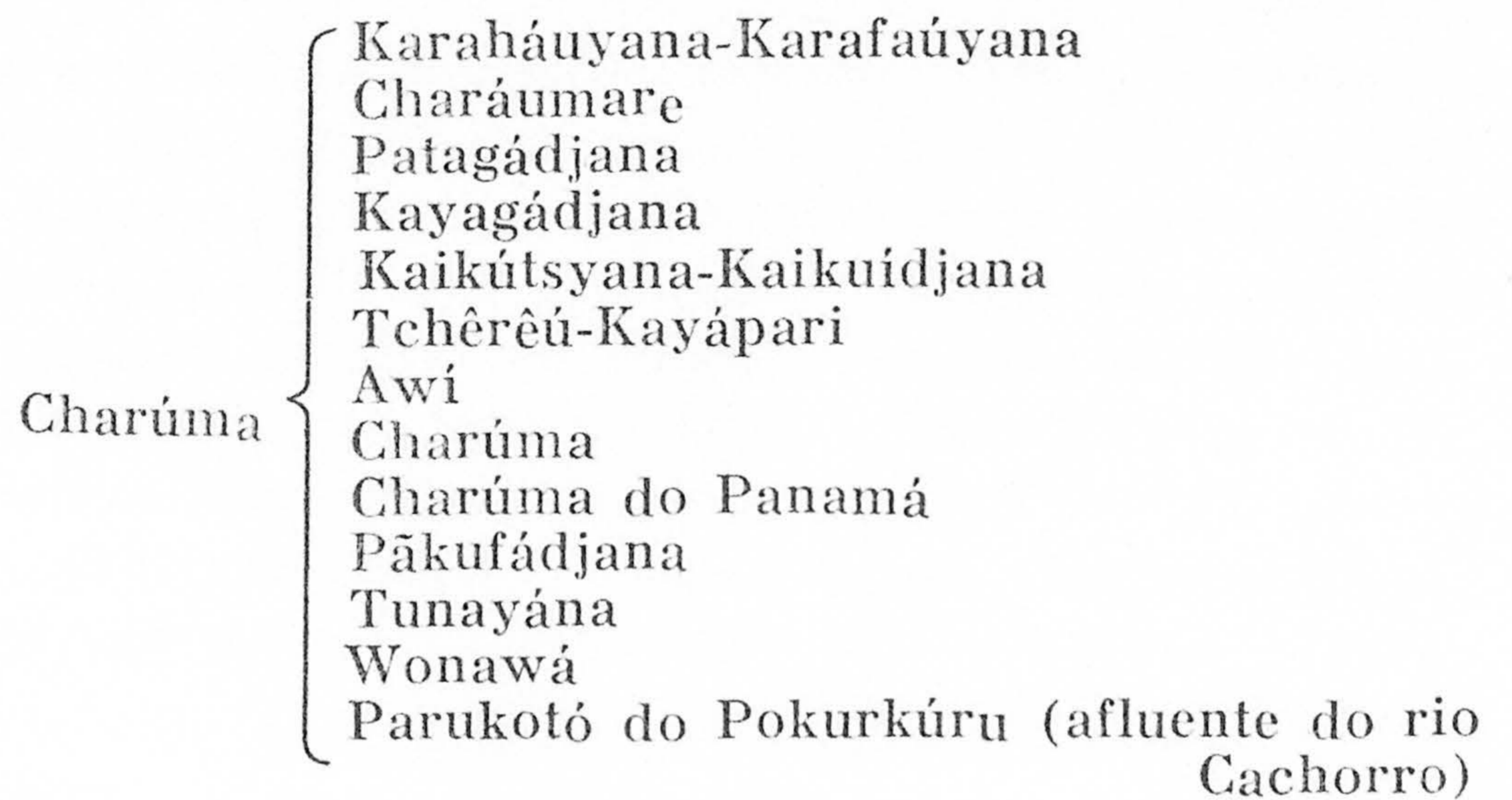
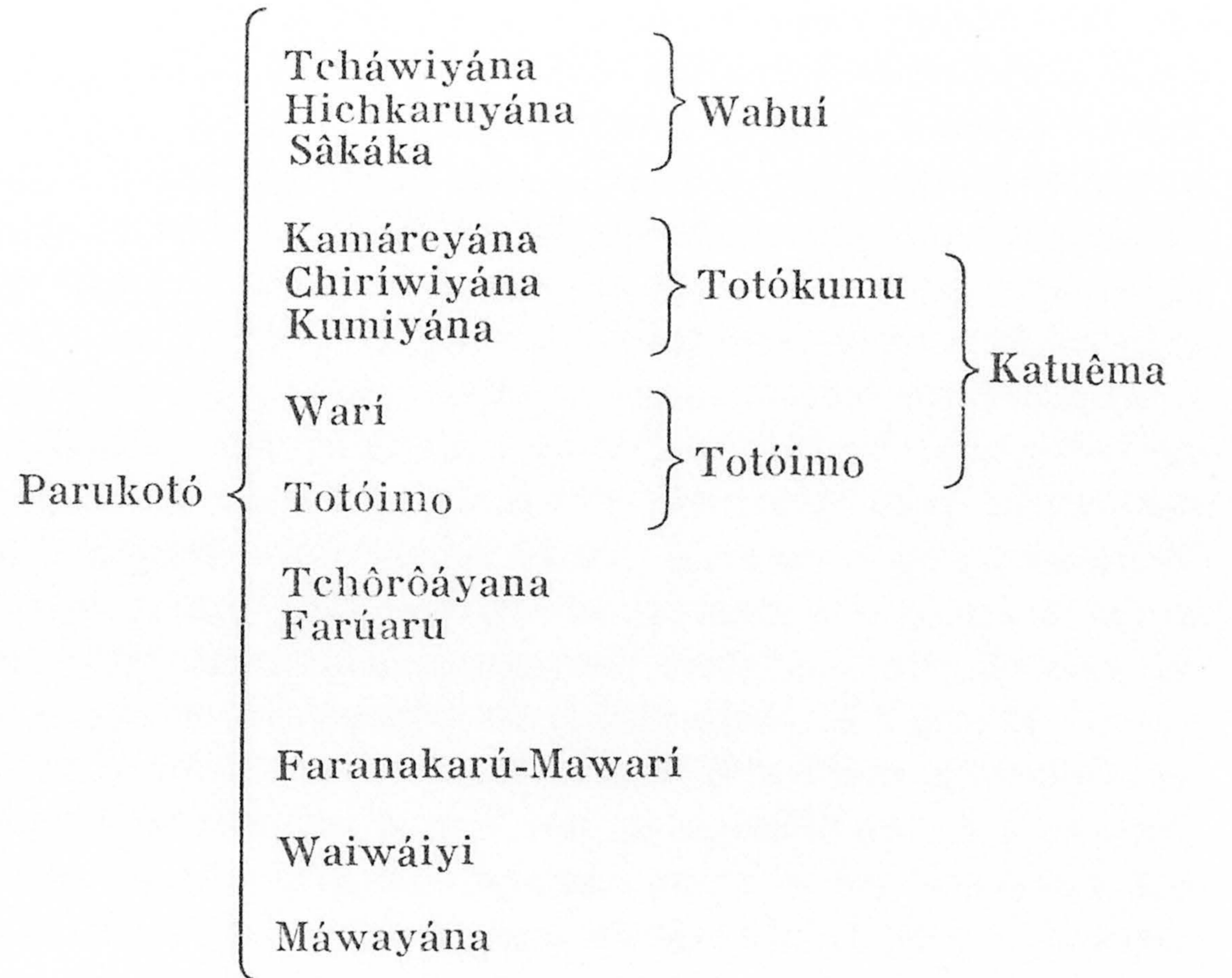
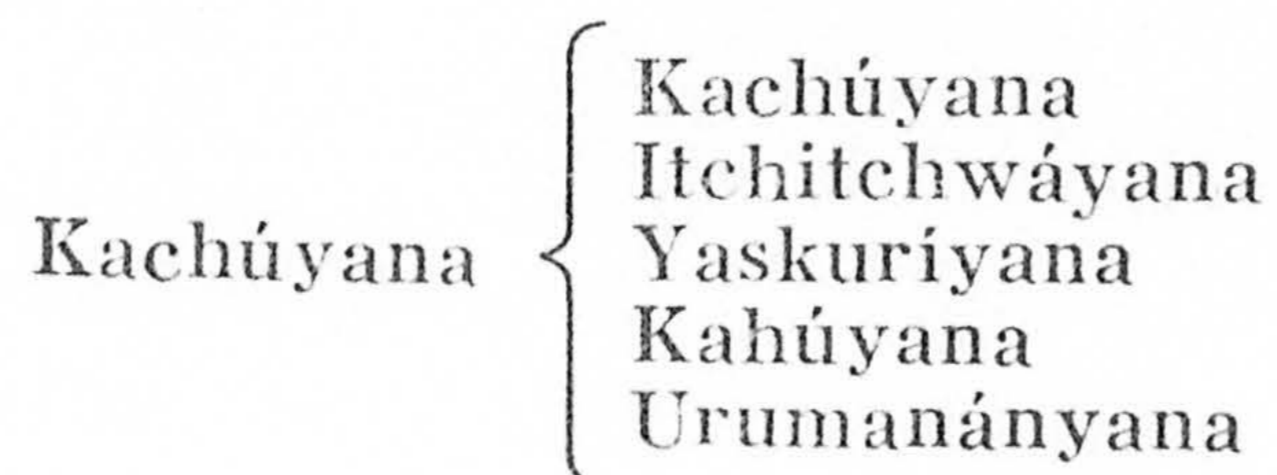
V — *Classificação esquemática*

Tendo em vista que a nomenclatura das várias tribos, nas notas a seguir, foi compilada alfabeticamente, quero apresentar um esquema sobre a sua inclusão nos diversos grupos dialetais, segundo as informações que pude obter:

- A. Aruák: Wapichiyana
- B. Tupi: Apama

Wayámpi (Oyampi)
Mêrêyó (Emerillon)

C. Karíb:

I. *Parukotó-Charúma:*II. *Waríkyana:*

Káh.yana { Kachpakúyana
Káh.yana
Woyárama
Pawíyána
Kuháyana
Ingarüne (Tchikaridjana)
Ewarhoyána dos campos
Prêhnoma do Erepecuru
Prêhnoma do rio Cachorrinho

III. *Pianokotó-Tiriyó:*

Prôuyana (Prôupe)	}	Prôuyana	}	Tiriyó pacíficos				
Rágú (Rágú-piki)								
Okômoyána	}	Okômoyána			}	Tiriyó bravios		
Maipuridjana								
Warípi								
Arímihotó (Arímiyána)	}	Arámagotó (Arámayána) Marañ.tchó (Pianokotó) Aramihh.tchó (Aramisó)					}	Tiriyó bravios
Arámagotó (Arámayána)								
Marañ.tchó (Pianokotó)								
Aramihh.tchó (Aramisó)								
Kukuyána	}	Kukuyána Akuriyó Wáma Tiriyometésem Wayarikuré (Oyarikulets) Pianoí (Pianoisi; Pianosirí)						
Akuriyó								
Wáma								
Tiriyometésem								
Wayarikuré (Oyarikulets)								
Pianoí (Pianoisi; Pianosirí)								

IV. *Urukuyána:*

Wáyana
Opuruí (Upuruí)

V. *Apará:*

Apará dos rios: Apará pacíficos
Apará das matas: Apará bravios

Tôdas as outras tribos de que há notícia por enquanto ainda não são classificáveis ou, pelo menos, ainda não o são com exatidão. Assim, provavelmente uma parte das tribos do Kotonúru deve ser incluída no grupo dialetal dos Parukotó-Charúma. O mesmo acontece com algumas tribos não classificadas do Nhamundá. Mas, como já dissemos, faltam provas ou informações mais seguras da parte dos índios para uma classificação definitiva.

VI — *Tribos bravias ou de cultura marginal*

Além do esquema precedente, outro resumo poderia interessar: o das tribos bravias de cultura marginal, semi-lítica. Entretanto, como me parecem insuficientes as respectivas notas para com elas fazer um trabalho à parte e, por outro lado, muito extensas para figurarem como simples notas de rodapé, resolvi dedicar-lhes um capítulo especial.

Inicialmente, a pergunta: como se portam os outros índios ante as tribos bravias?

Antes do mais, convém notar que os índios “*não-mais-bravios*” fazem uma distinção entre as tribos selvagens que pertencem a seu próprio grupo étnico e as que a êle não pertencem. Às primeiras, consideram como sendo “gente”, isto é: seus semelhantes, homens, patrícios, embora menosprezando-as um pouco devido ao atraso cultural. Um exemplo frisante dêste caso é oferecido pelos Tiriyo em relação aos grupos selvagens que a êles pertencem: Wáma, Akuriyo etc. Temem-nos, mantêm pouco contacto com êles e os designam como: oide = selvagens. Todavia, procuram, na medida do possível, manter boas relações com êles, pois êstes são “gente” também, irmãos de tribo, no sentido mais amplo.

Outra, no entanto, é a sua atitude para com os grupos selvagens que não pertencem a seu próprio círculo étnico. Êsses são considerados “Kaikuí”, isto é, “onças” ou “bichos”, e êles os matam onde os encontram (caso tenham coragem para tanto), tal como matam uma onça. Êste modo de classificar os selvagens como Kaikuí, Kaikuchí, Kaiksú ou Kamára (nomes que significam todos a mesma coisa, isto é: onça) é muito comum entre os Karíb e eu o constatei, de fato, em todos os seus grandes grupos. E como essas designações (tanto quanto conheço o assunto) hoje em dia são dadas a grupos selvagens não consangüíneos, é possível e até provável que se trate, em parte, de grupos isolados, talvez remanescentes da primitiva população das Guianas ou até de restos da população que habitava aquelas regiões antes da imigração dos Karíb. E’ claro que isto não exclui a possibilidade de ter havido migrações entre as populações pré-Karíb. Dos Taripiyó (Índios Macaco Prego) os Tiriyo declararam: Êles não são Tiriyo. Não são dos nossos! Êles são Kaikuí!” Ao que parece, falam também um dialeto diferente e, outrora, moravam mais para o nordeste, na região do Itani.

Em geral, os índios evitam o “habitat” dessas tribos bravias. Do alto do Akawãme, no Paru do Leste, os Wáyana mostraram-me uma serra que se estendia obliquamente para o Jari e me disseram: “Esta serra chama-se Kaikuí-patá (Maloca dos Kaikuí). Para lá não vai ninguém. Os Kaikuí são muito ferozes. Atacam e matam os Wáyana”.

Existem ainda certas áreas desabitadas, isto é, sem índios. Também essas são quase sempre evitadas pelas tribos mais pacíficas, como p.

ex., o alto Trombetas ou Kafuíne. Os Charúma do Panamá disseram: "Prá lá não vai ninguém: lá mora sòmente kaikuchí"! Tenho certeza, porém, de que justamente lá foram encontrados índios bravios, verdadeiras que foram abertas quebrando-se os ramos unicamente com a mão e nas quais não era visível nenhum golpe de terçado. A mesma coisa se pode dizer das regiões das nascentes do Turúnu, Kotonúru, Nhamundá e Jatapu. Parte dessas tribos bravias evidentemente ainda são Karíb na idade da pedra. Outras, porém, com certeza não são Karíb, especialmente os primitivos do alto Nhamundá e Jatapu. De alguns, os Chawiyána me declararam explicitamente: "Não se compreende o que êles falam"³.

Os "Kaikuí", portanto, são as tribos bravias. Explicam-se, assim, certas informações em parte mal interpretadas pelos exploradores, quando, por exemplo, os índios lhes afirmavam que os antepassados desta ou daquela tribo tinham sido "onças bravas". O que queriam dizer com isto era: êles descendem de tribos bravias, são selvagens aculturados.

Muitas vêzes as afirmações vão ainda mais longe, como quando se diz que certas tribos indígenas se transformam em "onças" e, nesta condição, atacam aldeias e homens. Esta transformação tem uma base real em antigos costumes de guerra (de origem Karíb?): no revestimento com pele de onça (como camuflagem no lusco-fusco da madrugada?) ou no uso de cinturões igualmente de pele de onça: na pintura do corpo com manchas escuras; na imitação daquele animal, no uso, sôbre a fronte, de diademas confeccionados com garras de onça etc. Até que ponto o guerreiro se identifica com a onça, não sei bem. Deve existir, neste assunto, certo fundo religioso ou mitológico. Em todo caso, o guerreiro torna-se onça! Com certeza, pelo menos exteriormente, mas talvez, também, em sua atitude psicológica. Em vista de não estarem mais em voga êsses costumes entre as tribos Karíb mais pacíficas, torna-se compreensível, até certo ponto, a designação de Kaikuí para as tribos bravias. Tive oportunidade de ver essa indumentária de guerreiros-onças (naquela ocasião usada como adorno de dança) entre os Kachúyana. Em suas lendas de guerra, descrevem-se êsses guerreiros-onças, bem como a sua maneira de ir ao encontro dos inimigos munidos de "borduna mágica" e de charuto índio.

E agora, a pergunta inversa: como se portam as tribos selvagens em face das tribos vizinhas já mais adiantadas e aculturadas?

Também neste caso se depreende certa uniformidade das informações indígenas.

Como atitude fundamental, pode-se indicar a aversão a tôda influência alienígena. As tribos bravias evitam, propositada e conscientemente, qualquer contacto com outros índios, negros e brancos.

Em algumas tribos existem mediadores escolhidos e experimentados (pawánare) que mantêm certo contacto com as tribos bravias circunvizinhas, mais para garantir a segurança do próprio grupo tribal do que para realizar grandes negócios, pois os selvagens, em geral, nem sequer almejam objetos de troca. A motivação para o contacto ocasional por parte dos bravios, provàvelmente é outra: o espaço vital torna-se, para êles, cada vez mais limitado, especialmente pelo fato de os índios mais pacíficos se retirarem cada vez mais para o interior, diante da avalanche de exploradores chamados "civilizados", vindos do rio Amazonas e das Guianas, em busca de produtos da mata, comprimindo as tribos bravias, lenta, mas visível e inexoràvelmente. Mais cedo ou mais tarde, os selvagens acabarão por assimilar-se. Cada vez mais, chegam notícias de que aqui ou acolá as tribos bravias, outrora absolutamente inacessíveis, tentaram estabelecer um tímido contacto. Com freqüência ouvi dizer isso entre os Aparáí, os Wáyana, os Prôuyana e os Kachúyána. Ainda em 1955, quando da minha viagem ao rio Paru de Leste, apareceram Wayarikuré à margem dêsse rio, pedindo "filhos" de bananeiras aos Wáyana. Parece que está se tornando sentida entre êles a necessidade de uma nova base de alimentação, pois, segundo as informações indígenas, êles desconhecem a agricultura. Em síntese, existe um convênio tácito entre os mediadores dos lugares de contacto e as tribos bravias, conforme os Prôuyana, certa vez, me revelaram. As tribos bravias comportam-se pacificamente com o mediador e sua sipe. Em troca, êsse lhes dá o que elas desejam. Nunca, porém deve levar consigo estranhos para as suas malocas, nem mesmo índios, e menos ainda, pretos e brancos. Caso contrário, termina a amizade e a consequência é: chacina e mortes. Esta é também a razão por que os índios quase sempre se calam a respeito das suas relações com as tribos bravias. E pormenores, como nomes de mediadores, lugares de contacto etc., sòmente me foram revelados sob a condição de eu não ir até lá.

A aversão a tôda influência estende-se também às coisas materiais e, de maneira estranha, particularmente aos objetos de ferro. Quase sempre rejeitam não só terçados e machados, mas também tecidos etc. Os testemunhos de pontos diferentes e muito distantes entre si, como por exemplo, do Jatapu e do Paru de Leste, coincidem neste particular, revelando uma atitude uniforme dos grupos bravios. Qual seu fundamento, em última análise, não é fácil dizer, mas quero ilustrar essa atitude com alguns exemplos.

Em primeiro lugar, o caso dos Kararáyana do Jatapu, ao qual meu informante assistiu. Alguns "balateiros" subiram o Jatapu e, chegando a um afluente, encontraram uma maloca onde havia pequenas plantações. Ante a sua aproximação, os índios fugiram. Impelidos pela fome, os balateiros apoderaram-se de algumas bananas maduras e batatas doces,

[e ali deixaram, como pagamento, um terçado. E, como achassem a situação um tanto equívoca — pois ficaram desconfiados com a fuga repentina dos índios — regressaram à sua canoa. Pouco depois, apareceu ali um grupo de homens com bordunas. Andavam inteiramente nus, eram de tez bastante clara e usavam barba (por êsse pormenor, creio que se tratava dos Karará dos meus informantes indígenas). Muito irritados, injuriavam os balateiros, exaltando-se progressivamente, sacudiam as bordunas e acabaram por lançar o terçado a seus pés. A situação tornou-se crítica. Então, meu informante, armando-se de coragem, aproximou-se dêles e por meio de sinais e gestos explicou que tinham tirado as bananas simplesmente porque estavam com fome. Os índios compreenderam e aos poucos se acalmaram. Estabeleceu-se até um contacto mais ou menos amistoso entre êles, tendo os índios lhes dado mais bananas. E, em seguida, foram-se embora. Todavia, não quiseram levar o terçado, em hipótese alguma, e nem sequer tornaram a tocá-lo. Os balateiros, porém, desistiram de esperar e se retiraram.

Outro exemplo é fornecido pelos Wayarikuré. Certa ocasião, tiveram algum contacto com os Mêkoro (negros mocambeiros das Guianas) e foram por êles pròdigamente presenteados. Mais tarde, encontraram-se os objetos — espingardas, panos, miçangas, terçados e machados — quebrados, rasgados e destruídos sôbre as pedras da margem do Matáwari. Teriam êles agido assim com receio de feitiço, transmissão de doenças ou coisa semelhante? Ou seria, simplesmente, a aversão tradicional a tudo quanto lhes é estranho? Os Tiriyó opinaram que fôra por medo.

Mesmo entre os Tiriyó, índios já há algum tempo pacíficos, e que já sabem manejar muito bem terçados e machados — também êles, segundo a tradição, pertenciam ainda há poucas gerações ao grupo das tribos bravias — as armas ponteagudas de ferro (facas, punhais) não são apreciadas. Um dos meus companheiros de viagem possuía um punhal, como os que usam os cearenses. Os Prôuyana descobriram-no, olharam-no e depois disseram: “Esconda esta faca, não a venda! Os Tiriyó não gostam de faca assim!”

Além dessas tribos bravias, de cultura mais ou menos marginal, existem alguns grupos primitivos já em via de aculturação às tribos vizinhas, tais como os Tótóimo ou “Katuema bravos”, da região intermediária do Mapuera-Nhamundá, e os Pianoí, do Chitaré. Ao que consta, êles já possuem tudo que os vizinhos Karíb possuem, graças aos seus “pawánare” ou mediadores: boas plantações, rêdes, arcos e flechas, tangas, miçangas etc. Para os Tótóimo, êsses mediadores são as tribos do Acarí, os Katuêma mansos ou Totókumu; para os Pianoí são, em parte, os Aramihh.tchó do Okômôkê e, em parte, os Aramagotó dos campos do vizinho rio Erepecuru. Possivelmente, — há indícios disto — os Pianoí

não passem de Aramagotó ainda bravios. Embora essas tribos estejam sofrendo um processo aculturativo no campo material, não perderam de todo sua atitude tradicional avêssa a um contacto mais estreito com as demais tribos, revelando-se até hostis neste sentido.

E' interessante acompanhar mais de perto esta escala de desenvolvimento primitivo. Um último elo, com quase completa aculturação ao nível "standard" dos Karíb, encontra-se, por ex., entre os já bastante pacíficos Aramihh.tchó, pequeno povo que saiu da idade da pedra seguramente há duas gerações apenas. O tuxaua Jaríhh.kato do Arakopina contou-me que tanto seu avô, como seu pai na mocidade ainda trabalharam com machados de pedra e que era cansativo fazer roça dessa maneira. Mas que agora, com o "wôwe" (machado de ferro), o trabalho tornara-se melhor e mais rápido.

Os Aramihh.tchó ainda hoje trabalham com certo número de artefatos líticos. Batedores (martelos) e raspadores de pedra ainda estão em uso; ralos de pedra, feitos de granito áspero, coexistem com ralos de flandres, feitos de latas de querosene. Até mesmo os torradores de beiju consistem em chapas grosseiras de granito, retiradas das rochas da margem do rio. O trabalho de cerâmica é pouco e insuficiente. As panelas que fabricam são feias e mal acabadas. Eles próprios o reconhecem, motivo por que preferem comprá-las dos Wáyana. Na tecelagem, porém, e na técnica de trançados de arumã e fôlhas de palmeira, são mestres. Os Aramihh.tchó gostam de contrair casamento com os Wáyana. Desta forma, creio que num futuro não muito longínquo pouca coisa se encontrará dessas relíquias da idade da pedra, porque eles, em pouco tempo, ter-se-ão assimilado às tribos vizinhas.

A solução do problema dessas tribos selvagens, tanto de origem Karíb como não-Karíb, evidentemente seria da máxima importância para o conhecimento não só da pré-história dos grupos atuais daquelas regiões, como da pré-história das Guianas em geral. A quem possa interessar um estudo dessas tribos não quero deixar de advertir, mais uma vez, que, segundo informações unânimes de todos os índios que conheço — e que não são poucos! — as referidas tribos bravias são extremamente desconfiadas, ferozes, agressivas e mesmo traiçoeiras.

Seguem-se algumas notícias avulsas sôbre as tribos bravias. Os algarismos entre parênteses referem-se à numeração que elas têm no Registro Geral das tribos.

1. (1) *Achikí* (Índios do...): Essa tribo e seu nome não são bem conhecidos. Trata-se de índios com elementos culturais ainda da idade da pedra e que foram vistos no pequeno rio Achikí, afluente da margem direita do Paru de Leste, em cujas cabeceiras se diz que moram. Não se sabe se se trata duma nova tribo ou se dos Pianoí ou dos Páchkiyána. A última hipótese seria mais plausível, porque o território

dos Páchkiyána alcança as cabeceiras do Achikí. E' tudo quanto se sabe a respeito dêsses índios.

2. (2) *Akuriyó*: São Tiriyó bravios da zona limítrofe Brasil-Suriname. Têm pouco contacto com as tribos que lhes são aparentadas e, segundo informações, possuem uma cultura da idade da pedra, com a contribuição de alguns elementos modernos. Os Akuriyó são tidos como maus e ferozes pela maior parte dos Tiriyó. Consta que têm o costume de degolar suas vítimas e praticar, ocasionalmente, a antropofagia. O seu habitat é o alto Tapái (Tapage).

3. (3) *Amánarawá*: Em geral, são considerados extintos, mas segundo informações avulsas, ainda restam alguns pequeninos grupos no alto Nhamundá-Jatapu. E' um povo primitivo que tinha como única arma o cacête. Considerados extremamente ferozes e belicosos, conta a tradição que eram os inimigos figadais dos Karaháuyana com os quais freqüentemente combatiam até a sua extinção quase completa.

4. (4) *Amuimó*: Tribo das cabeceiras do Nhamundá. Não se conhecem outros pormenores.

5. (5) *Anféhh.ne*: Tribo localizada entre o Nhamundá e o Jatapu. Dizem os Chawiyána e os Hichkaruyána, meus informantes, que culturalmente essa tribo está mais ou menos no mesmo nível que êles. Possuem casas redondas, arcos e flechas, bem como pesados cacêtes, e conhecem um pouco de agricultura. Todavia, não têm tecelagem (portanto, não plantam algodão), não fabricam tangas e andam completamente nus. Os homens são famosos pelo grande tamanho do pênis. Não usam pintura facial e são ainda antropófagos. Os Anféhh.ne são a tribo bravia mais próxima dos Chawiyána: distam dêstes cêrca de dois dias de viagem. Ao redor de suas casas fincam paus (de pachiuba?) como defesa contra ataques inimigos (paliçada?, armadilhas de pau?). Possivelmente não sejam Karíb.

6. (6) *Anfíka*: Êstes índios vivem no rumo do rio Uatumã. Conta-se que são muito primitivos e que não formam aldeias, vagando em pequenos grupos por aquela zona. Parece, todavia, que já possuem arco e flecha. São muito temidos. Diz-se que, por ocasião de seus ataques, se transformam em onças bravias.

7. (7) *Animpokóimo*: Temível tribo da região situada entre o Nhamundá e o Uatumã. Faltam maiores detalhes.

8. (8) *Aparaí*: Além dos Aparaí pacíficos do Paru-Maecuru, existem alguns grupos bravios desta tribo. Nomes especiais para êsses não me foram, no entanto, indicados. Vivem principalmente nas zonas intermediárias do Paru-Jari e Paru-Maecuru. Pelas informações dos Apa-

raí, percebe-se que há contactos ocasionais com êsses grupos bravios. A tradição dos Aparáí narra o seguinte: “Antigamente, há muito, muito tempo, também os Aparáí bravios moravam nas margens do Paru e eram “mansos”. Vieram então os “antigos dos brancos” (os conquistadores portugueses do tempo colonial?), pegaram-nos, levaram-nos, pregaram-nos pelas mãos e pelos pés nos esteios da casa e violentaram ou carregaram suas mulheres. Isto se repetiu algumas vêzes. Então êles se tornaram ferozes, vingaram-se, retiraram-se para as matas e até hoje não querem mais saber dos “Karáíwa” (brancos, civilizados)”. Meu informante já havia se encontrado algumas vêzes com êles.

9. (12) *Araráu*: Tribo localizada entre o Jatapu e o Wíni. Parece que outrora os Chawíyana tiveram contacto com êles. Dizem que êles se aculturaram parcialmente às tribos Parukotó, embora tenham permanecido relativamente intolerantes a qualquer visita de forasteiros.

10. (15) *Atúma*: São famosos pela sua ferocidade e perfídia. Moram no rio de igual nome, no Estado do Amazonas: Atuma ou Uatumã. Evidentemente não estão em estado muito primitivo, mas — conforme se diz — ainda são antropófagos e visam particularmente os caboclos e outros “civilizados”. Com demonstrações de amizade, atraem à margem as canoas que passam, para assim poderem flechar de modo mais certo as suas vítimas.

11. (16) *Awásene*: Conta-se que ainda são autênticos selvagens com cultura tipicamente marginal. Não possuem instrumentos de ferro, nem arcos, nem flechas; somente artefatos líticos e, como arma para matar, usam cacêtes toscos ao invés de bordunas. Também não fazem roçados. Sendo exclusivamente caçadores e coletores, cercam a caça, na ocasião em que o animal vai comer, pegam-no de preferência vivo e comem sua carne sem cozinhá-la ou moqueá-la. Andam inteiramente nus. São tidos como ferozes e são temidos. Só atacam no escuro. São sempre mencionados juntamente com os Yáíheyána, dos quais se diz, em essência, a mesma coisa. (Ver n.º 33). É provável que se trate de duas tribos aparentadas ou de dois grupos da mesma tribo. Seu “habitat” se localiza nos campos do alto Nhamundá.

12. (20) *Chichayákere*: Também moram na região campestre do alto Nhamundá. São temíveis e ferozes. Diz-se que são caçadores e coletores, mas não agricultores, faltando-lhes roças e plantações de qualquer espécie. (Serão um grupo aparentado aos Awásene?).

13. (27) *Hichko-imó*: Tribo das cabeceiras do Nhamundá ao que parece ainda na idade da pedra. Diz-se dêles o mesmo que dos Honiko-imó: que são antropófagos etc. (Ver n.º 14).

14. (28) *Honiko-imó*: Ainda não possuem instrumentos de ferro. Conta-se que são antropófagos ainda com cultura lítica. Receberam esta denominação devido às escavações que fazem por ocasião dos ataques, quando, à noite, cavam ao redor das raízes das grandes árvores, fazendo com que os troncos caiam em cima da maloca, matando seus moradores. Donde seu nome, que significa, literalmente, “porcos grandes da mata”, mas cujo sentido é: “cavadores”, ou melhor, “índios fossadores”. São sempre mencionados juntamente com os *Hichko-imó* (Ver n.º 13). Talvez sejam dois grupos da mesma tribo ou, pelo menos, aparentados.

15. (40) *Karaháuyana*: Tribo temível da região do *Wíni*. Esses índios, porém, já possuem bens culturais *Karíb*: casa redonda, arco, flecha etc. Os *Chawiyána* informaram que a cultura deles é à sua. Outrora os *Karaháuyana* viviam em conflito com os *Amánarawá*. As brigas constantes devem ter sido a causa do enfraquecimento ou extinção dessas tribos. Em vista da existência de uma tribo de igual denominação e de igual cultura na região do alto *Turúnu*, talvez se possa concluir tratar-se de uma tribo muito fragmentada que se estende por toda a zona equatorial do *Nhamundá* ao *Turúnu*. Ambas as tribos pertencem também ao mesmo grupo dialetal: *Parukotó-Charúma*.

16. (42) *Karáh.yana*: Segundo algumas informações, já são extintos; segundo outras, ainda existem alguns remanescentes na zona intermediária do *Nhamundá* e *Jatapu*. Diz-se que eram muito ferozes e belicosos. Talvez se trate de um grupo dos *Karahá* ou *Karaháuyana*.

17. (44) *Karará* ou *Kararáyana*: Diz-se que são mais ou menos aculturados às tribos vizinhas, mas, mesmo assim, ainda um tanto ferozes. Moram na região intermediária de *Wíni* e *Jatapu*, fazem pequenas plantações, mas usam somente artefatos líticos e rejeitam instrumentos de ferro. Andam nus, são de tez clara e usam barba.

18. (62) *Marácha*: Vivem no ângulo formado pelo *Nhamundá* e *Wíni*. Contam os *Chawiyána* que eles ainda vivem na idade da pedra e não possuem instrumentos de ferro; que são ferozes e temidos, praticando a antropofagia, e que, de preferência, fumam o carvão ou a cinza, bem socados, dos ossos de suas vítimas humanas.

19. (71) *Mohéyana*: Tribo do alto *Acapu*. Conta-se que ainda são bastante primitivos, que caçam e abatem a presa munidos de simples cacêtes. São rejeitados pelos *Waríkyana* como não pertencentes ao seu grupo.

20. (78) *Páchkiyana*: Vivem a oeste do *Paru-Chitaré*, e, ao que parece, são uma tribo bastante forte, feroz e belicosa, com elementos cul-

turais da idade da pedra. Segundo as informações, especialmente dos Aparáí, trata-se de um grupo selvagem dos Wáyana. Dizem que a língua falada pelos Páchkiyána é idêntica à dos Wáyana. Êsses, porém, não gostam de abordar êste tema.

21. (85) *Puchúma*: Tribo do Jatapu-Uatumã. Faltam-me pormenores a respeito.

22. (86-87) *Pianoí, Pianoisí, Pianosirí'*: Provavelmente sejam os mesmos; habitam também a mesma área: o rio Chitaré. Parece que possuem muitas malocas. Já abandonaram, até certo ponto, a sua cultura primitiva, lítica, e já possuem tecelagem, plantações etc. Nas nascentes do Chitaré, têm contacto com os Aramihh.tchó, os Arámayána ou Arámagóto, que ficam mais a oeste. Uma informação dos Aramihh.tchó deixa entrever que os Pianoí pertencem aos Arámagóto. Assim, um dos meus companheiros de viagem, o velho Yamánta, que conheci em 1950 como chefe de sipe dos Arámayána e cujo retrato mostrei no Paru de Leste, foi identificado pelos Aramihh.tchó como sendo Pianoí. Êsses vivem em constante inimizade com os Wáyana. Por volta de 1954, um parente próximo de Aráipa, um dos meus informantes, foi assassinado nas proximidades da sua maloca. Encontraram-no morto; a cabeça e as costelas estavam quebradas e o cadáver se achava coberto de ferimentos profundos que pareciam causados por canivete. Tinham também cortado e levado a ponta da língua para provar a morte do homem, segundo a opinião de Aráipa. Outros, porém, afirmam que os Pianoí comem a ponta da língua, pois em todos os assassinatos até então ocorridos sempre se verificou que a ponta da língua da vítima havia sido cortada. Ao que parece, trata-se de um costume. Dizem os Wáyana que os Pianoí têm pés grandes. Por ocasião de um ataque, mataram um Pianoí e observaram que os dedos do pé da vítima eram ligados entre si por membranas compridas e estreitas (à semelhança das aves aquáticas).

23. (97) *Répêworiworimó*: Tribo feroz e belicosa, localizada entre o Jatapu e o Uatumã. De vez em quando, aparecem também no Nhamundá. Contaram-me apenas que andavam completamente nus e tinham tido freqüentes brigas com os Chawiyána e os Hichkaruyána.

24. (101) *Seribá* ou *Seribáime*: Dizem que hoje são extintos, mas que eram uma tribo selvagem, a oeste do Nhamundá. Contaram-me apenas que andavam completamente nus e que outrora tiveram freqüentes lutas com os Chawiyána e os Hichkaruyána.

25. (102) *Taripiyó*: Vivem no recôncavo da serra de Tumucumaque e atualmente não passam de um pequeno grupo. Embora estejam cercados por grupos Tiriyó, não são Tiriyó. Primitivos, possuem cultura lítica. Os Tiriyó chamam-nos, categoricamente, de "Kaikuí". An-

dam nus. (Os Wáyana declaram que os Taripiyó também são Tiriyo selvagens, o que, como já foi dito, é negado, enèrgicamente, por êsses).

26. (104) *Tchágoyána*: Deve ser uma tribo muito primitiva porque, segundo as informações, caçam exclusivamente com cacête e ainda não conhecem o arco e a flecha. A julgar pelos informes dos Kachúyana, os Tchágoyána não pertencem ao grupo dos Waríkyana. Diz-se, porém, que são homens altos, com penas compridas e finas, assemelhando-se a uma saracura (ave aquática). Donde seu nome, um apelido, como se vê: Tchágoyána = Índios Saracura.

27. (117) *Tiryómetésem*: Grupo dos Tiriyo, da região do Itani, no rio Kuruwíni. Vivem em condições culturais da idade da pedra. São tidos, entre os próprios Tiriyo, como bravios e foram indicados como parentes próximos dos Wayarikuré, mas são rigorosamente distinguidos por êles.

28. (118) *Totó*: Tribo belicosa localizada entre o Jatapu e o Uatumã. Faltam notas pormenorizadas a seu respeito.

29. (119) *Totó-imó*: Nome coletivo de vários grupos de tribos bravias que habitam entre o Mapuera e o Nhamundá. Sua língua é Parukotó. Um dos seus centros de concentração são as nascentes do Ipitanga. De vez em quando, porém, chegam até o Nhamundá. Caminhos dêsses índios foram encontrados na cachoeira Carneiro (estreito do Nhamundá) e nas serras do lado esquerdo da cachoeira Fumaça. Outrosim, nas serras além da maloca Mutum. Ocasionalmente, vêm até as roças dos Hichkaruyána, onde já foram encontrados seus rastros. Seus caminhos são identificáveis por galhos e ramos de arbustos quebrados. O nome Totó-imó significa literalmente: homens fortes, homens altos, e é também usado como sinônimo de "inimigos". Dizem que são de estatura muito maior que a do índio em geral e que são muito mais fortes. São notórios especialmente pelos pés, que são muito grandes. Rastros encontrados mediam 30-35 cm (medida tirada pelos índios com o auxílio de um pauzinho). Referem, também, que a forma do pé, à altura dos dedos — que são curtos — é muito larga e vai afinando para o calcanhar, quase pontudo. Asseguraram-me os informantes que os referidos rastros não eram de animal e sim humanos. A arma predileta dos Totó-imó é o cacête comprido, muitas vèzes enfeitado de penas e pontegudo na parte inferior. Com êle, o adversário é primeiramente abatido e, em seguida, perfurado. Contam os índios que para perfurar o corpo humano, os três lugares preferidos são o pescoço (carótida), o coração e o ânus.

Na proximidade da maloca Mutum, dos Hichkaruyána, os Totó-imó foram vistos, certa vez, caminhando pela mata, a passos largos de

quase 1 (um) metro. Acham-se em estado de lenta aculturação às tribos vizinhas e quase todos já possuem facas, miçangas e tangas, que outrora não tinham. Seus mediadores são os Totókumu ou os Katuêma mansos do Acari. Uma peculiaridade foi ainda mencionada: muitas vezes os Totó-imó cavam buracos no chão, tanto em plena mata como nas plantações dos Hichkaruyána, que disseram desconhecer a finalidade dessa prática. (Armadilhas para a caça? Infelizmente não conheço o tipo dêesses "buracos").

Visto o vocábulo Totó-imó também ser empregado no sentido de "inimigos", às vezes as tribos bravias do alto Nhamundá-Jatapu são designadas com êsse nome, como os Anfehh. ne, Kararáyana etc.

30. (126) *Waihayána*: Tribo bravia e primitiva do alto Acapu. Sua arma exclusiva é o cacête, do qual se deriva seu nome: "Índios Cacête" (Waihá é o cacête curto dos Kachúyana). Caçam apenas com essa arma, sem arco e flecha. Não praticam agricultura. Os vizinhos Kachúyana rejeitam-nos como não pertencentes a seu grupo.

31. (128) *Wáma*: São tidos como ferozes e perigosos, e localizam-se entre o Paruma (Paloemeu) e o Itani. O grupo principal — segundo os Tiriyó — moram nos igarapés do Urumari (Oelemari). Os Tiriyó reconhecem-nos como pertencentes a seu grupo. (Note-se que o vocabulário *Wáma*, editado por De Goeje, é Tiriyó legítimo, como o ouvi entre os Prôuyana). Parece que os Aramihh. tchó mantêm contacto com êles, pois disseram: "E, os *Wáma* são ferozes ("oide"), mas com a gente são não-ferozes ("oideta", isto é, bons)".

32. (130) *Wari*: Considerados hoje extintos, continuam, todavia, a figurar na tradição indígena como antigo povo guerreiro. Era uma tribo primitiva, outrora muito temida, da zona encachoeirada do Nhamundá. Possivelmente sejam os próprios Taguari (= Tawari) do Nhamundá, citados em documentos antigos.

33. (137) *Wayarikuré*: São mais conhecidos sob o nome de *Oyarikulets*. Pertencem às tribos bravias dos Tiriyó e repudiam qualquer contacto com estranhos. A maior parte da tribo mora em território brasileiro, especialmente nas regiões do Matáwari, formador da margem esquerda do rio Paru de Leste. Dizem que ainda são muito numerosos ("muito" entre os índios, porém, é um conceito bastante vago e começa com o número 4!). Evidentemente há encontros fortúitos dos *Wayarikuré* com os *Wáyana*, que hoje moram mais perto dêles que os Tiriyó-Aramihh. tchó, seus parentes próximos. Os *Wayarikuré* são descritos como tendo tez clara. (Isto não é de admirar, pois que um dos tipos básicos do povo Tiriyó é esbelto e de pele clara). Segundo a informação geral, ainda são primitivos, de cultura marginal e lítica, sem agricultu-

ra, tecelagem ou cerâmica. Desconhecem cordas de algodão ou mesmo de curauá. (De que então é feita a corda de seus arcos? De cipó? Pois, tanto quanto eu saiba, tendões de animais não são utilizados para esse fim entre esses povos). Por isso, também lhes faltam rês; dormem no chão, sobre esteiras de casca de árvore bem batida. Possuem, porém, arcos grandes e fortes, que são aplainados com a prêsca (ou queixada) do porco do mato. Usam também flechas de madeira com pontas de osso. Os instrumentos de trabalho consistem, quase que exclusivamente, em artefatos de pedra: machados, raspadores, batedores, lascas de quartzo etc. Utilizam como instrumentos ossos, madeira, conchas, como, por exemplo, a já mencionada queixada de porco empregada como plaina; dentes de cotia como faca e riscador etc. Os homens envergam, à guisa de tanga, palhas de palmeira curauá, e as mulheres, casca de madeira bem desfiada e macia. Consta que seu alimento principal consiste em raízes de palmeira murumuru, machucadas e raladas em pedras ásperas, ao que anexam pequenos invertebrados: moluscos, lagartas, tapurus e insetos. Possuem vários "patá", malocas ou aldeias, com "pakoró-monó", isto é, grandes casas de oitão (provavelmente grandes casas comunitárias), mas desconhecem casas redondas. Parece, pois, que sua organização social é um tanto diferente da dos Tiriyo, já mais pacíficos e aculturados. Tapiris e abrigos contra as intempéries são feitos de galhos quebrados, sem sistema próprio de construção (?). Já se falou a respeito da sua aversão a qualquer contacto com os negros das Guianas, e é esta a razão por que lhes faltam instrumentos de ferro, fazendas, miçangas etc.

E' de notar a referência constante a seus arcos grandes e grossos, que, segundo as informações, atingem mais de 2 metros de comprimento. Para atirar, colocam o arco em posição vertical, fincam levemente a sua extremidade inferior no chão e seguram-na com o pé esquerdo (segundo a descrição dos Tiriyo).

Certa vez, relatei o fato aos Kachuyána, que fizeram uma observação bastante esclarecedora sobre o assunto: "Esses índios devem morar nos campos onde há espaço suficiente para arcos assim compridos. Para nós, aqui na mata, tais arcos não seriam práticos. A tãda hora ficariam emaranhados nos galhos e arbustos e também não se poderia distender bem o arco. Ademais, o modo de fincá-los em pé, não seria vantajoso para nós, pois a caça muda constantemente de rumo e se esconde por detrás de moitas e troncos. Por isso, nós usamos arcos pequenos e cômodos, que se pode levar na mão e com os quais se pode correr com facilidade pela mata".

Em resumo: em campo aberto, o arco não precisa ser tão cômodo, mas em compensação deve ser mais forte e ter maior alcance, por-

que a estepe oferece muito menor possibilidade que a mata para o índio se aproximar da caça.

Na realidade porém, os Wayaríkuré vivem numa zona quase exclusivamente de mata. Se existem campos por lá (fato que os índios do Paru negam), tratar-se-à apenas de pequenos espaços sem importância. Coloca-se, então, o problema: seria êste tipo de arco uma sobrevivência cultural de antigas tribos dos campos? Teriam os antepassados dos Wayaríkuré morado em zonas de campo? O tamanho extraordinário dos arcos dêstes índios, pertencentes ao grupo Tiriyo, causa ainda maior estranheza quando se considera que os próprios Tiriyo usam apenas arcos de tamanho médio (1,70-1,80m).

Segundo as informações dos Tiriyo, os Wayaríkuré e os Tiriyo-tesem não são os mesmos. Constituem, por assim dizer, tribos-irmãs: ambas são grupos bravios dos Tiriyo, mas bem distintas uma da outra.

34. (142) *Yáihéyána*: São selvagens primitivos dos campos do alto Nhamundá, quase sempre citados juntamente com os Awásene. Parece tratar-se de duas tribos intimamente aparentadas ou de grupos de uma mesma tribo. Seu nome "Índios Anta" é derivado da sua caça predileta, que cercam, acossam, abatem e comem crua. Tôdas as outras notas colhidas sôbre êles coincidem com as que se referem aos Awásene (Ver n.º 11).

Além das tribos bravias discriminadas, existem, com certeza, outras que deveriam ser aqui incluídas. Assim, é provável que existem ainda grupos primitivos nas regiões das nascentes do Kafuíne, Turúnu e Kotonúru, dos quais não pude obter nem nomes nem particularidades, a não ser referências às suas "estradas quebradas à mão" e a seus primitivos instrumentos líticos. Também das tribos não classificadas, registradas no mapa anexo, algumas, sem dúvida, deverão ser consideradas como ainda bravias ou como grupos incipientemente aculturados aos Karíb, como p. ex. os Rêrêyána do Kurátari-Kachpakúru (que, segundo os Kachúyana, são antropófagos semi-bravios), e talvez, os Ororikó, Itúyana etc., do Alto Kotonúru, bem como os Mureyána e os Kurúmuyána da região do Paru de Leste. Faltam, porém, informações mais precisas para tal inclusão, motivo pelo qual os excluí dêste resumo.

VII — *Registro das tribos*

As denominações tribais, colhidas no decorrer dos anos, foram aqui compiladas em ordem alfabética. O registro abrange tanto as designações grupais e os nomes individuais das tribos, como os de subtribos ou sipes que me foi dado conhecer, pois estas últimas também constituem unidades sociais ou grupos locais. Para dar uniformidade ao trabalho, foi organizado o esquema que se segue, muito embora nem sempre tivesse sido possível preencher todos os seus itens:

N.º Denominação da tribo.

- a) Variantes e sinônimos da denominação.
- b) Explicação e sentido do nome.
- c) Grupo lingüístico e cultural.
- d) Grupo dialetal.
- e) Local ou área de residência.
- f) População.
- g) Traços gerais de caráter, segundo a opinião dos informantes indígenas sôbre tribos vizinhas.
- h) Informações. Informantes.
- i) Ligeiras notas sôbre visitas às tribos; peculiaridades referentes a grupos não visitados etc. (As observações relativas aos grupos bravios ou marginais estão assinaladas com o número do capítulo sôbre as tribos bravias, isto é, Cap. VI).

1. Achikí (índios do)

- a) O nome próprio é desconhecido.
- b) ?
- c) ?
- d) ?
- e) No rio Achikí, afluente da margem direita do Paru de Leste, um pouco abaixo do Chitaré.
- f) ?
- g) Desconfiados e bravios.
- h) Wáyana.
- i) Ver VI, n.º 1.

2. Akuriyó

- a) —
- b) Índios Cutia. E' denominação Tiryó (akuri = cutia; yó = povo).
- c) Karib.
- d) Pianokotó-Tiryó.
- e) No rio Tapái, entre o Paruma (Paloemeu) e Tapanani (Tapanahoni), Suriname.
- f) Várias malocas.
- g) Bravios e antropófagos.
- h) Tiryó: Prôuyana, Arámayana, Aramihh.tchó.
- i) Ver VI, n.º 2.

3. Amanarawá

- a) —
- b) ?
- c) ?
- d) ?
- e) Outrora entre o Wini e o Nhamundá.
- f) Extintos (?).
- g) Muito belicosos.

- h) Hichkaruyána, Chawiyána.
- i) Ver VI, n.º 3.

4. Amúimo

- a) —
- b) ?
- c) ?
- d) ?
- e) Cabeceiras do Nhamundá.
- f) ?
- g) Bravios.
- h) Hichkaruyána, Chawiyána.
- i) Ver VI, n.º 4.

5. Anféhh.ne

- a) —
- b) ?
- c) ?
- d) ?
- e) Num pequeno afluente do Jatapu, na altura do Wini.
- f) Parece que só possuem 2 ou 3 malocas.
- g) Bravios e temíveis.
- h) Hichkaruyána, Chawiyána.
- i) Ver VI, n.º 5.

6. Anfíka

- a) —
- b) ?
- c) ?
- d) ?
- e) No rio Máze, afluente do Uatumã, na zona intermediária de Jatapu-Uatumã.
- f) ?
- g) Muito ferozes e agressivos.
- h) Chawiyána.
- i) Ver VI, n.º 6.

7. Animpokóimo

- a) —
- b) ?
- c) ?
- d) ?
- e) No curso superior do Nhamundá, Jatapu e Uatumã.
- f) Várias malocas.
- g) Bravios e temíveis.
- h) Hichkaruyána, Chawiyána.
- i) Ver VI, n.º 7.

8. Ápama

- a) —
- b) ?
- c) Tupi (tupinizados?).

- d) (Língua geral?) .
- e) Num afluente da margem esquerda do Maecuru, entrezona de Maecuru-Paru.
- f) Sòmente uma pequena maloca.
- g) Ao que parece, bons e pacíficos.
- h) Aparai.
- i) Segundo algumas informações dos Aparai, os Ápama já desapareceram; segundo outras, existe ainda uma maloca. Também Fr. Alberto Kruse, ofm., em 1944 ouviu falar da existência de um grupo Ápama remanescente. Os seus informantes foram os Aparai do Maecuru.

9. Aparai

- a) Entre os Tiriyó: Aparai, também Apalái.
- b) Provavelmente: "arcos pequenos" (adoção do Tupi ou da língua geral).
- c) Karib.
- d) Grupo dialetal Karib (do ponto de vista da cultura, porém, estreitamente ligados aos Wáyana).
- e) Ao norte do equador, nos rios Paru de Leste, Jari, Maecuru e Curuá de Alenquer.
- f) Total: 200-300 almas.
- g) Muito pacíficos; gostam de negociar.
- h) Aparai, Wáyana, Tiriyó.
- i) Visitados em 1955 no Paru. (A respeito de grupos Aparai bravios, ver VI, n.º 8).

10. Arámayana

- a) Entre os Tiriyó são chamados Arámayana; entre os Aparai e Wáyana: Aramagotó, Aramakotó.
- b) Índios Abelha Preta (Tiriyó: arama = abelha preta).
- c) Karib.
- d) Pianokotó-Tiriyó.
- e) Paru de Oeste, Irikí e a zona dos campos até o Chitaré.
- f) 6 malocas, pelo menos, com cêrca de 150 almas.
- g) No Paru de Oeste: mais ou menos pacíficos.
- h) Tiriyó, Aparai, Wáyana, Aramihh.tchó.
- i) Visitados em 1950 e 1952 no Paru de Oeste. São uma sub-tribo dos Tiriyó; possivelmente os Pianoí e Pianosiri sejam grupos bravios dos Aramagotó. Seu apelido deriva da côr de sua pele, um pouco mais escura.

11. Aramihh.tchó

- a) Aramichó; Aramisó.
- b) Índios Pombo (Tiriyó: arami = pombo esp.).
- c) Karib.
- d) Pianokotó-Tiriyó.
- e) No Okômôkê (alto Paru de Leste), Arakopina e nos campos à direita do Okômôkê.
- f) 3 malocas com mais ou menos 100 almas.

- g) Pacíficos.
- h) Aramihh.tchó, Prôuyana, Aramayána, Wáyana.
- i) Visitado em 1955 no Okômôkê e Arakopina. Sua cultura ainda conserva certo número de elementos líticos, embora a olaria, a tecelagem etc. já tenham tido acesso a êles. São uma subtribo Tiriyo.

12. Araráu

- a) —
- b) ? (Arara = arara azul).
- c) ?
- d) ?
- e) Alto Jatapu.
- f) ?
- g) Bravios.
- h) Chawiyána.
- i) Ver VI, n.º 9.

13. Arawahô

- a) —
- b) ?
- c) ?
- d) ?
- e) Outrora no interior do Caipuru (zona do baixo Trombetas).
- f) ?
- g) ?
- h) Kachúyana.
- i) Dizem que eram anões. Indicaram-me que sua altura era de menos de 1,50 m. Talvez tenham sido uma tribo marginal; se moravam no Caipuru, atualmente ou são ignorados ou emigrados ou extintos.

14. Arimihotó

- a) Entre os Aparai e Wáyana: Arimiyána.
- b) Índios Coatá (arimi = coatá).
- c) Karíb.
- d) Pianokotó-Tiriyo.
- e) No Kuruni (Suriname), Cuxaré (Brasil) e Paruma (Suriname).
- f) 3-4 malocas, com cêrca de 100-120 almas.
- g) Um pouco desconfiados, porém pacíficos.
- h) Tiriyo: Prôuyána, Okômoyána, Arimiyána.
- i) Visitados em 1952. São um subgrupo dos Tiriyo.

15. Atúma

- a) —
- b) ?
- c) ?
- d) ?
- e) No rio Atuma ou Uatumã (Estado do Amazonas).
- f) ?

- g) Bravios, agressivos, traiçoeiros.
- h) Tchawiyána.
- i) Ver VI, n.º 10.

16. Awásene

- a) —
- b) ?
- c) ?
- d) ?
- e) Na zona dos campos, acima do Nhamundá.
- f) ?
- g) Selvagens, temíveis.
- h) Chawiyána, Hichkaruyána.
- i) Ver VI, n.º 11.

17. Awi

- a) —
- b) ?
- c) Karíb.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) No Turúnu (outrora também no Panamá?).
- f) Ao que parece, uma só maloca.
- g) Mais ou menos pacíficos.
- h) Tiriyo; Charúma do Panamá.
- i) São conhecidos entre os Marah.tchó como bons fabricantes de arcos.

18. Charúma

Entre os Tiriyo, a denominação é usada como nome coletivo para as tribos do rio Turúnu. Segundo o índio Charúma Konokonó, o grupo todo deveria abranger mais ou menos 15 subtribos. Juntamente com as tribos Parukotó do Mapuera-Nhamundá, formam um grupo dialetal uniforme.

Como pertencendo, com certeza, às tribos Charúma, foram-me indicados:

1. Awí.
2. Charúma.
3. Kaikuidjana.
4. Karapaúyana; Karaháuyana.
5. Kayagádjana.
6. Mawayána.
7. Pākufádjana.
8. Patagádjana.
9. Pianóika (?).
10. Tchêrêú ou Kayápari.
11. Tunayána.
12. Wonawá.

19. Charúma

- a) Tcharúma; Tsarúma; entre os Aparai e Wáyana: Sarúma, Salúma.
- b) ?

- c) Karíb.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) Nas regiões da margem esquerda do rio Turúnu.
- f) Mais ou menos 3 ou 4 malocas.
- g) Bons e pacíficos; muito propensos ao comércio.
- h) Charúma, Tiriyó, Maraḥ.tchó, Aparai, Wáyana, Kachuyána.
- i) Em 1953, tive um encontro com índios dêsse grupo, no Trombetas-Panamá. Entre os Tiriyó, todo o grande grupo das tribos do Turúnu é designado por "Charúma", devido aos Charúma pròpriamente ditos.

20. Chichayákere

- a) Tchichayákere; Chitchayákere.
- b) ?
- c) ?
- d) ?
- e) Na zona dos campos do alto Nhamundá.
- f) ?
- g) Temíveis pela selvageria.
- h) Chawiyána.
- i) Ver VI, n.º 12.

21. Chiriwiyána

- a) Tchiriwiyána.
- b) ?
- c) Karíb.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) No rio Acari, entre o Nhamundá e Mapuera.
- f) 3 ou 4 malocas.
- g) Mais ou menos pacíficos.
- h) Chawiyána, Hichkaruyána, Kumiyána, Chiriwiyána.
- i) Em 1955, tive um encontro com alguns dêstes índios no Nhamundá. São aparentados com os Kúmiyána e, em parte também, com os Chawiyána, devido aos intercasamentos. Pertencem aos chamados Katuêma mansos ou Totókumu.

22. Ewarhoyána

- a) —
- b) Índios Anta (Kachúyana; ewarho = anta).
- c) ?
- d) ?
- e) No rio Kotonúru.
- f) ?
- g) Bravios e maus.
- h) Kachúyana.
- i) Possivelmente ainda um grupo bravo ou marginal.

23. Ewarhoyána

- a) —
- b) Índios Anta ou mais exatamente: "Índios do Iparapé da Anta".

- c) Karib.
- d) Waríkyana.
- e) Do igarapé da Anta, afluente da margem esquerda do Kurátari, até o Marapi, na zona dos campos, pois fala-se dos "campos dos Ewarhoyána".
- f) ?
- g) Ao que parece, ainda um tanto selvagens.
- h) Kachúyana.
- i) Não confundir com os Ewarhoyána do Kotonúru ou os índios Anta (Maipuripjana) dos Tiriyo.

24. Faranakarú

- a) Também no Nhamundá: Faranakáre.
- b) Índios Tucunaré (entre as tribos Parukotó: faraná, haraná = peixe tucunaré).
- c) Karib.
- d) Parukotó.
- e) No alto Tutúmu, até o Nhamundá.
- f) ?
- g) Ao que consta, bons e pacíficos.
- h) Faruarú, Hichkaruyána, Chawiyána, Parukotó.
- i) Em 1949 tive um encontro com alguns deles no Tawini. São de cor bastante escura e traços fisiológicos um tanto grosseiros. Já em 1727 foram mencionados por Frei Francisco de São Marcos. Talvez sejam idênticos aos Mawari.

25. Faruarú

- a) Entre os Chawiyána e Hichkaruyána: Farukuotô, Parukotó.
- b) ? (Ver o n.º 81, Parukotó).
- c) Karib.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) No alto Mapuera: Tawini, Tutúmu, Kumúnu, Barakuchi (Kikwó).
- f) Cêrca de 6 ou 8 malocas.
- g) Bons, agradáveis, pacíficos.
- h) Faruarú, Kachúyana, Hichkaruyána.
- i) Visitados em 1949. Errôneamente, são muitas vezes denominados, pelos habitantes do Trombetas, de "Pianokotó do Mapuera". Pelos Kachúyana é sempre mencionado o seu endocanibalismo. Bebem as cinzas dos ossos dos cadáveres cremados, misturadas com bebidas. Segundo alusões indígenas, fazem isso "para se tornarem mais ferozes e fortes". Os ossos carbonizados são conservados em pequenas cestas no sótão das casas redondas.

26. Hichkaruyána

- a) Hichkaruyána.
- b) Índios Veado Vermelho (tribos Parukotó: hichkaru = veado vermelho, veado capueira).
- c) Karib.

- d) Parukotó-Charúma.
 - e) Nhamundá, acima da cachoeira da Fumaça, até a confluência com o Wini.
 - f) 4 pequenas malocas com mais ou menos 80 almas.
 - g) Outrora, muito belicosos; hoje, bastante bons e pacíficos.
 - h) Hichkaruyána, Chawiyána, Kumiána.
 - i) Visitados em 1951 e 1955.
27. Hichkó-imo
- a) —
 - b) Jacamim Grande (ou gigante): hichko = jacamim; imo = grande.
 - c) ?
 - d) ?
 - e) Nas cabeceiras do Nhamundá.
 - f) ?
 - g) Bravios, inimigos de todos.
 - h) Chawiyána.
 - i) Ver IV, n.º 13.
28. Honikó-imo
- a) —
 - b) Porco Grande; Queixada Grande (tribos Parukotó: honikó = queixada; porco do mato; imo = grande, gigante).
 - c) ?
 - d) ?
 - e) Nas cabeceiras do Nhamundá.
 - f) ?
 - g) Selvagens, geralmente temidos.
 - h) Chawiyána.
 - i) Ver VI, n.º 14.
29. Ingarüne
- a) Inkarüne; Imkarüne. Entre os Tiriyó, Aparai e Urukuyána também são chamados Tchikarídjana.
 - b) Incerta; mas se deriva, sem dúvida, de Karina = homem, índio etc.
 - c) Karíb.
 - d) Waríkyana.
 - e) Trombetas, Panamá, Ponékuru.
 - f) 2 ou 3 malocas. Mais ou menos 60-70 almas.
 - g) Um tanto desconfiados; são considerados meio bons e meio selvagens.
 - h) Kachúyana, Ingarüne, Marah.tchó.
 - i) Visitados em 1953, no Panamá. Tive um encontro com o grupo do Ponékuru, no Trombetas, também em 1953. Tótome, no Panamá, é a sua última maloca. Outrora eles habitavam ao longo do Trombetas. Ao que parece, são essencialmente idênticos aos antigos Káh.yana (ou teriam sido simplesmente um subgrupo deles?) Uma informação dos Kachúyana

diz o seguinte: "Ingarüne veio de Paríkuru e, antigamente, era Parikotó". (Coloca-se o problema: Paríkuru é = Aríkuru ou rio Amazonas e os antigos Parikotó teriam sido, igualmente, tribos do Amazonas?).

30. Ichitchwáyana; Itchitchwáyana

E' o nome coletivo para o grupo dos Kachúyana que morava no Itchitchwáhô ou Igarapé do Ambrósio. O próprio nome o indica: habitantes, povo etc., do Itchitchwáhô. Para as demais anotações ver adiante n.º 33, Kachúyana.

31. Ituyana

- a) —
- b) índios Guariba (Kachúyana: Itúri = guariba; yana = gente, povo).
- c) ?
- d) ?
- e) ?
- f) ?
- g) Bravios.
- h) Kachúyana.
- i) Talvez se trate de uma tribo ainda selvagem. Segundo uma informação isolada, eles usam barba e, por isso, se parecem com os guaribas.

32. Kachpakúyana

O nome significa: moradores ou índios do rio Kachpakúru. E' um nome coletivo entre os Kachúyana para as tribos do Kachpakúru. Todavia, as mais das vezes somente os Káh.yana são designados assim.

33. Kachúyana

- a) Katchúyana; entre os Aparai e Wáyana: Kasúyana.
- b) Moradores do rio Kachúru. (Ver i).
- c) Karib.
- d) Warikyana.
- e) Nos rios Cachorro, Cachorrinho, Ambrósio, Yaskuri e Trombetas, até mais ou menos a cachoeira da Fumaça (equador).
- f) 4 ou 5 pequenas malocas, no máximo com 80 almas.
- g) Muito pacíficos.
- h) Kachúyana.
- i) São descendentes dos antigos Warikyana ou Arikiena, porém mesclados com tribos da Trombetânia ocidental. Têm freqüentes contactos com os civilizados. Visitei-os, quase anualmente, de 1945 a 1950. O nome Kachúru é ininteligível aos atuais Kachúyana e parece originado da antiga língua dos Warikyana. Em mapas antigos o rio é denominado Kasúru. Entre os Aparai, Kasúru quer dizer: contas, miçangas. Kasúru-tuna seria, portanto, o "rio das contas". Es-

ta explicação correspondente à tradição indígena, segundo a qual dessa região provêm as antigas contas e "ídolos" de pedra (Ver os "ídolos" do rio Trombetas no Museu de Gotemburgo). A expressão portuguesa rio Cachorro não é senão corruptela da indígena: Kachúru.

34. Káchwana

- a) —
- b) ?
- c) ?
- d) ?
- e) No rio Maze, que corre na zona intermediária do Jatapu e Uatumã, sendo provavelmente um afluente dêste último.
- f) ?
- g) Ao que parece, pacíficos.
- h) Chawiyána.
- i) Segundo as informações dos Chawiyána, são os vizinhos dos Anfika.

35. Kahúyana

O nome significa: habitantes do Trombetas. São o grupo dos Kachúyana que vive no Trombetas propriamente dito e que emigrou do rio Cachorro, há poucos decênios. Possuem somente 2 pequenas malocas com 30 indivíduos, no máximo, e se encontram em fase de desagregação. Pertencem aos Warikyana. (Para tôdas as outras indicações ver n.º 33, Kachúyana).

36. Káh.yana

- a) São também denominados: Kachpakúyana. (Ver n.º 32).
- b) Habitantes do Trombetas (contração de Kahú-yana, isto é, Kahú = Trombetas; yana = gente).
- c) Karíb.
- d) Warikyana.
- e) Outrora, em todo o vale do Trombetas; hoje, somente no Kachpakúru e Imno-húmu.
- f) 2 malocas com 50 ou 60 almas.
- g) Um tanto rudes e briguentos; muito desconfiados.
- h) Kachuyána, Káh.yana.
- i) Visitados em 1948 no rio Kachpakúru. Dizem que, primitivamente, eram Parukotó e Ingarüne. Portanto, provavelmente sejam um pouco mesclados. Os antigos Káh.yana, devido às suas brigas, constituíam outrora o pavor do Trombetas. (Algumas lendas guerreiras dos Káh.yana e Kachúyana foram publicadas em: "Tradições Histórico-Lendárias dos Kachúyana e Káh.yana", *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, Vol. 9, págs. 203 e segs., São Paulo).

37. Kaikuídjana

- a) —
- b) Índios Jaguar (Kaikui = onça, jaguar; yana = povo).
- c) Karib.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) Do rio Turúnu até o rio Cachorro.
- f) ?
- g) Ao que parece, não são muito pacíficos.
- h) Tiriyó, Marah.tchó, Prôuyana, Charúma.
- i) Ver n.º 38, i.

38. Kaikúts.yana

- a) —
- b) Índios Jaguar (têrmo Kachúyana: kaitsú = jaguar; yana = povo).
- c) ? (Karib?)
- d) ? (Parukotó-Charúma?).
- e) No alto Kotonúru.
- f) ?
- g) Selvagens e desconfiados.
- h) Kachúyana.
- i) Provavelmente idênticos aos Kaikuídjana do vizinho rio Turúnu. Sendo assim, pertenceriam ao grupo Parukotó-Charúma.

39. Kamáreyana

- a) —
- b) Índios Jaguar (têrmo Parukotó: kamára = onça, jaguar, yana = povo).
- c) Karib.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) Outrora, espalhados entre o Nhamundá (cachoeira do Paraíso) e o Acari.
- f) Praticamente extintos; poucos remanescentes.
- g) Outrora, muito ferozes e temidos; hoje, pacíficos.
- h) Chawiyána, Hichkaruyána, Chiriwiyána, Kamáreyana.
- i) A tribo praticamente já não existe mais, pois sobrevivem apenas alguns descendentes da linha feminina. O resto da tribo, segundo dizem, mesclou-se principalmente com os Hichkaruyána e foi por eles absorvido. Alguns indivíduos, que pelo lado materno ainda são Kamáreyana, na realidade não têm mais essa denominação, porque entre eles reina o regime da descendência patri-linear. Outrora os Kamáreyana eram temidos como guerreiros e antropófagos.

40. Karaháuyana

- a) —
- b) Índios Aracuã (?).
- c) Provavelmente Karib.

- d) Talvez Parukotó-Charúma.
- e) Nas cabeceiras do Wini, especialmente no igarapé Tcharíri-okú.
- f) ?
- g) Bravios e muito temidos.
- h) Chawiyána.
- i) Ver VI, n.º 15.

41. Karaháuyana

- a) Karaháuyana, Karafaúyana.
- b) Índios Aracuã (?).
- c) Karíb.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) No alto Turúnu.
- f) ?
- g) Mais ou menos pacíficos.
- h) Charúma; Tiriyo.
- i) É possível que estes índios e os Karaháuyana da região do Nhamundá (n.º 40) sejam grupos isolados de uma só tribo. Os Tiriyo mencionaram na mesma área e com as mesmas indicações os Karapanaúyana (n.º 43). Será outra denominação da mesma tribo?

42. Karáh.yana

- a) —
- b) Também índios Aracuã (Karahá = aracuã).
- c) Karíb
- d) Provavelmente Parukotó-Charúma.
- e) Entre o Wini e o Jatapu.
- f) Segundo algumas informações estão extintos; segundo outras, ainda existem alguns remanescentes.
- g) Bravios, belicosos.
- h) Chawiyána, Hichkaruyána.
- i) Ver VI, n.º 16. Possivelmente se trate de um grupo isolado dos Karaháuyana.

43. Karapanaúyana

- a) —
- b) ?
- c) Karíb.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) Na região do alto Turúnu.
- f) ?
- g) Mais ou menos pacíficos.
- h) Tiriyo Charúma, Marah.tchó.
- i) Possivelmente sejam os mesmos Karaháuyana do Turúnu (Ver n.º 41).

44. Karará

- a) Kararáyana.
- b) ?
- c) ?
- d) ?

- e) No alto Jatapu, para o lado do Wini.
- f) ?
- g) Meio ferozes.
- h) Chawiyána.
- i) Ver VI, n.º 17.

45. Kariana

- a) Kariyana.
- b) ?
- c) ?
- d) ?
- e) No Kotonúru.
- f) ?
- g) Bravios.
- h) Kachuyána.
- i) Talvez ainda uma tribo de cultura marginal.

46. Karína

- a) Kalína.
- b) Homens, gente, índios (?).
- c) Karíb.
- d) ?
- e) No baixo Tapanani e zonas adjacentes; Ariminá, Aritaní.
- f) Várias malocas.
- g) Ora bons, ora ruins.
- h) Tiriyo, Prôuyana, Okômoyána.
- i) Outrora os Tiriyo mantiveram estreito contacto com eles. Hoje são evitados; tornaram-se "narige" ou "tabu", porque se revelaram raptos de crianças.

47. Katuêma

Nome coletivo das tribos entre o Mapuera e o Nhamundá. O termo parece derivado da língua geral (do tempo das Missões?) e aparentemente significa "não bom", portanto: mau, ruim, selvagem. Os índios do Nhamundá distinguem entre "Katuêma mansos" e "Katuêma bravios". Os Katuêma mais pacíficos também são chamados Totókumu (Ver n.º 120); os bravios: Totó-imó (Ver n.º 119).

48. Katuêma (mansos)

- a) Totókumu
- b) Primitivamente: os "não-bons", os maus, os ferozes.
- c) Karíb.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) No Mapuera equatorial: Acari, Cachorrinho e até o Nhamundá.
- f) Um total de 8 malocas.
- g) Conhecidos como desconfiados e ainda meio bravios.
- h) Chawiyána, Hichkaruyána, Katuêma.
- i) Visitados em 1949 no Mapuera; outros, encontrados em 1955 no Nhamundá. Os Katuêma do Mapuera Ca-

chorrinho, possivelmente sejam os mesmos Katwená dos Kachúyana. Esses "Katuêma mansos" abrangem principalmente as tribos Chiriwiyána e Kumi-yána do Acari.

49. Katwená

- a) —
- b) ?
- c) Karíb.
- d) ? (Parukotó-Charúma?).
- e) Rio Cachorrinho-Mapuera.
- f) ?
- g) ?
- h) Kachúyana.
- i) Possivelmente idênticos aos Katuêma da zona do Mapuera (Ver n.º 48).

50. Kayagádjana

- a) —
- b) ?
- c) Karíb.
- d) ? (Parukotó-Charúma?).
- e) Da região do Turúnu até o rio Cachorrinho.
- f) ?
- g) Mais ou menos pacíficos.
- h) Tiriyo, Charúma.
- i) —

51. Kayápari

Essa denominação é raras vezes usada. São mais conhecidos por Tchêrêú (Ver n.º 108).

52. Kotónuru (grupo de tribos do rio Kotonúru)

Parece que não se trata exclusivamente da região do Kotonúru, e sim, parcialmente, também da zona do Turúnu. O Kotonúru ainda é totalmente inexplorado. A classificação da maior parte dessas tribos fica em branco. A maioria desses índios provavelmente ainda é selvagem e de cultura marginal. Segundo os Kachuyána, os índios do Kotonúru são "bichos" e "onças ferozes" e são apontados como guerreiros e assassinos audazes. A eles pertencem:

1. Ewarhoyána
2. Itúyana
3. Kaitútsyana
4. Kariana
5. Keháyana; Kuháyana
6. Mék.yana
7. Prôuyana
8. Tchiháyana
9. Tchurutáyana

- 10. Wêyana
- 11. Woiremêyana

As informações são dos Kachúyána (Ver as anotações nos números respectivos).

53. Kraptê
- a) —
 - b) ?
 - c) Karíb.
 - d) ?
 - e) No igarapé Awatsyáhô, afluente da margem direita do alto rio Cachorro.
 - f) Poucos indivíduos.
 - g) Dizem que são pacíficos.
 - h) Kachúyána.
 - i) Os Kachúyána antigamente tiveram contacto com os Kraptê.
54. Kuhâyana
- a) Keháyana.
 - b) Moradores do rio Pachiúba (Kuhá = palmeira pachiúba).
 - c) Karíb.
 - d) Provavelmente Waríkyana.
 - e) Nas cabeceiras do rio Kihá, por cima do Kotonúru, até o rio Cachorrinho.
 - f) ?
 - g) Um tanto ferozes.
 - h) Kachúyana.
 - i) Como peculiaridades, conta-se que êsses índios usam tangas de pano e de miçangas, mas dormem completamente nus.
55. Kuí
- Tribo um tanto duvidosa. Ver Wayárama, n.º 136.
56. Kukuyána
- a) —
 - b) ?
 - c) Karíb.
 - d) Pianokotó-Tiriyó.
 - e) Não bem localizados; ao que parece, na região do Panamá-Marapi.
 - f) ?
 - g) Dizem que são perversos e selvagens; são acusados da quase completa extinção dos Okômoyana.
 - h) Tiriyó, Prôuyana, Okômoyana.
 - i) Provavelmente um grupo de Marah.tchó em estado ainda semi-bravio.

57. Kúmiyána

- a) —
- b) ?
- c) Karib.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) No rio Acari, cognominado pelos índios de Kāri, afluente equatorial do Mapuera-Nhamundá.
- f) 2 ou 3 malocas.
- g) Mais ou menos pacíficos.
- h) Chawiyána: Hichkaruyána, Kúmiyána.
- i) Tive um encontro, em 1951 e 1955, com alguns deles. Pertencem aos Totókumu ou "Katuêma mansos". São aparentados com os Chiriwiyaná e fornecem, às tribos vizinhas, pontas de flechas de ferro, que fabricam de terçados recebidos das tribos do alto Mapuera.

58). Kúmuyana

- a) —
- b) Índios Bacaba; moradores do rio Bacaba (kúmu = bacaba).
- c) Karib (?).
- d) ? (Em todo caso, não são Tiriyó).
- e) No curso superior do Kutári (afluente do Chipariwini, Suriname).
- f) 2 malocas.
- g) Muito bons e comunicativos.
- h) Tiriyó, Prôuyana, Okômoyana, Aramíhh.tchó.
- i) São muito amigos dos Tiriyó, embora êstes digam, expressamente, que êles não são Tiriyó.

59. Kurúmuyana

- a) —
- b) Índios Urubu Rei.
- c) ?
- d) ?
- e) Zona intermediária do Paru de Leste e Maecuru, mais ou menos entre 1 grau de latitude sul e o equador.
- f) ?
- g) ?
- h) Apará, Wáyana.
- i) Sempre citados juntamente com os Mureyána. Talvez se trate de índios ainda desconhecidos, das cabeceiras dos igarapés Mariussú, Kapukú e Umara-tiá, afluente da margem direita do Paru.

60. Maipurídjana

- a) —
- b) Índios Anta (Maipuri = anta).
- c) Karib.
- d) Pianokotó-Tiriyó.

- e) Na bacia do Chipariwíni; segundo outras informações, também no Panamá.
- f) Grupo já pouco numeroso.
- g) Pacíficos.
- h) Tiriyó: Prôuyana, Okômoyana.
- i) Pertencem ao grupo dos Okômoyana. Devido ao reduzido número de famílias, moram dispersos entre outros grupos Tiriyó, especialmente entre os Prôuyana.

61. Makuchí

- a) Makúchi; Makútchi; Makúdjí.
- b) ?
- c) Karib.
- d) ? (Parukotó?).
- e) No Kumúnu, até o rio Branco e a Guiana Inglesa.
- f) Na região do Tawíni, muito fraca.
- g) Bons, pacíficos.
- h) Faruarú, Chawiyána.
- i) Encontrados no Tawíni, em 1949. Dizem os Chawiyána que sua língua é quase idêntica à dos Makuchí, que apenas existem pequenas diferenças e que, por ocasião de encontros fortuitos, sempre se compreenderam bem. Não conheço bastante o dialeto Makuchí para afirmar se ele pode ser agregado ao grupo Parukotó. A pequena lista de vocábulos que pude colher, revela muitas semelhanças, mas também certo número de divergências.

62. Marácha

- a) —
- b) ?
- c) ?
- d) ?
- e) No ângulo dos rios Wini e Nhamundá.
- f) ?
- g) Bravios.
- h) Chawiyána.
- i) Ver VI, n. 18.

63. Marah.tchó

- a) Mara/chó; Maradjó; entre os Kachuyána também: Marajó.
- b) Índios Jacu (?) (Mara, marachi = jacu; yó, jó, chó etc. = gente, povo, tribo etc.).
- c) Karib.
- d) Pianokotó-Tiriyó.
- e) No Panamá e Marapi, até as cabeceiras do Kachpakúru.
- f) Um total de 13 ou 15 malocas.
- g) Um tanto desconfiados, mas pacíficos; outros os dão como ferozes.
- h) Todas as tribos Tiriyó, Kachúyana, Charúma.

- i) Visitados no Panamá, em 1953; vários encontros com os Marajó do Kachpakúru entre 1948 e 1950. São, com certeza, idênticos aos Pianokotó.

64. Maráwaná

- a) Maruaná, Marúwana.
 b) ?
 c) ? (Karíb?).
 d) ?
 e) Cabeceiras do rio Cachorro.
 f) ?
 g) ?
 h) Kachúyana.
 i) Dizem que são parentes próximos ("irmãos") dos Matchúkui. (Ver n.º 65).

65. Matchúkui

- a) Machúkui.
 b) ?
 c) ? (Karíb ?).
 d) ?
 e) Cabeceiras do rio Cachorro.
 f) ?
 g) ?
 h) Kachúyana.
 i) Dizem que os Matchúkui são uma tribo-irmã dos Maráwaná.

66. Mawarí

- a) —
 b) ?
 c) Karíb.
 d) Parukotó-Charúma.
 e) Na área entre as cabeceiras do Nhamundá e Mapuera.
 f) ?
 g) ?
 h) Chawiyána; Hichkaruyána.
 i) Algumas informações dos Chawiyána revelam que os Mawarí também são Faranakarú. Deve, pois, tratar-se de duas tribos aparentadas ou de um mesmo grupo tribal.

67. Máwayána

- a) —
 b) Índios Sapo (mawa = sapo).
 c) Karíb.
 d) Parukoto-Charúma.
 e) Outrora, no Nhamundá; hoje, no Moró (formador leste do Urukurina-Mapuera) e Tcharawaú (Tchôrôáhô ou Cachorrinho), até o alto Turúnu.
 f) Foram enumeradas 8 malocas.
 g) Bons, porém um tanto desconfiados.
 h) Faruarú, Chawiyána, Kachúyana, Charúma, Tiriyó.

- i) São conhecidos pelos seus grandes arcos. Seu nome não passa de apelido. Contam que são homens pernaltas, de ventre volumoso "semelhante a um sapo morto, esticado" e que chegam a atingir 2 metros de altura.

68. Mêk.yana

- a) —
 b) Índios Macaco Prego (Mêku = macaco prego).
 c) ?
 d) ?
 e) No Kotonúru.
 f) ?
 g) Bravios.
 h) Kachúyana.
 i) Talvez ainda uma tribo selvagem de cultura marginal.

69. Mêrêwá

- a) —
 b) ?
 c) ? (Karíb ?).
 d) ?
 e) No igarapé Kiremakwá, nos afluentes da margem esquerda do alto Cachorro.
 f) ?
 g) Dizem que são bons e amigos.
 h) Kachúyana.
 i) A antiga geração dos Kachúyana manteve relações com os Mêrêwá; hoje, êste contacto já não existe.

70. Mêrêyó

- a) — (Emerillon).
 b) ?
 c) Tupí.
 d) ?
 e) Na região do Itani; também foram citados no Arawá.
 f) Poucas malocas.
 g) Bons e muito pacíficos.
 h) Prôuyana, Okômoyana, Aramihh.tchó.
 i) Mêrêyó é a designação das tribos Tiriyó para os Emerillon. Outrora as relações entre êles eram mais estreitas, quando os grupos Tiriyó ainda habitavam as regiões do Itani. O nome Emerillon originou-se provavelmente do indígena Mêrêyó.

71. Mohéyana

- a) —
 b) Índios Taperebá (mohé = taperebá).
 c) ?
 d) ?
 e) Entre os rios Acapu e Erepecuru.
 f) ?

- g) Ferozes.
- h) Kachúyana.
- i) Ver VI, n.º 19.

72. Mureyána

- a) —
- b) ?
- c) ?
- d) ?
- e) Na região intermediária entre Paru de Leste e Maecuru, mais ou menos entre 1 grau de latitude sul e o equador.
- f) ?
- g) Ao que parece, ainda selvagens.
- h) Aparai, Wáyana.
- i) Sempre citados juntamente com os Kurúmuyána, sem indicações específicas. Dizem os Aparai-Wáyana que ainda foram vistos índios bravios nas cabeceiras do Mariussú, Kapukú e Umaratiá. Talvez se trate desses índios.

73. Nêrêyó

- a) Nêrêyána
- b) índios Vampiro (Tiriyó: nêrê = morcêgo, vampiro).
- c) ?
- d) ?
- e) Nas regiões do Panamá e Trombetas.
- f) ?
- g) Dizem que são antropófagos.
- h) Tiriyó, Prêuyana, Okômoyana.
- i) Provavelmente idênticos aos Rêrêyána dos Kachúyana (ver n.º 99), porque as referências muito se assemelham.

74. Okoimoyána

- a) Literalmente: índios Cobra Grande ou índios Anaconda. É a designação dos índios do Nhamundá para o grupo Tunayána e Charumá da região do Turúnu. Contam que os antigos Okoimoyána dormiam debaixo d'água (Ver n.º 122, i).

73. Okômoyána

- a) —
- b) índios Vespa (okômo = caba, vespa).
- c) Karib.
- d) Pianokotó-Tiriyó.
- e) O antigo centro do povoamento achava-se no Marawini, afluente da margem direita do Chipariwini; hoje em dia, os remanescentes estão espalhados entre os Tiriyó.
- f) 6 ou 8 indivíduos.
- g) Muito pacíficos e pacatos.

- h) Tiriyo: Okômoyána, Prôuyana.
- i) São uma subtribo dos Tiriyo que ainda se subdivide nos Okômoyana propriamente ditos, nos Waripi e nos Maipurídjana. O número de indivíduos (f) refere-se aos Okômoyana autênticos. Incluindo-se os demais subgrupos, têm-se aproximadamente a cifra de 50-60 almas. Segundo as informações dos Prôuyana e Okômoyána, estes últimos foram extintos há 2 ou 3 decênios pelos Pianokotó, provavelmente pela tribo Kúkuyana (n.º 56).

76. Opúruí

- a) Upurui.
- b) ?
- c) Karib.
- d) Urukuyána.
- e) No alto Paru de Leste.
- f) Somente 2 pequenas malocas.
- g) Agradáveis e pacíficos.
- h) Wáyana, Aparai, Opurui.
- i) Visitados em 1955. Pouco a pouco são assimilados pelos Wáyana. Existem apenas 3 famílias.

77. Ororikó

- a) —
- b) Índios Andorinha.
- c) ? (Karib ?).
- d) ?
- e) Nas cabeceiras do Cachorrinho.
- f) ?
- g) ?
- h) Kachúyana.
- i) Possivelmente, ainda uma tribo bravia. Não pertencem, porém, ao grupo Warikyana. Ororikó é uma espécie de andorinha; tchurutá é outra. Se os Ororikó são os mesmos Tchurutáyana do alto Kotónuru, não se sabe.

78. Pachkiyána

- a) —
- b) Índios Cutia (pachki = cutia).
- c) Karib.
- d) Urukuyána.
- e) Entre o Paru de Leste, o Maecuru e os campos do Erepecuru, até as cabeceiras do Achiki e Tapikurú, além do Chitaré.
- f) Dizem que são numerosos.
- g) Selvagens, perversos, audazes.
- h) Aparai, Wáyana.
- i) Ver VI, n.º 20.

79. Pākufádjana

- a) —

- b) ? (Tiriyó: pākufa = tapioca).
- c) Karíb.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) Na região do Turúnu.
- f) ?
- g) Ao que parece, bons e pacíficos.
- h) Tiriyó, Prôuyana, Marah.tchó, Charúma.
- i) São mencionados, já em 1727, por Frei Francisco de São Marcos, como aldeia de "Pakepha".

80. Parik.yána

- a) —
- b) Índios de Paríkurú.
- c) Karíb.
- d) ?
- e) ? (Disseram: num afluente do Trombetas).
- f) ?
- g) ?
- h) Kachúyana.
- i) A existência dessa tribo não é muito certa. E' possível que Parik.yána seja = Warík.yána, assim como Paríkurú talvez seja = Arikuru, Warikuru ou Amazonas. A posição dêsse nome tribal é bastante obscura.

81. Parukotó

Êste têrmo é quase sempre usado como nome coletivo para as tribos do Mapuera. Os Parukotó formam, juntamente com os grupos do Turúnu e os Wabuí do Nhamundá, um grupo dialetal uniforme: os Parukotó-Charúma. Todavia, parece que também existe uma tribo autônoma com êste nome. Segundo indicações dos Kachúyana, os antigos Parukotó ou Parikotó emigraram do Paríkurú. Outrora o nome do Mapuera parece ter sido Paru ou Faru. Em antigos mapas ainda se encontra designado como "rio de Faro". Essa designação "Faro" é, com certeza, uma corrutela do indígena "Paru" e não tem relação alguma com o nome da cidade de Faro que fica no Nhamundá. Como aconteceu a muitas outras antigas missões no tempo da secularização das Missões por Pombal, também à antiga Missão do Nhamundá foi dado o nome de cidade portuguesa: Faro. Os Farukotó, Parukotó, seriam, portanto, o "Povo do Paru, habitantes do rio Faru", que hoje é o Mapuera.

82. Parukotó

- a) Parokotó, Parikotó, Parëkotó, Parikuatô, Parukwatô, Farukwatô, Farukotô; errôneamente são cognominados "Pianokotó do Mapuera".
- b) Índios do Paru, isto é, do Mapuera.
- c) Karíb.
- d) Parukotó-Charúma.

- e) A oeste do Trombetas, espalhados desde o Turúnu-Cachorro, através do Mapuera até o Nhamundá-Jatapu.
- f) Como grupo coletivo ainda bastante numerosos.
- g) Em geral bons, amáveis e pacíficos.
- h) Kachúyana, Charúma, Faruarú, Katuêma, Chawiyána, Hichkaruyána.
- i) Um grupo isolado parece morar no Pokurkúru, afluente da margem esquerda do alto rio Cachorro. Vários grupos Parukotó foram visitados entre 1949 e 1955.

83. Patagádjana

- a) —
- b) ?
- c) Karíb.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) Na região do Turúnu.
- f) ?
- g) Ao que parece, são bons.
- h) Tiriyó, Charúma; Aparai, Wáyana.
- i) São conhecidos pelos Aparai e Wáyana como “gente que dorme debaixo d’água”, e são considerados parentes dos Tunayána, dos quais se diz o mesmo. Entre as tribos do Paru, os Patagádjana são tidos como ora bons, ora temíveis.

84. Pawiyána

- a) Pawíchi, Pawitchi, Pauchi (Pauxi).
- b) Índios Mutum (pawíchi = mu’um).
- c) Karíb.
- d) Waríkyana.
- e) Outrora, na atual Óbidos e na região da foz do rio Trombetas; hoje, existem somente pequenos grupos remanescentes no Erepecuru, nos afluentes Kuáte e Água Fria.
- f) Somente 2 ou 3 malocas.
- g) Pacíficos, embora bastante desconfiados.
- h) Kachúyana.
- i) São os restos dos “Pauxis” do tempo colonial. Madame Coudreau encontrou-se com eles nas proximidades de Água Fria (Erepecuru), onde moram até hoje. Vez por outra, aparecem, principalmente, na Cachoeira do Mel. Segundo narram os Kachúyana, os Pawíchi emigraram de Pauxis = Óbidos. Ainda hoje a cidade de Óbidos é chamada por eles: Pawidzetzpó = Pauxis Velho, e Oriximiná = Pawíchi. Historicamente, consta que, em 1747, os índios Pauxis se revoltaram contra os seus opressores portugueses e, após massacrá-los, tomaram o rumo do Trombetas.

85. Puchúma

- a) —
- b) ?
- c) ?

- d) ?
 - e) Nas cabeceiras do Jatapu-Uatumã.
 - f) Bravios, belicosos.
 - g) Chawiyána.
 - h) Ver VI, n.º 21.
86. Pianoí
- a) Pianái.
 - b) Índios Gavião Real (piano, piana = harpya, gavião real).
 - d) Pianokotó-Tiriyó.
 - e) Em todo o Chitaré, com exceção de sua foz; uma parte também no igarapé ou rio Watumiríki.
 - f) Ao que consta, muito numerosos.
 - g) Considerados selvagens pelas tribos do Paru; os Tiriyó dizem: "pikíme óide = um pouquinho bravos".
 - h) Tiriyó, especialmente Aramihh.tchó; Aparái, Wayána.
 - i) Ver VI, n.º 22.
87. Pianoisi
- a) Pianosirí.
 - b) Índios Gavião Real (piano = harpya, gavião real).
 - c) Karíb.
 - d) Pianokotó-Tiriyó.
 - e) A oeste do Paru de Leste, em tôda a zona do Chitaré.
 - f) ?
 - g) Bravios, selvagens, audazes.
 - h) Aparái, Wáyana.
 - i) Com tôda a probabilidade são os mesmos Pianoí ou um subgrupo dêles. (Ver n.º 86 e VI, n.º 22).
88. Pianóika
- a) Pianóikë.
 - b) Provavelmente "Pequenos Gaviões".
 - c) Karíb.
 - d) Segundo as informações do Marah.tchó, são Tiriyó; segundo os Prôuyana, são Charúma.
 - e) No Iriyó (Iriau), afluente da margem direita do Panamá.
 - f) 1 ou 2 malocas.
 - g) Agradáveis, embora um pouco desconfiados.
 - h) Prôuyana, Marah.tchó, Charúma.
 - i) Partes dêste grupo, conheci em 1953, no Panamá. Étnicamente, pareceram-me uma mistura de Charúma com Marah.tchó. (Talvez daí provenha a indicação não muito clara do item d.). Todos, porém, falavam o dialeto Marah.tchó (Tiriyó).
89. Pianokotó
- a) Pianokotó, Pianokwatô, Pianakuatô; pelos Kachúyana também são chamados Prôh.no-yúmu, i. é: país de agouro.

- b) Índios Gavião Real.
- c) Karib.
- d) Pianokotó-Tiriyó.
- e) Zona intermediária do Panamá-Marapí-Kachpakúru-Trombetas. (Também foram mencionados no Makrútu (Makroetoe); porém, aí deve-se tratar de um dos grupos bravios dos Tiriyó).
- f) Um total de 12 ou 15 malocas (Ver Marah.tchó, n.º 63).
- g) Têm fama de briguentos, um tanto ferozes e belicosos.
- h) Kachúyana, Charúma, Tiriyó, Prôuyana, Marah.tchó.
- i) A respeito da questão da identidade entre os Tiriyó e Pianakotó e os Pianokotó e Marah.tchó, respectivamente, ver texto págs. 129-130. Possuem lindas canções e são conhecidos como a tribo de trovadores indígenas. Segundo informações, antigamente uma parte deles emigrou do Paríkuru.

90. Pianokotó do Mapuera

Ver Parukotó 82, a) e Faruarú 25, i).

91. Prêh.noma

- a) Prê/noma.
- b) "Parentes".
- c) Karib.
- d) Waríkyana.
- e) Nas proximidades do Erepecuru.
- f) 2 ou 3 malocas.
- g) Bons.
- h) Kachúyana.
- i) A denominação desta tribo talvez se refira aos Woyárama e Ingarüne do Ponékuru, pois Prêh.noma (parentes) indubitavelmente não é nome de tribo, mas indica uma relação social.

92. Prêh.noma

- a) Prê/noma.
- b) "Parentes".
- c) Karib.
- d) Waríkyana.
- e) No Tchôrôáhô ou rio Cachorrinho.
- f) ?
- g) Tidos como bons.
- h) Kachúyana.
- i) —

93. Prôuyana

- a) —
- b) Índios Flecha.
- c) ?
- d) ?

- e) No rio Kotonúru.
- f) ?
- g) Bravios.
- h) Kachúyana.
- i) Pertencem às tribos do grupo Kotonúru. Talvez sejam ainda selvagens e de cultura marginal.

94. Prôuyana

- a) Entre os Tiriyo: Prôuyana, Prôupe; entre os Warik-yana: Prâuyana, Prâupe.
- b) índios Flecha (prôuwe, prâuwe = flecha).
- c) Karíb.
- d) Pianokotó-Tiriyo.
- e) Em território brasileiro: no Kumaruwini, Marapi e alto Arakopina; em território holandês: no Tapanamí e Akalapí.
- f) 7 ou 8 malocas.
- g) Bons, pacíficos.
- h) Prôuyana, Okômoyana, Aramihh.tchó, Aparai, Wayana.
- i) Visitados em 1950-1952. Pertencem ao povo Tiriyo e se dividem pelo menos em um subgrupo, os Râgú (Langoe) ou Râgú-piki. Esses são os Prôuyana do Kumaruwini e Kurupini. O nome índios Flecha ou Flecheiros provém do costume de, ao saírem da maloca, sempre se munirem de um maço de flechas.

95. Ptaitóno

- a) —
- b) Senhores de aldeia, tuxauas.
- c) Karíb.
- d) ?
- e) Na margem direita do alto rio Cachorro.
- f) 1 maloca.
- g) Bons.
- h) Kachúyana.
- i) A antiga geração dos Kachúyana teve contacto com esses índios. Segundo declarações expressas, Ptaitóno, nesse caso, não é nome individual ou título, mas designação de tribo.

96. Râgú.

- a) Râgú-piki (Langoe).
- b) Segundo declaração dos Prôuyana, o nome foi tirado do ancestral da sipe, que se chamava Râgú. Por ter sido de pequena estatura, também era chamado de Râgú-piki = pequeno Râgú. Segundo outra versão, "piki" também quer dizer descendente ou parente mais novo. Então, Râgú-piki significaria descendente ou, em sentido mais lato, sipe do Râgú.
- c) Karíb.
- d) Pianokotó-Tiriyo.
- e) No rio Kumaruwini, no sopé da serra Awarari e no rio Kurupini.

- f) 2 malocas com mais ou menos 50-60 almas.
- g) Bons, pacíficos.
- h) Tiriyo, Prôuyana, Rãgú, Okômoyana.
- i) Visitados em 1950 e 1952. Os Rãgú são um subgrupo dos Prôuyana (Ver 94, i).

97. Rêpeworiworimó

- a) —
- b) ?
- c) ?
- d) ?
- e) Na região das cabeceiras do Jatapu-Uatumã.
- f) ?
- g) Bravios, belicosos.
- h) Chawiyána.
- i) Ver VI, n.º 23.

98. Rêrêyána

- a) —
- b) Índios Vampiro (rêrê = vampiro, morcêgo).
- c) ?
- d) ?
- e) Outrora entre o Nhamundá, o Ipitinga e o Acari.
- f) Extintos (?).
- g) Bravios.
- h) Chawiyána, Hichkaruyána.
- i) Eram famosos antropófagos, donde sua denominação: índios Vampiro. Não devem ser confundidos com os Rêrêyána da região do Kachpakúru. São considerados extintos, mas os Chawiyána não estão bem certos disso.

99. Rêrêyána

- a) —
- b) Índios Vampiro ou Índios Morcêgo.
- c) Karíb (?).
- d) ?
- e) Na região do Kurátari, afluente da margem direita do Kachpakúru.
- f) Poucas malocas.
- g) Ora bons, ora ruins; dizem que ocasionalmente ainda se revelam antropófagos.
- h) Kachuyána.
- i) Provavelmente idênticos aos Nêrêyána ou Nêrêyó (ver n.º 73) dos Tiriyo. São evitados pelos Kachuyána. Existe a possibilidade de serem os Rêrêyána os mesmos Tchikoyana que vivem na mesma região e que afirmam que além deles não há outra tribo habitando o Kurátari.

100. Sákáka

- a) Sokáka.
- b) ?

- c) Karíb.
- d) ?
- e) Outrora no Nhamundá, entre os Hichkaruyána e Chawiyána; hoje, extintos.
- f) (Extintos).
- g) Consta que eram bons e pacíficos.
- h) Hichkaruyána.
- i) O último Sâkâka morreu por volta de 1947-1948. Segundo a tradição indígena, os Sâkâka vieram do Amazonas e se cruzaram, depois, com os Hichkaruyána e Chawiyána. Desde os tempos coloniais sabe-se da existência dos Sâkâka na ilha de Marajó.

101. Seribá

- a) Seribaimë, Seribá-imó.
- b) ?
- c) ?
- d) ?
- e) Outrora entre o Nhamundá e o Jatapu.
- f) Extintos.
- g) Belicosos, perversos.
- g) Chawiyána, Hichkaruyána.
- i) —

102. Taripiyó

- a) —
- b) Índios Macaco Prego (expressão Tiriyó: tarípi = macaco prego; yó = índios, povo).
- c) ?
- d) ?
- e) No sopé da serra Tumucumaque, no rio Akuritabe, afluente da margem direita do Paru de Oeste, entre Kurupini e Paru.
- f) Ao que parece, várias malocas pequenas.
- g) Bravios.
- h) Tiriyó: Prôuyana, Aramihh.tchó, Aramagotó.
- i) Ver VI, n.º 24.

103. Tarudji

- a) Ver Wayárama n.º 136, i.

104. Tchágoyána

- a) Tchákoyána, Chákoyana, Chágoyana.
- b) Índios Saracura (têrmo Kachúyana: Tchágo = saracura).
- c) ?
- d) ?
- e) Entre os rios Acapu e Erepecuru.
- f) ?
- g) Bravios.
- h) Kachúyana.
- i) Ver VI, n.º 25.

105. Tcharáumare

- a) Charáumare.
- b) ?
- c) Karíb.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) No alto Turúnu.
- f) ?
- g) Bons, agradáveis.
- h) Kachúyana.
- i) Dizem os informantes que são vizinhos dos Charúma.

106. Tcháwiyaná

- a) Cháwiyaná.
- b) ?
- c) Karíb.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) Do alto Nhamundá até o Jatapu.
- f) Por volta de 1940 ainda possuíam 11 malocas com 300-350 almas; em 1955 somente 4 ou 5 malocas com, aproximadamente, 150 almas.
- g) Muito bons e pacíficos.
- h) Chawiyána, Hichkaruyána.
- i) Visitados em 1951 e 1955. Outrora, eram inimigos dos Hichkaruyána. Houve freqüentes guerras entre as duas tribos. Hoje, porém, vivem em boa paz e se tornaram aparentadas pelo casamento.

107. Tchiháyana

- a) —
- b) Índios Arraia (têrmo Kachúyana; tchihá = arraia).
- c) ? (Karíb ?).
- d) ?
- e) No rio Kotonúru.
- f) ?
- g) Bravios, maus.
- h) Kachúyana.
- i) Talvez uma tribo selvagem de cultura marginal.

108. Tchêrêú

- a) Djêrêú, Chêrêú, Serêú; também são denominados Kayáparí.
- b) ?
- c) Karíb.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) Na região do Turúnu, até o rio Cachorro.
- f) ?
- g) Um tanto bravios e belicosos e, por isso, em parte temidos.
- h) Tiriyó, Charúma, Kachúyana, Aparáí, Wáyana.
- i) São descritos como tendo constituição robusta, com 2 metros de altura; dizem que possuem arcos muito grandes. As tribos do Paru de Leste conhecem-nos

através da tradição. São temidos por elas, porque são tidos como bravios. Segundo os Kachúyana, não pertencem, com toda certeza, ao grupo dos Waík-yana. Os Charúma têm contacto com êles e afirmam que pertencem ao seu grupo, falando também o Charúma. Os Chêrêú são conhecidos por todos os grupos Karíb, embora, as mais das vezes, só por tradição e de nome. Já em 1727, Frei Francisco de São Marcos mencionava os "Sereu" como um dos povos mais belicosos do Trombetas. Segundo êle, pareciam ocupar uma posição um tanto singular. São sempre designados como inimigos do Parukuató. Notável é a sua esquisita maneira de saudar, que é uma variante da chamada "saudação hostil". A informação dos Kachúyana diz: "Quando alguém chega à sua maloca, imediatamente pegam o arco e a flecha, tomam posição, apontam para os visitantes e fingem que vão matá-los. Êstes devem suportar a prova e não demonstrar medo, pois é apenas uma cerimônia; na realidade, não matam. Se o visitante, porém, tem medo e foge, então, êles pensam que tenha vindo com más intenções e... chovem flechas".

109. Tchikarídjana

- a) Chikariyana, Chikarëyana.
- b) Índios Tiãcuã (Chikarë = pássaro tiãcuã).
- c) Karíb.
- d) Waríkyana.
- e) No Panamá e Trombetas.
- f) ?
- g) Mais ou menos bons e pacíficos.
- h) Tiriyo, Prôuyana, Okômoyana, Apará, Wáyana.
- i) Provavelmente idênticos aos Ingarüne e Wayárama. Visitados em 1953. O nome "Tchikarídjana" é também a designação que as tribos a leste do Trombetas dão aos Ingarüne em sentido mais amplo, quer dizer, a todo o grupo Waríkyana.

110. Tchíkoyána

- a) Chíkoyana.
- b) ?
- c) ?
- d) ?
- e) Na zona intermediária do Panamá e Marapi; com certeza no Kurátari, afluente da margem direita do alto Kachpakúru.
- f) No Kurátari: 4 malocas.
- g) Nem bons, nem maus.
- h) Tiriyo, Marah.tchó, Aramihh.tchó, Wáyana, Apará, Tchíkoyána.
- i) A classificação dessa tribo ainda é bastante incerta. Uns dizem que são Charúma; outros, que são Tiri-

yó, ou Marah.tchó. Em 1953, encontrei-me com uma família Tchikoyana, no Panamá. Estavam ali, a fim de realizar permutas de objetos com os Marah.tchó e falavam também o dialeto deles. Todavia, quero crer que não era êsse o seu dialeto próprio. Os seus elementos culturais eram em parte Karíb; as suas flechas, porém, tipicamente tupí. Dêles recebi ainda a indicação da sua área de residência e número de malocas. Afirmaram-me, outrossim, que não existe outra tribo vivendo no Kurátari. Será que êles se identificam com os Rêrêyána do Kurátari? (Ver n.º 99). Os Tchikoyána são conhecidos principalmente pelas tribos do leste do Trombetas.

111. Tchôrôáyana

Também, Tchôrôwáyana. E' nome coletivo e significa literalmente: "Moradores do Tchôrôáhô ou Chôrôwáho" (rio Cachorrinho) e abrange todos os índios dêsse rio, tanto Waríkyana como Parukotó-Katuêma. Com índios Tchôrôáyana dêsse último grupo, tive um encontro em 1949. Eram agradáveis e prestativos.

112. Tchôrôáyana

- a) Chôrôáyana, Chôrôwáyana.
- b) "Moradores do Tchôrôáhô (Tchôrôwáho)" ou rio Cachorrinho.
- c) Karíb.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) Na altura equatorial do Tchôrôáhô e do Mapuera.
- f) 3 ou 4 malocas.
- g) Bons, pacíficos e comunicativos.
- h) Chôrôáyana.
- i) Encontrei-me com êles no Mapuera, em 1949. Pertencem ao grupo dos Katuêma do Mapuera (Ver n.º 48, i).

113. Tchurmotá

- a) Churmotá.
- b) ?
- c) ?
- d) ?
- e) Nas cabeceiras do rio Cachorrinho.
- f) ?
- g) ?
- h) Kachúyana.
- i) Possivelmente seja uma tribo ainda bravia. Contudo, não pertencem ao grupo Waríkyana.

114. Tchurutáyana

- a) Churutáyana.
- b) Índios Andorinha (tchuruta = andorinha).
- c) ?
- d) ?

- e) No rio Kotonúru.
- f) ?
- g) Bravios.
- h) Kachúyana.
- i) Talvez uma tribo selvagem e, possivelmente, a mesma Oririkó (Ver n.º 77). As referências (nome, área de residência, caráter) são mais ou menos idênticas. Fala contra esta vaga possibilidade de identidade o fato de que os informantes sobre as duas tribos (Oririkó e Tchurutáyana) eram os mesmos homens Kachúyana que sempre as diferenciaram.

115. Tiriyó

Subtribos ou subgrupos dos Tiriyó:

1. Arámayana; Aramagóto.
2. Aramihh.tchó; Aramisó.
3. Arimihotó; Arimiyána.
4. Marah.tchó (Pianokotó).
5. Okômoyana:
 - a) Okômoyana.
 - b) Maipuridjana.
 - c) Warípi.
6. Prôuyana; Prôupe:
 - a) Prôuyana.
 - b) Rágú; Rágú-píki.

Somam-se a êsses ainda alguns grupos Tiriyó bravios:

1. Akuriyó.
2. Kúkuyána.
3. Pianoí e Pianosirí.
4. Tiriyómetésē.
5. Wáma.
6. Wayarikuré (Oyarikulets).

116. Tiriyó.

- a) —
- b) Provavelmente; índios Borduna, ou seja, “índios que matam com bordunas”.
- c) Karíb.
- d) Pianokotó-Tiriyó.
- e) No recôncavo da serra Tumucumaque e zonas adjacentes; nas cabeceiras dos rios Panamá, Marapí, Kucharé, Chipariwini, Paru de Oeste, Paru de Leste (Okômôkê), Tapananí, Parúma, Akalapí, Kuruní, Kamáni etc.
- f) Mais de 30 malocas com 1.000 a 1.200 almas, excluindo as tribos bravias.
- g) Em geral, bons e pacíficos; os grupos bravios são considerados perigosos.
- h) Todos os grupos Tiriyó; Kachúyana, Charúma, Aparáí, Wáyana.

- i) É nome coletivo de um conjunto de tribos que se dividem aproximadamente em seis grupos mais ou menos pacíficos e seis outros ainda bravios (Ver n.º 115). Visitei todos os grupos "pacíficos" nos anos de 1950, 1952, 1953 e 1955.

117. Tiriyómetésē

- a) Tiriyómetésem.
 b) ?
 c) Karíb.
 d) Pianokotó-Tiriyó.
 e) No Kuruwini, afluente do Aritawini (Itani).
 f) ?
 g) Bravios.
 h) Tiriyó, Aramihh.tchó.
 i) Ver VI, n.º 27.

118. Tóto

- a) —
 b) Primitivamente: homens, gente; mas também: inimigos.
 c) ?
 d) ?
 e) Entre os rios Jatapu e Uatumã.
 f) ?
 g) Belicosos, hostis.
 h) Chawiyána.
 i) Ver VI, n.º 27.

119. Totó-imó

Nome coletivo. Sinônimo de "Katuêma bravos", que moram entre o Mapuera e o Nhamundá (Ver VI, n.º 28).

120. Totókumu

Nome coletivo das tribos do Acari, principalmente os Chiriyayana e Kumiyána. Também são chamados "Katuêma mansos". Totókumu significa: homens, gente e, em sentido mais amplo, parentes. Outrora eram tribos bravias, mas hoje já estão aculturadas às outras tribos Karíb e aparentadas pelo casamento com os Chawiyána. Os Totókumu pertencem todos ao grupo Parukotó da família Karíb.

121. Totóró

- a) —
 b) Homens, gente (Totó = homem; -ró = sufixo que substitui o nosso verbo auxiliar: ser).
 c) Karíb.
 d) ?
 e) Na margem esquerda do alto rio Cachorro.
 f) ?
 g) ?
 h) Kachúyana.

- i) A geração antiga dos Kachúyana manteve, por algum tempo, contacto com êles.

122. Tunayána

- a) —
- b) Índios do rio; Homens da água (tuna = rio, água).
- c) Karíb.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) No Turúnu, principalmente no seu afluente da margem esquerda, o Wehánama.
- f) Incerto; várias malocas.
- g) Mais ou menos pacíficos.
- h) Kachúyana, Charúma, Maraḥ.tchó, Tiriyó.
- i) São também chamados, pelas tribos do Nhamundá, de Okóimoyana, isto é: "Índios Cobra Grande" (Ver n.º 74). Consta que seus antepassados dormiam debaixo d'água.

123. Urukuyána

- a) Entre os Tiriyó: Arukuyána; na Guiana Francesa: Rucuyennes.
- b) Provavelmente: Índios do rio Beiju ou Tribos do Amazonas.
- c) Karíb.
- d) Urukuyána.
- e) Rios Paru de Leste, Jari, Itani e Parúma.
- f) Um total aproximado de 28 a 30 malocas, com mais ou menos 400 almas.
- g) Em geral, bons e pacíficos; um tanto astutos e tendentes ao roubo; extremamente inclinados ao comércio.
- h) Aparáí, Wáyana, Opuruí, Tiriyó.
- i) Visitados em 1955, no Paru de Leste. Urukuyána é o nome coletivo dêste grupo, e foi adotado por êles mesmos. Divide-se em Wáyana (Ver n.º 135) ou Urukuyána propriamente ditos, Opuruí (Ver n.º 76) e Pachkiyána (Ver n.º 78).

124. Urumamán.yana

- a) —
- b) Índios do Lugar dos Patos. (Têrmo Kachúyana: urumá = pato; mána = lugar).
- c) Karíb.
- d) Waríkyana.
- e) Outrora no rio Cachorro; hoje em dia, desaparecidos.
- f) ?
- g) ?
- h) Kachúyana.
- i) E' um grupo Kachúyana que há várias gerações emigrou do rio Cachorro e, desde então, desapareceu. Dizem os Kachúyana que os avistaram em 1948, no interior do Travá (Trombetas), no igarapé Worah.tchá-yáukuru. Seu nome se deriva do último lu-

gar de sua moradia, no rio Cachorro: Uruma-máne, isto é, "lugar dos patos".

125. Wabuí

Nome coletivo das tribos da mesma língua, do Nhamundá de hoje e de outros tempos. Individualmente são denominados: Hichkaruyána, Chawiyána, Kamáreyána (Warí) etc. Em parte, também são incluídos os Totókumu da região intermediária do Mapuera-Nhamundá: os Chiriyayana e os Kumiyána. O nome se deriva dos Babuí, Wabuí, Uabuí, Abuí, que outrora viviam no Trombetas, abaixo das cachoeiras, na zona dos atuais lagos Abuí e Abuizinho. Os Babuí foram transferidos para a Missão do Nhamundá (Tauacuera-Faro) por Frei Francisco de São Marcos, em 1725. Parece que falavam um dialeto Parukotó.

126. Waihayána

- a) —
- b) Índios Cacête (têrmo Kachúyana: waihá = cacête curto).
- c) ?
- d) ?
- e) Entre os rios Acapu e Erepecuru.
- f) ?
- g) Bravios.
- h) Kachúyana.
- i) Ver VI, n.º 29.

127. Waiwáiyi

- a) Wayawái, Woyawái, Wayëwái.
- b) ?
- c) Karíb.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) Outrora também no Nhamundá; hoje, nas cabeceiras do Kumúnu e na Guiana Inglesa.
- f) Pouco numerosos na região do Mapuera.
- g) Bons, mas um tanto briguentos.
- h) Faruarú, Chawiyána, Hichkaruyána.
- i) Entre os Faruarú, êles não são muito benquistos, reinando entre êles um ambiente de mútua desconfiança.

128. Wáma

- a) Wáma.
- b) ?
- c) Karíb.
- d) Pianokotó-Tiriyó.
- e) Principalmente nos igarapés afluentes do Urumari (Oelemari).
- f) ?
- g) Em geral, considerados bravios.
- h) Tiriyó, Prôuyana, Okômôyana, Aramihh.tchó, Arimi-hotó.
- i) Ver VI, n.º 31.

129. Wapichiyána

- a) Wapichiána, Wapichána.
- b) ?
- c) Aruák.
- d) —
- e) Cabeceiras do Tawini, estendendo-se para dentro da Guiana Inglesa e também para o Rio Branco.
- f) Em número muito reduzido no território paraense.
- g) Bons, agradáveis.
- h) Faruarú.
- i) Encontrei-me com alguns deles em 1949, nas malocas dos Faruarú, dos quais são amigos. Diz-se que em parte já são "civilizados", usam roupa e corte moderno de cabelo. Os que vi, porém, não eram deste tipo; apresentavam-se ainda à maneira indígena.

130. Warí

- a) —
- b) ?
- c) Karib.
- d) Provavelmente Parukotó-Charúma.
- e) Outrora na região das cachoeiras do Nhamundá.
- f) Extintos.
- g) Eram muito belicosos.
- h) Chawiyána, Hichkaruyána.
- i) Ver VI, n.º 31.

131. Waríkyana

- a) Waríkyana, Woríkyana, Warikiéna, Arikieána, Arikéna, Arikyana, (também Paríkyana?).
- b) Índios do rio Beiju? Tribos do Amazonas.
- c) Karib.
- d) Waríkyana.
- e) Outrora no Amazonas e na foz do Trombetas; mais tarde no médio e alto Trombetas; hoje, extintos.
- f) ?
- g) Um tanto belicosos.
- h) Kachúyana.
- i) Trata-se dos antepassados dos atuais grupos Kuchúyana, que emigraram do Amazonas. Nos velhos documentos, eles são chamados Arikéna ou Arikieána. Foi-me apresentado como último sobrevivente do tipo dos "antigos", um homem com o apelido de "Karaíwa — o Branco". Por ele foi-me descrito o tipo dos antigos, que devem ter sido de tez clara, quase branca. "Nós somos muito mais escuros do que os antigos", disseram os Kachúyana. Referiram ainda que a cor do seu cabelo era entre castanho escuro e castanho-claro e levemente ondulado; os olhos, claros, azuis. "O cabelo deles não era assim preto e liso, e duro como o nosso", diz outro comentário dos Kachúyana. Segundo algumas informações, os antigos Waríkyana falavam essencialmente o dialeto

dos atuais Kachúyana; segundo outras, porém, sua língua era diferente da atual. Isto é o que parece mais aceitável, pois o atual dialeto dos Kachúyana revela evidente influência Charúma (Tunayána?). Por outro lado, encontram-se muitos termos da antiga língua, que ainda é conhecida parcialmente, nos dialetos dos Aparai e Galibí (Kalína). (Os Ingarüne teriam sido, então, Kalína?).

132. Warípi

- a) —
- b) ?
- c) Karíb.
- d) Pianokotó-Tiriyó.
- e) Na região do Chipariwini, Ápi-égu, Kuruni (Suriname).
- f) Poucos indivíduos.
- g) Bons e pacíficos.
- h) Tiriyó, Prôuyana, Okômôyana.
- i) São um subgrupo dos Okômôyana, que pertencem ao povo Tiriyó. Os Warípi moram quase sempre junto com outros grupos, especialmente com os Prôuyana.

133. Wár.yana

- a) War.yëna, Wariyána, Wariána, Wariana.
- b) ?
- c) Provavelmente Karíb.
- d) ?
- e) No alto Erepecuru-Marapi
- f) ?
- g) ?
- h) Kachúyana.
- i) Talvez se trate dos Warípi (Ver n.º 132); o sufixo -pi, -pe emprega-se, às vezes, em lugar de -yana, p. ex., Prôupë — Prôuyana.

134. Wayampí

- a) Oyampí, Ayampí.
- b) ?
- c) Tupí.
- d) —
- e) Entre o Jari e o Oiapoque.
- f) ? (Certamente várias malocas).
- g) Pacíficos.
- h) Aparai, Wáyana.
- i) Vêm até o Jari e Paru de Leste, a fim de negociar.

135. Wáyana

- a) Áyana, Óyana, Óiyana.
- b) ?
- c) Karíb.
- d) Urukuyána.

- e) Rio Parúma (Tapanani?), Itani, Jari e Paru de Leste.
- f) 25 ou 28 malocas, com mais ou menos 400 almas.
- g) Bons, agradáveis, um pouco tendentes ao roubo e muito inclinados ao comércio.
- h) Wáyana, Aparai, Aramihh.tchó, Prôuyana, Arimihotó, Okômôyana.
- i) Mantêm relações amistosas com os Tiriyo e Aparai. Pertencem ao grupo Urukuyána. Visitados no Paru de Leste, em 1955. Ao que parece, pertence a eles ainda um grupo selvagem, os Páchkiyana, dos quais explicitamente se diz que são Wáyana bravios.

136. Wayárama

- a) Wâyárama, Woyárama.
- b) ?
- c) Karib.
- d) Waríkyana.
- e) No alto Trombetas, Panamá, Ponékuru.
- f) Pouco numerosos, no máximo 2 ou 3 malocas.
- g) Bastante bons, mas um tanto briguentos.
- h) Kachúyana.
- i) Tribo intimamente aparentada com os Ingarüne. Ao que parece, formam dois grupos: Tarúdji (Ver n.º 103) e Kuí (Ver n.º 55). Essas duas denominações também podem ser nomes de dois tuxauas. As respectivas informações são equívocas.

137. Wayarikuré

- a) Entre os Wáyana e Aparai: Wayarikuré; entre os Aramihh.tchó: Oyarikuré; entre os Tiriyo (Prôyana, Arámayana etc.): Awayáikuri, Awaiyáikuri; na Guiana Francesa: Oyarikulets.
- b) ?
- c) Karib.
- d) Pianokotó-Tiriyo.
- e) No Matáwari (Matáware), afluente e formador da margem esquerda do Paru de Leste, e suas proximidades.
- f) Várias malocas.
- g) Desconfiados, bravios e belicosos.
- h) Aramihh.tchó, Próyana, Wáyana, Opuruí, Aparai.
- i) Ver VI, n.º 32.

138. Wêyana

- a) —
- b) ? (Índios Breu? Índios do Igarapé do Breu?).
- c) ?
- d) ?
- e) No rio Kotonúru.
- f) ?
- g) Bravios.

- h) Kachúyana.
- i) —

139. Wóiremêyana

- a) —
- b) ?
- c) ?
- c) ?
- d) ?
- e) No rio Kotonúru.
- f) ?
- g) Bravios.
- h) Kachúyana.
- i) Talvez uma tribo bravia do Kotonúru.

1404 Wonawá

- a) Wânawá.
- b) ?
- c) Karíb.
- d) Parukotó-Charúma.
- e) Outrora, na região da confluência do Panamá com o Trombetas; hoje, na zona do Turúnu.
- f) ?
- g) Bons.
- h) Kachúyana, Ingarüne.
- i) —

141. Worêyana

- a) Entre os Tiriyo: Worídjana, Woríjana; entre os Kachúyana: Worêyana.
- b) Povo de Mulheres; índios Mulheres (Worê, worí = mulher).
- c) Karíb (como atestam as tradições e os mitos).
- d) Ao que parece, eram Waríkyana ou aparentados com êles.
- e) Outrora, na zona equatorial dos rios Trombetas, Cachorro, Cachorrinho e Kachpakúru até o Erepecuru e quase até à altura do Panamá; hoje, desaparecidos.
- f) Extintos. Outrora, porém, muito numerosos, pois há ainda muitos lugares de moradia dos antigos Worêyana.
- g) ?
- h) Kachúyana, Kah.yána, Tiriyo.
- i) Trata-se dos arqueo-mitológicos "povos de mulheres", do rio Trombetas, que emigraram para o oeste, estando hoje extintos (Amazonas?). É duvidoso se realmente se trata de um "povo de mulheres", como afirmam as tradições bastante concretas dos Kachúyana, ou apenas de um apelido dado a um povo extinto, de sistema matriarcal extremado, cujos remanescentes talvez sejam os Waríkyana-Kachúyana, único grupo no qual outrora reinou o matriarcado e que ainda hoje segue, em linhas gerais, um sistema

matrilinear. Mitològicamente, os Worêyana são visíveis no céu como uma constelação de pequenas estrelas.

142. Yaiheyána

- a) —
- b) Índios Anta (Parukotó:yaihe = anta).
- c) ?
- d) ?
- e) Na zona dos campos do alto Nhamundá.
- f) ?
- g) Bravios.
- h) Chawiyána, Hichkaruyána.
- i) Ver VI, n.º 33.

143. Yaskuriyana

Nome coletivo que significa: “Moradores do rio Yaskuri ou Yatskuri”; é o grupo dos Kachúyana que morava nesse rio.

144. Yawáreméyana

- a) —
- b) ?
- c) Provavelmente Karíb.
- d) ?
- e) No Igarapé Aháuwachi, afluente da margem direita do alto rio Cachorro.
- f) ?
- g) Bons, pacíficos.
- h) Kachúyana.
- i) A antiga geração Kachúyana manteve contacto com esses índios.

NOTAS

1. — O presente trabalho é uma tradução adaptada de um artigo alemão intitulado “Zur linguistisch-ethnologischen Gliederung der Indianerstämme von Nord-Pará (Brasilien) und den anliegenden Gebieten”, publicado em *Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde*. Band 52, 1957, Posieux (Fribourg), Suíça, págs. 509 segs.

Com a presente publicação em língua portuguesa o autor vem atender a solicitação coletiva que lhe foi feita por ocasião da IIIa. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Recife, em fevereiro de 1958.

2. — Notas para a transcrição dos termos indígenas

Vogais: a-e-i-o: abertas
â-ê-ô: fechadas

Semiconsoantes:

w- como “w” no inglês, mas com um leve “u” preposto.

y- como "ch" no alemão, p. ex.: "ach", "Bach", sileiro (em "yayá"), mas com um leve "i" preposto.

Consoantes: b-d-g-k-m-n-p-t:

como no alemão, (portanto g sempre como em "gago")

s- sempre forte

z- sempre brando

r- sempre dental

f- sempre bilabial

j- como "j" em português (jardim)

ch- como em português (chá)

O grupo H:

h- sempre bem aspirado como no alemão (Hand)

h- como "ch" no alemão, p. ex.: "ach", "Bach", porém, um pouco mais brando.

hh- como "ch" no alemão, p. ex.: em "ich", "nicht", porém, um pouco mais brando.

—/— Stocklaut ou glottal stop (em muitos casos está em lugar de uma sílaba supressa com "h" inicial; p. ex.: o/ko por oh.ko = vem cá).

Africatas: dz-ts-dj-tch

O acento tônico não é constante; donde certas variações na acentuação, segundo a eufonia.

3. — FREI ALBERTO KRUSE, ofm († 1956) possuía um pequeno vocabulário de uma tribo do Alto Acapu (zona intermediária do Trombetas-Erepecuru). Colheu os vocábulos por intermédio de um homem que, por algum tempo, estivera em contacto com êsses índios. Segundo A. KRUSE, o material não pertence ao tronco das línguas Karíb; não sabia em que grupo lingüístico poderia ser incluído, parecendo tratar-se de língua isolada. Possivelmente seja falada por uma das três tribos bravias da região até agora conhecidas (Mohéyána, Wayhayána, Tchakoyána).

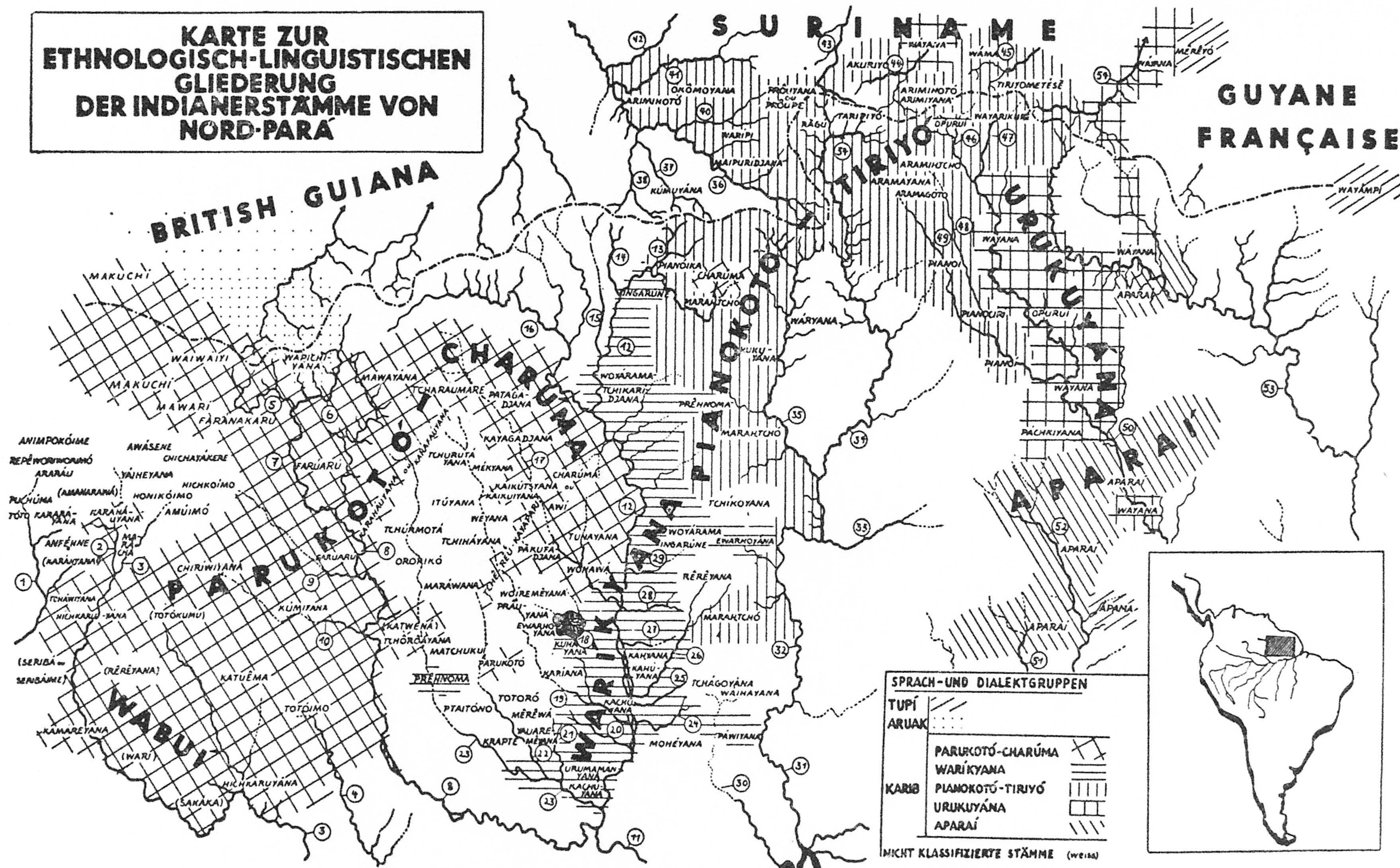
4. — Pianoisí não é senão o plural de PIANOI. Significa, portanto: os Pianoí.

O sufixo -ri (Pianosiri) é sufixo verbal auxiliar = ser. A palavra Pianosiri, portanto, contém uma frase completa: "são os Pianoí".

Seqüência dos números — ver mapa — de oeste para leste (da direita para a esquerda)

Rio Acapu (30)	Rio Kutári (37)
Rio Acari ou Karí (10)	Rio Maá (14)
Rio Ambrósio (21)	Rio Maecuru (52)
Rio Ápi-égu (39)	Rio Mapuera (8)
Rio Aramatáu (38)	Rio Maráka (40)
Rio Arawá (45)	Rio Marapí (35)
Rio Aritani (Itani) (54)	Rio Marawíni (42)
Rio Barakuchí ou Kikwó (9)	Rio Matáwari (47)
Rio Cafuíne ou Kafuwíni (16)	Rio Nhamundá (3)
Rio Cuminá ou Arapkúru (32)	Ig. Okmawíni (27)
Rio Chipariwíni (36)	Rio Okômokê (46)
Rio Chitaré (49)	Ig. Onomto-húmu (25)
Rio Curuá (51)	Rio Paikuru (48)
Rio Erepecuru-Cuminá (31)	Rio Panamá (12)
Rio Imno-húmu (28)	Rio Paru de Leste (50)
Rio Ipitinga (4)	Rio Paru de Oeste (34)
Rio Iriyó (13)	Rio Ponékuru (29)
Rio Jaskurí (Yaskurí?) (20)	Rio Tapái (44)
Rio Jari (53)	Rio Tapanani (43)
Rio Jatapu (1)	Rio Tawíni (7)
Rio Kachpakúru (26)	Rio Tchôrôáhô ou Cachorrinho (23)
Rio Kah.yáhô (24)	Rio Trombetas (11)
Rio Kachúru ou Cachorro (22)	Rio Turúnu (17)
Rio Kotonúru (19)	Rio Tutúmu (6)
Rio Kuhá (18)	Rio Urucuriana (33)
Rio Kumúnu (5)	Rio Wíni (2)
Rio Kuriwaú (15)	
Rio Kuruní (41)	

**KARTE ZUR
ETHNOLOGISCH-LINGUISTISCHEN
GLIEDERUNG
DER INDIANERSTÄMME VON
NORD-PARÁ**



Classificação etno-lingüística das tribos indígenas do Pará setentrional

SENTIDO, DISTRIBUCIÓN Y SIGNIFICADO EN EL ANÁLISIS FUNCIONAL DE LAS ESTRUCTURAS IDIOMÁTICAS INDOAMERICANAS

(Planteos preliminares y primeros resultados de mis investigaciones sobre el guaraní hablado actualmente en el Paraguay)

Germán Fernández Guizzetti

(Sociedad Argentina de Americanistas
Instituto Libre pro Universidad Católica de Santa Fe
Instituto Nacional del Profesorado de Rosario).

La presente monografía constituye el texto español "in extenso" de mi comunicación al VIII Congreso Internacional de Lingüistas: "Sense, Distribution and Meaning in a Description of an Idiomatic System. Results of my Researches on Guaraní"; al cual he agregado una introducción histórica, harto sucinta, extraída de mi trabajo de oposición inédito: "Técnica Descriptiva y Análisis Funcional en el Estudio de los Idiomas Vernáculos de América. Su aplicación al 'Guaraní'".

El conjunto de planteos y resultados que hoy doy a publicidad es una especie de anticipo de mi "Gramática Funcional del Idioma Guaraní". No se trata, sin embargo, de las primeras aproximaciones a la captación del sistema. Por lo menos cuatro intentos le precedieron, sin que creyera oportuno el difundirlos. Hoy lo hago con la esperanza cifrada en el diálogo con los colegas y en sus críticas constructivas, de las que mucho he de aprender.

0.) La Lingüística Indoamericana, desde sus orígenes como ciencia, se ha encontrado frente a un obstáculo imposibilitador de toda seria labor comparatista: la falta de descripciones científicas y reales del material a comparar. Los americanistas especializados en el estudio de nuestros idiomas vernáculos intentaron de entrada la labor comparativa según los métodos específicos del grupo indoeuropeo, y, bien pronto se hallaron conque no había *qué* comparar. Los primeros trabajos en este sentido son una lamentable mezcla de comparatismo a lo indoeuropeo, aplicado a la fundamentación de hipótesis difusionistas más o menos fantasiosas.

¿Es que no habían sido nunca descritas nuestras estructuras lingüísticas vernáculos? Nada de eso. Lo que sucedía era que tales descripciones se habían llevado a cabo de acuerdo a esquemas (*patterns*) ajenos a la idiosincrasia de los idiomas aborígenes, por haber sido importados de estructuras lingüísticas que, como la del latín, les eran totalmente diversas, cuando no opuestas.

Así todos sabemos que los trabajos de los misioneros de la conquista — realizados con fines apostólicos extra (o supra) científicos y que

nos brindan un material abundantísimo, prolijamente analizado y minuciosamente descrito — deben ser sujetos a una revisión crítica que los actualice, con anterioridad a su utilización para el estudio comparativo.

En la presente monografía, trataré de mostrar cómo se presentan estos problemas en general y en el caso concreto de los dialectos tupi-guaraníes, para finalizar esbozando un intento descriptivo referente al guaraní fuertemente hispanizado que habla en la actualidad la población, culturalmente mestiza, del Paraguay.

Cuando en el siglo XVI el P. José de Anchieta publica la primera esquematización gramatical referente al “Tupi da Costa”, inicia una larga tradición metodológica: la de suponer que la paradigmática del latín era válida para nuestras lenguas indígenas.

Por ejemplo, en la página 46 de su “Arte”¹, afirma Anchieta que “Os nomes conjugados como verbos incluem em si o verbo sum, es fui, em duas significações, ser, & ter”. Y, a continuación, nos muestra el paradigma de lo que, para él, sería un “nome conjugado”²:

<i>Singular:</i>	XEcatû, eu sou bom.	
	NDEcatû,	tu.
	Ycatû,	ille.
<i>Plural:</i>	ORE, YANDEcatû ³ ,	nos.
	PEcatû,	vos.
	Ycatû,	illi.

(Las minúsculas nos dan el elemento que, para el P. Anchieta, contiene *implícito* el verbo ser).

En la página 10 (reverso) y 11 de la misma obra, nos trae el paradigma “Dos pronomes”, cuyos “nominativos” paso a transcribir:

yxê,	
xé,	Ego.
Oré.	nos.
Yandê ³ .	
Pee, vel Pe.	vos.

(En cuanto a la “tercera persona”, Anchieta, mucho más realista que sus sucesores, no la incluye en el esquema precedente).

A renglón, páginas 11 y 12, sostiene que estos pronombres “são também adiectiuos como meus, tuus, vester, &c.”, aserto que funda en los siguientes ejemplos: “xèjára, meus dominus, ndèjára, tuus, pèjára, vester”.

El lingüista menos avisado notará de inmediato que las formas pronominales coinciden exactamente con los elementos variantes de los “nombres conjugados” — que Anchieta trata como elementos inflexionales de

un paradigma — y que, lo que en el primer caso (página 46) se da como una oración de verbo atributivo según la fórmula *sujeto + atributo*, corresponde a lo que, en las páginas 11 y 12, aparece como la secuencia: *adjetivo posesivo + sustantivo*.

La conclusión surge por sí misma: *tal "verbo ser" y tales "adjetivos posesivos" no existen y han sido atribuidos al guaraní merced a una falsa analogía con la estructura del latín.*

Lo mismo puede afirmarse de los dos tipos de construcciones, para Anchieta diferentes, y que son, en realidad, una misma y sola cosa. Ambos presuponen idénticos recursos para su concreción funcional lograda mediante una misma clase de *posición*⁴ reducible a la fórmula $\sqrt{n.} + \sqrt{a.}$ ⁵.

Los planteos del P. Anchieta se repiten en sus sucesores inmediatos. Así, el P. Restivo, en su descripción gramatical donde suma su saber al del P. Ruiz de Montoya⁶, nos da, en las páginas 23, 24 y 25, las formas de los "pronombres" personales y de sus respectivos "genitivos"; que no son otra cosa que lo que aparece como "conjugación por pronombres", en las páginas 42 y 43 de la misma obra, donde afirma que "Esta conjugación en todo rigor es de nombres que conjugados por pronombres se hazen verbos, los quales incluyen regularmente el verbo "ser" ó "tener" desta suerte: *quíce* cuchillo, *che quíce* es mi cuchillo y tengo cuchillo, *marangatu* buenc, *che marangatu* soy bueno". Ninguna diferencia *funcional*, ni *distribucional*⁴, existe entre esta construcción y el "genitivo" que atribuye a los "pronombres" personales en la página 24, al sostener que "Los dichos pronombres incluyen los posesivos: mio, tuyo, suyo, nuestro, vuestro, ut: *mbaé* cosas, *chembaé* mis cosas, anteponiendo siempre los pronombres al nombre sustantivo *ndembaé* tus cosas, *pembaé* vuestras cosas &c."

Lo dicho de los padres Anchieta y Restivo, puede igualmente serlo de los modernos estudiosos del guaraní *NO lingüistas*, entre los cuales merecen ser tenidas en cuenta las obras del P. Justo Bottignoli, de Saturnino Muniagurria y del P. Antonio Guasch⁷, autores de gran agudeza y de escasa tendencia a fantasear; lo cual las hace aprovechables, a pesar de sus múltiples deficiencias metodológicas.

Este estado de cosas ha sido superado por vez primera por Antonio Tovar⁸, con varios de cuyos puntos de vista disientiré en esta monografía, pero cuya síntesis es de fundamental importancia y abre nuevos rumbos al estudio del guaraní.

1.) Veamos cómo debe, a mi entender, plantearse actualmente la cuestión.

En nuestros días uno de los principales temas de discusión, y aún de incompreensión⁹, entre los especialistas en Tipología Lingüística, es el de si la casi indiscutida preeminencia de los criterios distribucionales en

la tarea descriptiva, implica necesariamente una absoluta prescindencia de toda referencia a significado; o si, por el contrario, aquellos pueden ser completados por ésta para darnos una visión acabada del hecho lingüístico.

Creo necesario aclarar que, cuando hablo de *referencia o significado*, no me refiero al significado supuesto por el investigador; sino al inductivamente descubierto gracias a la colaboración interdisciplinaria entre lingüistas y sicólogos sociales o étnicos; al significado que un hecho lingüístico posee en y según la cultura de los hablantes.

2.) En su reciente libro "Fundamentos de Antropología Social", S. F. Nadel defiende la aplicabilidad de algunas nociones de la Sociología Comprensiva (Max Weber) al estudio de las comunidades aborígenes.

Según Nadel, y mi propia experiencia, tres son las nociones que resultan fructíferas en un estudio de campo de índole antropologicosocial:

- a) *sentido*, o sea la posible motivación de una conducta y de sus resultantes, de naturaleza social o individual. Definiendo la *motivación* como el correlato síquico concreto, de naturaleza conciente o inconciente, de dicha conducta.
- b) Todo hecho social se caracteriza por presuponer un *sentido comprensible*.
- c) La *comprensión* es, pues, la captación, descripción y sistematización inductiva de las motivaciones (*sentido*) de un hecho social.

Cuando la obra de Nadel llegó a mis manos, mi anterior conocimiento de los planteos sociológicos maxweberianos y mi personal experiencia en el estudio del guaraní, me habían llevado a considerar seriamente la aplicabilidad de algunos principios de la Sociología Comprensiva a la solución de problemas de Tipología Lingüística; aunque el hecho de haber trabajado Max Weber en comunidades occidentales, me hacía dudar acerca de la aplicabilidad de sus planteos al estudio de los pueblos primitivos y de sus idiomas. La obra de Nadel, avalada por una seria experiencia de campo, me movió a emprender sin dilación el desarrollo de mis primeras hipótesis.

3.1.) Por un lado, estaba la innegable naturaleza de hecho social sistemático — conjunto estandarizado de signos — propio de toda estructura idiomática. (De esta naturaleza social se desprendía la existencia de un *sentido* y, desde luego, la posibilidad de su comprensión).

3.2.) Por el otro, la existencia de criterios distribucionales que nos revelaban la estructura del sistema idiomático mediante el estudio y sistematización de los tipos de oposiciones internas dables entre los constituyentes de la cadena hablada.

3.3.) En tercer lugar, era preciso tener en cuenta que todo signo — y, por ende, todo sistema idiomático — implicaba una relación, o serie de relaciones, entre significante y significado.

3.4.) El problema que se me planteaba era el de llegar a descubrir la conexión existente entre los tres asertos antemencionados.

4.1) En un diálogo cualquiera, las expresiones concretas de los hablantes presuponen necesariamente la preexistencia de un sistema idiomático *fonomorfo-sintáctico*, según cuyas pautas se da la expresión concreta: la actualización del sistema.

4.2. Sin embargo, tenemos que, en cada expresión de los hablantes, hay algo más que la actualización de un sistema y según un sistema gramatical. Por subjetivo que sea el tema de la conversación, se habla siempre de algo común — o no — a los dialogantes, a su mundo circundante, a sus formas de vida. Ese algo son, fundamentalmente, las pautas culturales, diversas según las etnias y que constituyen el aspecto social del mundo del significado.

4.3.) El hecho de hablar según un sistema y dentro de un mundo de pautas culturales, unido al de la necesaria relación entre significante y significado — relación constitutiva de cada signo y de todo conjunto sistemático de signos —; me movieron a pensar en un doble sentido y motivación de todo hecho lingüístico en cuanto tal. Así concebí la existencia de dos sentidos: uno *endolingüístico* y otro *exolingüístico*, hallables en cada expresión concreta, a modo de motivador doble. (En base a esta dualidad, elaboré la noción de *función* que expondré más adelante).

4.3.1.) El *sentido endolingüístico* nos es dado en el sistema estructurado, o *paradigmática* del idioma; la cual es investigable, en el plano de la *sintagmática*, merced al análisis distribucional de los integrantes constitutivos de la cadena hablada.

4.3.2.) El *sentido exolingüístico* nos es revelado por la totalidad de la cultura en sus elementos materiales y NO materiales, en la organización social, en la concepción del mundo, y en las peculiaridades etnosíquicas; en síntesis, por la actualización e incidencia de las pautas culturales en cada expresión concreta y por la relativa relación de mútuo condicionamiento entre ellas y el sistema idiomático ¹⁰.

4.3.3.) Es preciso apuntar aquí que el constituir todo signo una serie de relaciones recíprocas, presupone una serie de paralelismos entre ambos tipos de sentido; paralelismo que posibilita las investigaciones etnolingüísticas.

5.1.) En este estado de cosas, y ya inducido el sistema de categorías fono-morfo-sintácticas mediante el estudio y sistematización distribucional de las oposiciones internas entre los distintos constituyentes de

la cadena hablada, cabe preguntarse si, quedándonos allí, logramos una descripción acabada de los fenómenos lingüísticos, si para llegar a semejante descripción de índole comprensiva, podemos dejar de recurrir al significado; si gracias al mentado paralelismo, no sería posible perfeccionar la descripción del sistema mediante la referencia del ordenamiento de los significantes, en el plano de lo estrictamente lingüístico, a un ordenamiento extralingüístico de significados condicionados según cultura; si dicha referencia vicia de "mentalismo" los resultados distribucionales puros; o si, por el contrario, resulta imposible prescindir de ella en la captación total y real del sistema idiomático, concebido en su referencia al complejo de elementos constitutivos de toda cultura.

5.2.) A fin de ilustrar cómo los resultados de un estudio distribucional puro pueden y deben ser completados mediante una referencia a significado condicionado según cultura, resumiré mis estudios acerca de las categorías gramaticales del guaraní y, en especial, acerca de la raíz; categoría, esta última, aislable distribucionalmente, pero incomprendible sin su referencia al aspecto abstracto de la cosmovisión guaraní.

5.2.0.) El guaraní es un riquísimo idioma indoamericano sobre el cual mucho se ha escrito, pero muy poco lo ha sido científicamente. De allí el indiscutible valor de los ensayos descriptivos del R. P. Lemos Barbosa¹¹ y del Dr. Antonio Tovar⁸. (Del primero de ellos no me ocuparé ahora por no versar sobre el dialecto que yo he estudiado)¹².

Resumiré aquí las investigaciones de A. Tovar — que se refieren al mismo dialecto paraguayo descrito en mi aún inconclusa "Gramática Funcional del Idioma Guaraní" —, a fin de destacar las coincidencias y divergencias entre los planteos del eminente lingüista español y los míos respecto a la consideración de un mismo hecho idiomático: el *nombre/verbo* o *raíz*. Intentaré así caracterizar lo que llamo descripción funcional: basada en la referencia a contorno estandarizado, investigado mediante criterios distribucionales, MAS referencia a significado condicionado según cultura y estudiado de acuerdo a los métodos corrientes en Antropología Social, Etnosicología y Etnolingüística¹³.

5.2.1.) El estudio realizado por A. Tovar nos da, exceptuada la interjección, tres categorías gramaticales o tipos de palabras: a) el *prefijo*, b) el *sufijo*, c) el *nombre/verbo*.

Para determinar su existencia, Tovar se ha servido, en parte, de criterios distribucionales: posición recíproca de los elementos, y, en parte, de una referencia a significado o, mejor dicho, al *grado de plenitud significativa* alcanzado por las diversas categorías. Así, establece una escala jerárquica cuyo cumbre ocupa el *nombre/verbo*, plenamente signifiante, y en cuyo primer peldaño sitúa a los *prefijos*, según él, meras marcas gramaticales. Entre *prefijos* y *nombres/verbos*, tenemos los *su-*

fijos, constituyentes, a la vez, significativos y/o relacionales, según el contexto y el sufijo de que se trate.

Este planteo, acertadísimo en muchos aspectos, me parece errado en el modo de considerar el significado. El establecer una jerarquía según plenitud de significación resulta, en cierta medida, hacer incidir nuestros hábitos lingüísticos y mentales en el estudio de un idioma de estructura diversa y que corresponde a una cosmovisión también diversa. Por ello, Tovar ha atribuido a lo que él llama *nombre/verbo* la plenitud significativa; cuando, en guaraní, casi toda la riqueza expresiva de la lírica radica en la armoniosa combinación de los sufijos y de sus significados. En este idioma vernáculo, el ser elemento ligado no implica hallarse más o menos vacío de significado: un elemento modificador, precisamente por serlo, posee gran valor expresivo. Por otro parte, los prefijos distan mucho de carecer de *contenido*; en mi monografía "Espacio y Mundo Exterior en la Cosmovisión Guaraní"¹⁴, he intentado reconstruir la concepción abstracta del espacio entre los guaraníes y lo he hecho en base a la interpretación del significado de los prefijos. En síntesis, puede afirmarse que, al esquematizar la paradigmática guaraní, debe tenerse en cuenta que el mayor o menor grado de autonomía significativa de un constituyente, NO puede considerarse correlativo al de plenitud en la realización de significado.

5.2.2.) Lo que más interesa a nuestro tema es el estudio que el distinguido lingüista hispano realiza acerca de la categoría *nombre/verbo*.

Antonio Tovar ha sido el primero en descubrir la ausencia de una distinción entre el sustantivo y adjetivo, por un lado, y el verbo por el otro.

En base a un criterio eminentemente distribucional, afirma que, prácticamente, no existe diferencia entre los tipos de contorno característicos de los elementos guaraníes correspondientes a nuestros verbos y los que traducen adjetivos y sustantivos. Esto se hace particularmente evidente en lo que algunos gramáticos llaman *verbos chendales* que, según Tovar, no sería sino un tipo de construcción posesiva dada por la secuencia: *el poseedor MAS lo poseído*, idéntica a la que expresa la relación: *sujeto MAS predicado nominal*¹⁵.

Sin embargo, Tovar no interpreta acabadamente este fenómeno idiomático cuando afirma que "el verbo guaraní de esta manera nos lleva a un estadio primitivo en la verbalización del nombre"¹⁶, cuando llama *nombre/verbo* a esta categoría gramatical vernácula, o cuando al efectuar una referencia a significado, afirma que los *nombres/verbos* son "palabras que indican un contenido (cosa, acción, cualidad, lugar o tiempo)"¹⁷. Resulta evidente que, en este último caso, la referencia a significado consiste, no en una interpretación del mismo *en y según* la cultura aborígen, sino en su traducción a términos familiares y propios de lo que Whorf ha

dado en llamar el Común Acerbo Occidental (Standard Average European) ¹⁸.

5.2.3.) En mis investigaciones acerca de las categorías gramaticales hallables en la paradigmática guaraní, he seguido dos pasos metodológicos sucesivos, a veces, simultáneos, otras. A saber:

A) en el primero, me he guiado por criterios distribucionales puros: determinación de los tipos de ocurrencia y de contorno estandarizado, análisis de los procesos y de las posiciones (cfr. *infra*), etc.,

B) en el segundo, he intentado indagar qué significaba, para los hablantes, cada categoría gramatical, identificada según A, *en* y *según* su concepción del mundo; interpretarlas *de acuerdo con las pautas culturales vernáculas*.

5.2.3.1.) Según A, he podido distinguir:

a) las *junciones*, categoría que no incluye Tovar en su esquema. Se hallan siempre como nexos entre dos elementos del discurso; sean oraciones, MACROunidades ¹⁹, sintagmas ²⁰, palabras o raíces (cfr. *infra*).

b) Los *circunstantivos*, cuya posición respecto a la secuencia: *constituyente núcleo-oracional* (libre o ligado) *MAS constituyente apuesto o predicado* (este último, siempre libre), carece de relevancia. Así tenemos que las construcciones: *tamorahe ha-je jotỹ*²¹ y *ha-je jotỹ tamorahe* — siendo el prefijo a núcleo oracional y *tamorahe* circunstativo —, son preferentemente equivalentes.

Otra característica de los *circunstantivos* es la de NO poder constituir núcleo oracional ni de sintagma ²⁰.

c) Las *raíces* que equivalen a lo que Tovar llama *nombre/verbo* y a cuyo significado me referiré más abajo. Ellas se caracterizan por poder constituir núcleo oracional y de MACROunidad, y, además, por ser los únicos constituyentes del sistema que admiten prefijos. (Más adelante aclararé algunos puntos acerca de este criterio determinativo).

A las *raíces* pueden asimilarse, por sus posibilidades distribucionales, las *palabras*; formas compuestas en base a una *raíz* y que constituyen una constante lexical estadísticamente comprobable.

d) Los *afijos*, elementos ligados que pueden constar de un solo elemento o de dos. En el primer caso, el de los *afijos continuos*, distinguimos los que se anteponen a la raíz: *prefijos*, de los que se les posponen: *sufijos*. En el segundo, el del

afijo discontinuo o *infijante*, tenemos un elemento ligado que se antepone a raíz, sintagma, MACROunidad u oración, y otro que se le pospone; de modo que entre uno y otro queden infijados uno o más constituyentes del discurso.

e) Al esquema anterior, cabría agregar otra categoría gramatical: el *artículo*, que constituye un hispanismo morfosintáctico. Su posición relativa en el sistema vernáculo actual, se origina doblemente: en la que ocupa dentro de la paradigmática española, y en su adaptación a los esquemas aborígenes. Por su distribución, es un caso típico de calco morfosintáctico, producto del contacto lingüísticocultural.

5.2.3.2.) Si, a la precedente síntesis distribucional pura, agregamos la *referencia a significado*; obtenemos el siguiente esquema:

a) **CATEGORIA NEXUAL: La junción.** Se trata de una categoría casi puramente relacional, de un elemento fundamentalmente gramatical. Poco rico en significado, los sememas correspondientes carecen casi de contenido.

b) **CATEGORIAS SIGNIFICANTES "STRICTO SENSU".** — Poseen mayor contenido semántico, en sí o en cuanto modificadoras del significado de otros constituyentes de la cadena. Ellas pueden clasificarse, según el mayor o menor grado de autonomía significativa, en:

b.a.) **Circunstantivos.** Que modifican el significado de una *oración* al especificar circunstancias de reciprocidad, deseo, tiempo, etc. . . . Siempre refieren su significado al de la totalidad de la oración.

b.b.) **CATEGORIAS SIGNIFICATIVAS,** en las que podemos distinguir:

b.b.a.) las ligadas o **AFIJOS**, que modifican el significado de otros constituyentes de la oración según el propio y, ocasionalmente: en el caso del *infijante* y de los sufijos *subordinantes*, el del todo oracional.

Es preciso destacar que los *sufijos* tienen una notable riqueza de significado que, en el discurso, suelen agregar a los constituyentes libres. Además, cuando entran en composición, suelen modificar recíprocamente su significado; de modo que el primero de ellos lo hace según el de los que le siguen; el segundo sufijo, según el significado de los que le siguen en la cadena, y así hasta llegar al último sufijo que mantiene su significado y modifica el de los anteriores²².

b.b.b.) El *artículo*²³, elemento ligado que se relaciona, por su significado, a una subcategoría de los constituyentes libres: las *raíces determinantes*.

b.b.c.) Las raíces, cuyo estudio funcional: *determinación del contorno MAS referencia a significado*, expongo a continuación.

5.2.4.1.) Si indagamos el sentido exolingüístico que poseen las raíces, aisladas mediante los criterios distribucionales expuestos en 4.2.3.1., llegamos a:

a) *raíces de persona determinada* que significan a los dialogantes. La *posición núcleo* es característica de ellas. NO pueden recibir prefijos de ninguna clase. Suelen ser núcleo de:

a.a.) *oración*: CE *manduha, yo recuerdo o mi recuerdo*;

a.b.) *sintagma*:

a.b.a.) *núcleo*: CE *roga hi porã ite, mi casa es muy hermosa*;

a.b.b.) *apósito*: nde CE *rayxu, tú me amas*;

a.c.) *MACROunidad*: ho "gwaxe bahe-kwe CE *roga hokõ me, no llegó a la puerta de mi morada*.

Las raíces de *persona determinada* son:

Singular: 1) *ce* Plural: 1) *hore*

2) *nde* 2) *pehõ*

Forma Plural Inclusiva: *jande*.

b) *Raíces determinantes* que, por su contorno estandarizado, pueden asimilarse a las anteriores; aunque una de sus principales características es la de recibir el sufijo *ba* que aquellas no admiten. Se diferencian de las raíces personales por significar, NO a los dialogantes, SINO *la referencia respecto a los dialogantes, de las realidades objetivas que integran el Mundo Exterior*.

Las raíces determinantes son:

b.a.) *ko*: significa algo singular cercano a quien habla. El punto de referencia es la primera persona.

b.b.) *pe*: significa algo singular cercano a quien escucha. El punto de referencia es la segunda persona.

b.c.) *hamo*: significa algo singular lejano a ambos dialogantes. Tanto la primera como la segunda persona, son tomadas como punto de referencia.

b.d.) *kohã*: significa algo plural cercano a quien habla. El punto de referencia es la primera persona.

b.e.) *humi*: significa algo plural cercano a quien escucha. El punto de referencia es la segunda persona.

c) Las *raíces objetivas* que se caracterizan por significar integrantes del Mundo Exterior más o menos concretos. Solamente dos *raíces objetivas* poseen un significado abstracto: *mhahe* (cosa, causa, objeto material...) y *xahe* (persona). Las demás significan la que no sea identificable con los dialogantes; en general, se trata de imágenes perceptivas — preferentemente auditivas y visuales — o de conceptos más o menos referidos y conexos a imágenes sensibles.

Las *raíces objetivas* pueden darnos formas compuestas, o *palabras*, que, a su vez, funcionan como las raíces integradas por un solo constituyente. Dichas formas compuestas se originan según las siguientes fórmulas tipo:

I) $\sqrt{\bar{}} + \sqrt{\bar{}} =$ po (*mano*) + ha (*fruto*) = pohá (*la fortuna, literalmente: el fruto del trabajo*)

II) $\sqrt{\bar{}} + \text{Sf} =$ tuba (*padre*) + ica (*como*) = tubica (*jefe, literalmente: el que es como un padre*)

III) $\text{P} + \sqrt{\bar{}} =$ mbo (*algo*) + rayxu (*idea de amar*) = mborayxu (*el amor, literalmente: la idea de amar concretada en algo*)

IV) $\text{P.r} + \text{P.t.} \sqrt{\bar{}} =$ je (*a sí mismo, se*) + mbo (*algo*) + hasy (*idea de sufrimiento*) = jembohasy (*el propio sufrimiento, literalmente: sufrimiento que recae en algo que es uno mismo*)⁵.

Estas raíces — las *objetivas* — se caracterizan por admitir todo tipo de prefijos, además de poder constituir núcleo oracional o de **MACRO**unidad.

5.2.4.2.) Entre los prefijos que admiten las raíces objetivas, ocupan un lugar especial los personales que, afijados a la raíz, nos dan lo que yo llamo *conjugación* o *posición predicativa* de la raíz: la *verbalización del nombre* a la que se refería Tovar.

En realidad, los prefijos personales, no son elementos formativos de una categoría gramatical diversa: lo único que hacen es establecer una relación mucho más estrecha entre el *núcleo oracional* y la *raíz* que refiere su significado al de éste, que la obtenida mediante la simple aposición entre raíces.

Generalmente, en la traducción de una construcción del tipo $\sqrt{\bar{n}} + \sqrt{\bar{a}}$, $\sqrt{\bar{a}}$ equivale a un sustantivo o adjetivo español, y, en las del tipo $\text{N} + \sqrt{\bar{p}}$ (siendo N igual a P.s., o a $\sqrt{\bar{n}} + \text{P.s.}$), $\sqrt{\bar{p}}$ corresponde a nuestros verbos⁵. Así tenemos: **CE** ke, traducible por la expresión **MI** sueño, y **A** ke, por *duermo*. En el primer caso, la idea de lo *onírico* se

halla solamente referida al núcleo; en el segundo está tan identificada con éste que resulta equivalente a la identidad establecida en español entre el *tema verbal* y la *desinencia personal*: duerm+o.

Ello ha inducido a la generalidad de los gramáticos tradicionales a distinguir *nombres* (*sustantivos y adjetivos*) de verbos, y a Antonio Tovar, a cuyo agudo espíritu de observación no podía escapar el planteo distribucional de la cuestión, a hablarnos de una categoría *nombre/verbo* y de una verbalización del nombre.

No hay tal. En realidad, no cabe ninguna clase de analogía entre las categorías gramaticales guaraníes y las españolas o indoeuropeas. NO se trata, pues, de nombres verbalizados correspondientes a *sustancias* que comienzan a poder significar *procesos*; sino de *ideas, imágenes o ideas-imágenes* susceptibles de ser referidas estrechamente al núcleo oracional mediante prefijos, o de constituir núcleo en la oración y/o en la MACROunidad.

Sólo entonces, después de haber investigado el significado, podemos comprender porqué nuestros verbos, sustantivos y adjetivos NO tienen una correspondencia exacta en guaraní. Lo que sucede es que, en la cosmovisión vernácula, los integrantes del mundo circundante no son clasificados en *sustancias* y *procesos*, como en el Común Acerbo Occidental; sino en *dialogantes, NO dialogantes* (abstractos o concretos), y *relacionantes* de lo *NO dialogante* a los *dialogantes*.

La clave para la acabada comprensión del hecho morfosintáctico, se halla en considerar el significado de ese hecho *en* y *según* la cultura vernácula; en prescindir de nuestros hábitos mentales, para situarnos en los de los hablantes.

5.3.) La anterior experiencia me ha llevado a elaborar una noción de *función* en la que incluyo la referencia a significado, de la que, al menos en el estudio de los idiomas indoamericanos, me parece imposible prescindir toda vez que se desee lograr una descripción acabada y comprensiva del sistema. Para definir la *función* me baso en las nociones de *motivación* y de *sentido*, en el plano de lo *endolingüístico* y en el de lo *exolingüístico*; *motivación* y *sentido* que posee toda expresión, en el plano de la *Sintagmática*, y todo esquema, en el de la *Paradigmática*.

5.3.1.) Como paso previo, es preciso aclarar que toda *función* lo es de un *elemento* concepto, este último, que caracterizo como "todo integrante de la cadena lingüística susceptible de ser aislado mediante el estudio de las oposiciones internas que lo sitúan respecto a otros integrantes del discurso"²⁴.

Ahora bien, un elemento puede ser *relevante* o *NO*. Considero *relevante* a todo fenómeno lingüístico que no pueda "ser sustituido sin implicar una correlativa modificación en el plano del significado": "que posee un *sentido diferencial* en el sistema idiomático", el cual "supone *motivación según sistema* y no según circunstancias fortuitas dables en

la cadena hablada"²⁴. El *elemento relevante* implica *significado diferencial*.

Sólo los elementos relevantes poseen función.

5.3.2.) Dado un *elemento relevante*, tenemos que su función implica:

- a) referencia a contorno estandarizado, constitutivo del sistema, y
- b) referencia a significado.

En base a ello, sostengo que la *función* de un constituyente de la cadena hablada, o del sistema, resulta de la suma de sus relaciones con los demás integrantes, de la cadena hablada o del sistema, y con los *sememas* de su respectivo significado.

5.3.3.) Las *funciones* se concretan mediante los *procesos* y las *posiciones*.

Modificando en algo los planteos de E. Sapir, caracterizo al *proceso* como todo tipo de "modificaciones intrínsecas (alternancias morfofonémicas) o extrínsecas (reduplicación) que sufre un elemento, siempre que ellas estén condicionadas por la relevancia del mismo y no por circunstancias contingentes".

De Leonard Bloomfield²⁵ tomo, con algunos agregados, la idea de *posición*, a la que defino como "toda unidad ordenada en el contexto. Es decir, todo elemento relevante en cuanto ordenado en el contexto"²⁴. Implican *posición* los diversos tipos de afijos, así como los tipos estandarizados de ordenamiento de los constituyentes en la oración y en el discurso.

El estudio de los *procesos* y *posiciones* tipificados y estandarizados, constituye el paso previo para determinar los tipos de *funciones*, que, a su vez, nos darán las *categorías fonomorfo-sintácticas*, esto es: el **SISTEMA IDIOMATICO**.

5.4.) En su monografía "Two Models of Grammatical Description", Charles F. Hockett ha estudiado las dos principales actitudes de la metodología descriptiva estadounidense, sin duda alguna, la más adaptada al estudio de los idiomas indoamericanos. La primera de estas actitudes, que él llama *Elemento y Proceso* (Item and Process), se funda en las ideas de Edward Sapir y tiene su realización concreta en el magistral trabajo de Stanley S. Newman sobre el idioma de los Yokut de California²⁷. La otra, denominada por Hockett *Elemento y Ordenación* (Item and Arrangement) se funda en las ideas de Leonard Bloomfield.

Frente a ambos tipos de criterios distribucionales, adopto, como se desprende de lo expuesto anteriormente, una actitud relativamente ecléctica, optando por uno u otro según convenga a la naturaleza del fenómeno lingüístico investigado; y, además, incluyo, en el análisis y descripción del sistema, el estudio inductivo de los significados correlati-

vos. Este planteo metodológico es lo que he dado en llamar *Elemento y Función*^{2b}.

6.) En síntesis, me parece que en toda descripción exhaustiva de un idioma, y muy especialmente en la de los indoamericanos, es necesario tomar cuidadosa y detallada cuenta de los esquemas mentales y sicosociales de la comunidad hablante. Ello implica una estrechísima colaboración interdisciplinaria entre el lingüista y el sicólogo étnico a fin de lograr una clara captación de la real implicación cultural de los esquemas idiomáticos establecidos distribucionalmente.

Creo, pues, conveniente completar los resultados de un *análisis distribucional puro* mediante una referencia a los significados condicionados según cultura e investigados inductivamente. Dicha referencia completará, *pero NO sustituirá*, los resultados obtenidos gracias a los criterios distribucionales; cuya preeminencia juzgo indiscutible, siempre que no sea planteada en términos de exclusividad. *Criterios distribucionales y referencia a significado* constituyen el fundamento del *Análisis Funcional* que trato de concretar en mi gramática guaraní.

OBSERVACIONES FINALES

1) Deseo hacer explícito el testimonio de mi gratitud hacia los colegas brasileños, los cuales han tenido a bien leer los originales de este trabajo y, gracias a cuyos comentarios, la redacción de algunos párrafos ha sido modificada.

Acerca de mi traducción del prefijo *mbo* (pág. 199), creo preciso aclarar que, en mi "Gramática Funcional del Idioma Guaraní", lo denomino prefijo traslativo-causativo; pues considero que — al menos en el dialecto asunceño por mí estudiado — dicho afijo indica que lo significado por la raíz es referido — o recae en — algo diverso de dicha raíz. En este sentido, el prefijo traslativo *mbo* se opone al traslativo-reflejo *je*.

Creo que el significado causativo de este afijo es solamente un matiz semántico adquirido por éste en ciertas construcciones; matiz adquirible gracias al fundamental significado traslativo. Por ello, prefiero reservar el término "causativo" para el sufijo *(u)ka*, cuyo significado aparece siempre claramente.

2) Agradezco también al insigne maestro Prof. Dr. David Bidney de la Universidad de Indiana, cuyos puntos de vista teóricos acerca de una Antropología Integral, al mismo tiempo que confirmaron muchas de mis hipótesis, sirvieron para aclarar en mí pensamiento más de un punto oscuro en lo referente al arduo problema de las relaciones entre idioma y cultura.

3) Quede, asimismo, sentado mi agradecimiento a los profesores Dr. Thomas Sebeck y Dr. Sol Saporta, cuyas enseñanzas y acertadas observaciones serán incorporadas a la versión final de mi gramática. Es mi intención incluir en ella un análisis de los fonemas guaraníes en términos de *razgos distintivos* (distinctive features) y un intento de *descripción transformacional* (transform grammar) de las estructuras sintácticas guaraníes.

NOTAS

1) Las citas de la valiosísima obra del P. J. de Anchieta son tomadas del "Arte de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil, feita pelo Padre José de Anchieta", edição facsimilar, São Paulo, 1946.

2) En las citas respecto la grafía empleada por el P. de Anchieta. Las mayúsculas son mías y tienen por fin el de destacar el primer constituyente de la construcción, o sea lo que yo llamo *raíces personales* (cfr. *infra*, 5.2.4.1.-a.).

3) Las dos posibilidades que ofrece este autor, para el primer constituyente (primera persona plural) de esta construcción, responde a la distinción entre lo que algunos llaman primera persona plural *inclusiva* y primera persona plural *exclusiva*. Es interesante destacar que dicha diferenciación ha desaparecido en el Tupi moderno o jehekatu; así lo afirma el P. Constantino Tastevin en las páginas 577 y 578, párrafo 100, de su "Gramática da Língua Tupí", en el tomo XIII de la Revista do Museu Paulista, São Paulo, 1923; que transcribo a continuación:

"Ore. — As antigas gramáticas citam um segundo pronome da primeira pessoa do plural, *ore*, significando *nós* com exclusão de vós e dêles. No Solimões êle é desconhecido. Barbosa Rodrigues o recolheu no Rio Negro, na fórmula do sinal da Cruz, mas não o reconheceu e o traduziu por *tu* confundindo-o com *re*". "Essa fórmula deve ser muito antiga porque também a palavra *Tuba, Pai*, é totalmente desconhecida nesta região". — Tal desaparición implica una evolución lingüístico-cultural que merecería ser estudiada en detalle por algun colega dedicado a la Etnolingüística. Personalmente creo que altera totalmente la concepción del espacio vernácula.

Para un intento de clasificación funcional de las raíces personales en guaraní, cfr. *infra* 5.2.4.1.-a.

4) Cfr. *infra* 5.3.2. y 5.3.3. Para una explicación funcional de esta construcción, véase lo afirmado de las *raíces de persona determinada*, *infra* 5.2.4.1.-a.

- 5) Clave del simbolismo:
- | | |
|-------|------------------------------|
| √ | = raíz |
| S. F. | = sufijo |
| P. | = prefijo |
| N. | = nucleo |
| P.s. | = prefijo subjetivo |
| P.t. | = prefijo traslativo |
| P.r. | = prefijo traslativo reflejo |
| √n. | = raíz núcleo |
| √a. | = raíz apositiva |
| √p. | = raíz predicativa |

6) Las citas del P. Restivo son tomadas del "ARTE/ DE LA/ LENGUA GUARANI/ por el/ P. Antonio Ruiz de Montoya/ de la/ Compañía de Jesús/ con los/ Escolios, Anotaciones y Apéndices/ del/ P. Paulo Restivo/ de la misma Compañía", Stuttgart, 1892.

7) Cfr. P. Justo Bottignoli, "Gramática Razonada de la Lengua Guarani", Montevideo, 1940; Saturnino Muniagurria, "El Guarani", Buenos Aires, 1947, y P. A. Guasch S. J., "El Idioma Guarani", Asunción, 1944.

8) Cfr. Antonio Tovar: "Ensayo de caracterización de la lengua guaraní", en Anales del Instituto de Lingüística de la Universidad Nacional de Cuyo, tomo IV, págs. 114-126, Mendoza, Año del Libertador Gral. San Martín, 1950.

9) Las dos posiciones extremas acerca de la cuestión se hallan ilustradas por las monografías: "Distributional Structure" de Zellig S. Harris, y "Critères de délimitation" de Henri Frei. Cfr. "Linguistics Today" (L. T.), págs. 26-42 y 16-25, respectivamente, edición del Linguistic Circle of New York, Nueva York, 1954.

10) A pesar de que todos los integrantes de la cultura inciden en el hecho lingüístico, es el sistema (Esquema Mental) de conceptos abstractos (*categorías mentales*) el que juega un papel fundamental en la motivación exolingüística de los aspectos morfosintácticos de toda paradigmática. Cfr. Germán Fernández Guizzetti: "La Etnolingüística: del Mundo del Idioma al Mundo de la Cultura", en la Revista de Antropología de la Universidad de San Pablo, Vol. V, N.º 1, junio de 1957, y en "Cinco Investigaciones sobre Etnolingüística y Sicolingüística", Buenos Aires, 1957.

11) Cfr. R. P. Lemos Barbosa: "Perfil da Língua Tupi", apéndice a su *Pequeno Vocabulário Tupi-Português*, págs. 168-176, Rio de Janeiro, 1951.

12) Un estudio detallado e interesante, digno de tenerse en cuenta, aunque suela mezclar los planteos descriptivos modernos con los tradicionales, es la monografía del profesor Dr. Plínio Ayrosa: "Dos índices de relação determinativa de posse no tupí-guaraní", São Paulo, 1939. No me refiero aquí a esta valiosa obrita, por tratarse de un estudio parcial sobre un dialecto que no es de mi especialidad.

13) Entre estos últimos citaré el *Análisis Componential* de Ward H. Goodenough y mi *Interpretación Etnogramatical*. Cfr. Ward H. Goodenough: "Componential analysis and the study of meaning", en *Language*, Vol. XXXII, págs. 195-216, Baltimore, 1956.

14) Cfr. Germán Fernández Guizzetti: "Espacio y Mundo Exterior en la Cosmovisión Guaraní (ensayo etnolingüístico)", comunicación leída en la sección de la Sociedad Argentina de Americanistas celebrada en Buenos Aires el 3 de octubre de 1956, y publicada en "Cinco Investigaciones sobre Etnolingüística y Sicolingüística"; e "Idioma, Cosmovisión y Percepción del Espacio en la Cultura Guaraní", comunicación al XV Congreso Internacional de Sicología, Bruselas, julio de 1957.

15) En este punto y en varios otros, como se verá más adelante, Tovar no llega al fondo de la cuestión. No existe una construcción: poseedor + poseído, y otra: *sujeto + predicado nominal*. Ejemplo de la primera sería: ce kabaju, *mi caballo*, y de la segunda: ce pocy, *estoy enojado*. Distribucionalmente tenemos un solo tipo de construcción que yo denominé apositiva, y en la que un constituyente libre: raíz ($\sqrt{\quad}$), o palabra ($\sqrt{\quad}/\sqrt{\quad}$), a la cual denominé *núcleo* es referido a otro constituyente libre ($\sqrt{\quad}$ o $\sqrt{\quad}/\sqrt{\quad}$) llamado *apositivo*, mediante simple secuencia inmediata. Si miramos las cosas desde el punto de vista del sistema gramatical vernáculo, nada hace al fondo de la cuestión que tales construcciones correspondan o traduzcan la relación existente en español entre *sujeto y predicado nominal* o *poseedor y poseído*.

16) Cfr. Antonio Tovar, *op. cit.*, pág. 120.

17) *Ibid.*, pág. 123.

18) Cfr. Benjamin Lee Whorf: "Four Articles on Metalinguistics", Washington D. C., 1950.

19) La *MACROunidad* es un tipo de *frase* cuyos constituyentes pertenecen a diversas categorías gramaticales. — *Frase* es todo elemento libre NO mínimo, componente de la oración y que desempeña en ella una unidad funcional determinada por el contexto, *siempre que dicha unidad no implique una constante formal como en la palabra*.

Cfr. Germán Fernández Guizzetti: "Plan de Trabajo, Métodos y Conceptos Básicos a utilizar en el estudio de los Idiomas Amerindios y de su relación con la Cultura" (P. de T. M. y C. B.), publicado como apéndice a "Cinco Investigaciones sobre Etnolingüística y Sicolingüística".

20) Los *sintagmas* son elementos compuestos cuyos componentes pertenecen a una misma categoría gramatical, pudiendo ser libres o ligados. En el primer caso, el *sintagma* puede, por su función (cfr. *infra*), asimilarse a la *MACROunidad* (cfr. Nota 19).

21) Sería demasiado largo, y no de gran utilidad, el resumir aquí los resultados obtenidos en mis investigaciones acerca del sistema fonológico guaraní. Me limitaré a aclarar solamente algunos puntos acerca de la grafía.

A) El alfabeto que empleo para transcribir las voces guaraníes es puramente fonemático y no fonético o morfofonémico: a cada fonema corresponde un signo, de tal modo que ni los diversos alófonos, ni las alternancias morfofonémicas son indicados por la grafía.

B) La letra *c* representa el sonido fricativo alveopaladial, o prepalatoalveolar, sordo que en la escritura tradicional suele presentar la digrafía *ch*.

C) La grafía ⁿ*g* representa el sonido velar nasal que tradicionalmente suele serlo por la digrafía *ng* o por el signo de nasalidad colocado en alguna de las vocales de su contorno fonético inmediato.

D) La letra *h* representa una oclusiva laringal sorda, a menudo, transformada en simple hiato, pero siempre con valor de *fonema consonántico*. En comienzo de morfema precedido por pausa, este fonema presenta un valor fonético cero que considero alofónico, siguiendo el principio de *distribución complementaria*.

E) La letra *j* es empleada para representar el sonido fricativo palatoalveolar sonoro que solía serlo mediante la *y* (ante vocal) por analogía con la pronunciación rioplatense de la *y* y de a *ll* españolas. Nunca empleo la grafía *ñ*, pues el sonido que ella representa es alofónico, ya que solamente se da cuando el fonema *j* es seguido, mediata o inmediatamente, por fonema nasal.

F) La grafía ⁿ*k* representa un fonema cuyo miembro principal es una oclusiva velar *prenasalizada*.

G) Siguiendo el alfabeto de la Asociación de Fonética Internacional, represento por *x* un fonema cuyo miembro principal nos es dado por un sonido fricativo, velar, sordo *mas o menos abierto*. Tradicionalmente, suelen usarse las grafías *j*, *h* y *jh*.

H) La digrafía *rr* representa la fricativa alveolar sonora introducida por el contacto con los hispanohablantes y que se opone a la vibrante simple alveolar sonora propia del sistema vernáculo. Es-

te hispanismo forma ya parte del sistema fonológico del guaraní hablado actualmente en el Paraguay.

I) El fonema vocálico, cuyo miembro principal es una vocal central, sin abocinamiento y de abertura mínima, es representado por la letra *y*. El correspondiente fonema de la serie nasalizada lo es por la grafía *ỹ*.

J) Se notará que no figura ningún tipo de acento en los ejemplos en guaraní. En este idioma, la acentuación es mas o menos condicionada por el ritmo de la frase y por razones de índole dialectal; pero, en ningún caso los acentos poseen el valor diferencial propio de los fonemas. No existen, pues, *fonemas suprasegmentales* en guaraní. La acentuación y la entonación son, en este idioma, perfectamente explicables en términos de lo que los lingüistas estadounidenses llaman *junturas* (junctures).

22) A fin de aclarar esta afirmación, analizaré un sintagma afijal hallado en el poema "Manduha Rory" de Herib Campos Cervera y que se halla formado por cuatro sufijos:

a) *Determinación de los constituyentes inmediatos:*

se — hỹ — rō — habe

b) *Determinación de los sememas y de sus relaciones recíprocas:*

se: volición
 hỹ: negación
 rō: simultaneidad
 habe: relación adversativa

23) Marcos A. Morínigo ha sido el primero en poner de relieve, en forma clara y acertada, la importancia de este hispanismo morfosintáctico como resultante de un contacto lingüístico correlativo a otro de índole cultural (sicosocial, afirmaría yo). "Significativo en este nuevo orden de influencias — escribe — es el empleo de los artículos *la* para masc. y femenino (singular y plural) y *lo* < *los* para el plural, masc. y femenino.

"No se trata de voces usadas para señalar el género, categoría gramatical desconocida del guaraní, sino de una palabra vacía cuyo uso obedece una nueva necesidad mental nacida por el contagio y analogía con el español y que ha tomado ya definitivamente carta de ciudadanía en el guaraní moderno del Paraguay y de Corrientes. Su aplicación no se limita a los hispanismos. Muchas veces va precediendo voces guaraníes sin alterar la sintaxis guaraní. Es de uso reciente y ha debido ser introducido por los bilingües" (cfr. Marcos A. Morínigo, "Hispanismos en el Guaraní", Buenos Aires, 1931, pág. 52).

En una próxima monografía daré a publicidad los resultados de mis investigaciones acerca del artículo guaraní, estudiando desde un punto de vista *funcional* (análisis distribucional y semasiológico) y *etnolingüístico* (estudio de los aspectos de dinámica y estática cultural que implica su aparición, en cuanto modificadora, en cierta medida, de la cosmovisión vernácula).

24) Cfr. P. de T. M. y C. F.

25) Cfr. Leonard Bloomfield: "A Set of Postulates for the Science of Language", en el International Journal of American Linguistics (IJAL), Vol. XV, págs. 195-202, Baltimore, 1949.

26) Cfr. L. T., págs. 90-114.

27) Cfr. Stanley S. Newman: "Yokut's Language of California", Viking Fund, Publications in Anthropology, publicación N.º 2, Nueva York, 1944; y el estudio crítico de Zellig S. Harris: "Yokut's Structure and Newman's Grammar", IJAL, Vol. X, págs. 196-211, Baltimore, 1944.

28) Estos postulados metodológicos se hallan desarrollados "in extenso" en P. de T. M. y C. B. Acerca de la utilidad de los planteos, creo interesante hacer notar que, durante los años 1956 y 1957, he aplicado dichos criterios a la enseñanza del griego clásico en el curso de cuarto año del Instituto Nacional del Profesorado de Rosario. El resultado ha sido óptimo, muy especialmente, en lo que se refiere al análisis de textos. Varias alunas mías, hoy profesoras, aplican igualmente estos métodos a la enseñanza del español.

NOTICIÁRIO

INSTITUTO DE PESQUISAS DA FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS
E LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PARANÁ

*Atividades das Secções de Antropologia e Arqueologia
(1953-1957)*

ARQUEOLOGIA

1953 — Prosseguimento dos estudos do Sambaqui do Araújo, no Município de Guaratuba, sob orientação do arqueólogo Orsich Slavetich. Os resultados desse estudo foram divulgados em parte em dois trabalhos publicados na Revista de Antropologia, São Paulo, Vol. 2, N.º 1, junho de 1954, sob os títulos: "Observações arqueológicas sobre sambaquis" e "A propósito de sepulturas em sambaquis", e posteriormente no American Antiquity, Vol. XXI, N.º 4, abril de 1956.

1954 — Iniciou-se o estudo da jazida de Estirão Comprido, no vale do rio Ivaí, Estado do Paraná. A jazida, provavelmente a base de antiga aldeia índia Guaraní, além de ossadas animais revelou raros ossos humanos e abundante material de cerâmica quando de sua prospecção em 1951. Este estudo preliminar foi objeto de uma comunicação de autoria do Prof. Loureiro Fernandes e Oldemar Blasi ao III Congresso Regional de História e Geografia do Paraná, em dezembro de 1953, sob o título "As jazidas arqueológicas do planalto paranaense". Os resultados desta nova pesquisa de 1954 foram comunicados pelo Prof. Fernando Altenfelder Silva e Lic. Oldemar Blasi ao XXXI Congresso Internacional de Americanistas, reunido em São Paulo em agosto do mesmo ano, numa contribuição arqueológica intitulada: "Escavações preliminares em Estirão Comprido", sendo posteriormente publicada nos Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, São Paulo, 1955. A esse Congresso o Prof. Loureiro Fernandes levou também uma comunicação: "Os sepultamentos no sambaqui de Matinhos".

1955 — Uma escavação preliminar foi feita no sambaqui da Ilha dos Ratos pelos arqueólogos franceses Joseph e Annette Emperaire, auxiliados pelo Lic. Oldemar Blasi. Os trabalhos comportaram a realização, na periferia, de duas sondagens e de uma trincheira mais importante de 10 metros por 5 de altura. O estudo sistemático desta trincheira permitiu recolher, para estudos ulteriores de laboratório, amostras de sedimentos em 55 níveis diferentes a partir das camadas mais recentes até à rocha subjacente, bem como amostras de matéria orgânica de idades diversas, destinadas a datar a jazida pelo carbono 14. Todo o material coletado foi depositado no Museu Paranaense, onde foi estudado. Constitui objeto de uma publicação pormenorizada no decurso de 1956, denominada: "Les sambaquis de la côte méridionale du Brésil" (Journal de la Société des Américanistes).

1956 — Por portaria n.º 898 de 5 de dezembro de 1956, foi criado o "Centro de Ensino e Pesquisas Arqueológicas", que funciona junto ao Ins-

tituto de Pesquisas da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade do Paraná, com o fim de incentivar os estudos da pré-história brasileira, particularmente no Paraná, porém de âmbito nacional. O Centro é orientado por um Conselho Técnico Científico, conjugando todos os núcleos interessados no estudo das jazidas meridionais do país, assim constituído: Prof. Luís de Castro Faria, do Museu Nacional (Rio de Janeiro); Prof. Fernando Altenfelder da Silva, da Escola de Sociologia e Política de São Paulo; Dr. Paulo Duarte, Diretor da Comissão de Pré-história de São Paulo, e Prof. José Loureiro Fernandes, da Universidade do Paraná. Os estudos científicos proceder-se-ão sob a orientação dos arqueólogos franceses Joseph e Annette Emperaire, que se consagram ao estudo das jazidas arqueológicas sul-americanas.

1957 — Prosseguiram, sob a orientação dos arqueólogos Joseph Emperaire e Annette Laming Emperaire, os estudos arqueológicos no Paraná, contando com a colaboração de três bolsistas da CAPES.

Foram escavados os sambaquis da Ilha dos Ratos e sambaquis das Baías de Guaratuba e Antonina, tendo sido encontrado farto material arqueológico e antropológico, que se acha depositado no Museu Paranaense. Os resultados destas pesquisas foram em parte publicados com o seguinte título: "Les sambaquis de la côte méridionale du Brésil" (Campagnes de fouilles 1954-1956), por J. Emperaire et A. Laming, in *Journal de Société des Américanistes: Nouvelle série*, t. XLV, 1956.

O achado, no mesmo ano, de pinturas rupestres na Serra das Furnas, provocou a ida ao local do casal Emperaire e Lic. Oldemar Blasi, tendo sido constatada a existência de pinturas em cores, representando cenas de caça, sobre rochas, em vales de paredes verticais; o assunto foi objeto de uma publicação de A. Laming e J. Emperaire, com o título "Découvertes de peintures rupestres sur les hauts plateaux du Paraná", no *Journal de la Société des Américanistes*, Tomo XLV, 1956.

ANTROPOLOGIA CULTURAL

1953 — No início do ano prosseguiram os trabalhos no primeiro planalto, na zona de Água Amarela e no litoral paranaense.

Como resultado de alguns dos seus estudos sobre a arte e tradições populares realizados nos núcleos praianos de Guaratuba e da Praia de Leste, apresentou a Seção ao II Congresso Brasileiro de Folclore as seguintes contribuições: Loureiro Fernandes, "Os trançados de cipó na região de Matinhos"; Loureiro Fernandes, "A técnica das esteiras na Praia de Leste"; Loureiro Fernandes e Valderez Müller, "São Gonçalo no litoral paranaense"; Valderez Müller, "A folia do Divino em Guaratuba". Sobre a técnica das esteiras e os trançados de cipó foi feito um documentário cinematográfico em 16 mm Kodachrome.

A Licenciada Altiva Pilatti Balhana levou ao mesmo Congresso uma monografia sobre um núcleo de colonização italiana próximo a Curitiba, contribuição ao tema oficial de "Trançados" denominada "Cestaria em Santa Felicidade", tendo apresentado, com comentários verbais, numa das sessões cinematográficas do Congresso, um filme de 16 mm em technicolor sobre o mesmo assunto.

Em dezembro do mesmo ano, a seção levou ao III Congresso Regional de História e Geografia do Paraná uma contribuição sobre "O indígena na Província do Paraná", de autoria de Loureiro Fernandes e Eny Camargo Maranhão.

1954-1955 — Prosseguiram os estudos iniciados entre as populações praieiras do litoral paranaense e sertanejas de Água Amarela, sobre a tecnologia da erva-mate e dos trançados, pelas Licenciadas Valderez de Souza Müller e Marília Duarte Nunes, havendo sido feito um documentário cinematográfico sobre a técnica de trançados da região.

1955 — Em Xapecó (Santa Catarina) foram feitos estudos dos remanescentes da “festa dos mortos” entre os Kaingangue pelo Dr. J. Loureiro Fernandes, em colaboração com a etno-musicologista do Museu do Homem de Paris, Mme. Simone Dreyfus Roche, a qual fez gravações dos cantos por ocasião do ritual no Cemitério de Xapecó.

No mês de outubro, foi organizada pelo Instituto, em colaboração com a 7a. Inspeção do Serviço de Proteção aos Índios, uma expedição à Serra dos Dourados, no Município de Cruzeiro do Oeste, na qual havia sido registrada a presença de índios desconhecidos. A expedição não pôde entrar em contacto direto com os índios, mas, percorrendo várias léguas pelo sertão, encontrou oito acampamentos rudimentares. Segundo o material colhido e as informações obtidas, tratava-se de uma dessas raras primitivas populações semi-nômadas que ainda existem no seio das florestas virgens da América do Sul, vivendo da caça e da coleta de produtos da selva. Colheram-se um machado de pedra polida e outros implementos de pedra e osso. Com o objetivo de facilitar novas pesquisas, foi instalado, na gleba oito da Serra dos Dourados, um posto de aproximação pelo S.P.I.

1956 — Prosseguiram os estudos entre as populações sertaneja de Água Amarela e praieira do litoral paranaense, visando sobretudo a completar os elementos tecnológicos sobre o preparo da mandioca e da erva-mate; iniciaram-se também os estudos sobre a cerâmica da região litorânea, a cargo da Licenciada Valderez Müller, e sobre as técnicas dos trançados, pela Lic. Marília Duarte Nunes.

A Lic. Altiva Pillatti Balhana prossegue em seus estudos sobre os colonos italianos, ocupando-se particularmente de Santa Felicidade.

Em fevereiro estabeleceu-se o contacto direto com os índios Xetá, em plena selva do oeste paranaense. Foram organizadas, em 1956, duas expedições à Serra dos Dourados, o que permitiu ao Dr. José Loureiro Fernandes prosseguir nos estudos da cultura material e espiritual dessa população, cuja cultura lítica se perpetuou até os nossos dias. Foram feitas observações antropológicas e lingüísticas, que permitem identificar aqueles indígenas como remanescentes da tribo Xetá, com a qual não se tinha contacto há mais de cinquenta anos, desde a notícia do grupo fornecida pelos prisioneiros dos Kaingáng dada por Telêmaco Borba e pelo explorador tcheco Fric.

A convite do Magnífico Reitor da Universidade do Paraná, em agosto, foi feita sobre esses índios uma conferência “Le peuplement du nord-ouest du Paraná e les Indiens Xetá”, em homenagem à equipe de geógrafos estrangeiros participantes do XVIII Congresso Internacional de Geografia, que, em excursão, visitaram o Paraná; foi esta a primeira comunicação feita após a identificação de um novo grupo indígena no Paraná, tendo sido ilustrada com a projeção de um filme em technicolor, de 16 mm, feito pelo cinetécnico da Universidade, sr. Wladimir Kozak.

1957 — Prosseguiram os estudos na coletividade praieira da região de Guaratuba, sobre as atividades ceramistas dos remanescentes dos grupos de Parati e Barreiros.

Em maio foi organizada pelo Dr. Loureiro Fernandes nova expedição à Serra dos Dourados, tendo sido documentado um novo acampamento

Xetá e estudadas as armadilhas de caça destes índios; foi possível coletar novo material sobre a região, para a monografia em elaboração.

Em julho, no Rio de Janeiro, o Dr. Loureiro Fernandes, como professor de Antropologia da Universidade e membro efetivo da Comissão nomeada pelo Exmo. Sr. Ministro da Agricultura, encarregada de elaborar o anteprojeto de Lei de Proteção às Jazidas Arqueológicas Brasileiras, realizou no Conselho Nacional de Proteção aos Índios uma conferência sobre os Xetá da Serra dos Dourados, seguida de debates, em mesa redonda.

Ao Terceiro Congresso de Folclore, realizado em Salvador (Bahia), o Prof. Loureiro Fernandes e sua assistente Valderez de Souza Müller levaram duas contribuições ao tema oficial "Folclore do Mar", elaboradas sobre material coletado entre os pescadores da Praia de Leste, no litoral paranaense.

ANTROPOLOGIA FÍSICA

1954 — Coleta de dermatoglifos digitais e palmares em 47 índios Kaingangue, de acordo com a modificação técnica sugerida por Melle. Monique Lestrangue, assistente do Museu do Homem de Paris. Sobre os resultados globais deste estudo inicial foram publicados pela mencionada assistente do Musée de l'Homme uma primeira nota no Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris sob o título "Dermatoglyphes digitaux et palmares de 47 indiens du Brésil", e posteriormente uma nova contribuição "Dermatoglyphes digitaux et palmaires de 33 indiens kaingangues, Paraná, Brésil".

Em julho, no Posto Indígena Fioravante Esperança, os Drs. Loureiro Fernandes e Máximo Pinheiro Lima prosseguiram nos estudos antropofísicos sobre os Kaingangue. A par do levantamento antropométrico colheram observações sobre pressão arterial, pulso, temperatura, tipos sanguíneos e Rh. Este material, em parte elaborado, foi objeto de uma comunicação ao XXXI Congresso Internacional de Americanistas, realizado em São Paulo em agosto de 1954, sob o título: "Contribuição ao estudo da antropologia física e hematologia dos Kaingangue".

1955 — No Posto Fioravante Esperança, de Palmas, foi feito um levantamento antropométrico da população feminina Kaingangue pela Profa. D. Maria Júlia Pouchet, auxiliada pelas Licenciadas Valderez Souza Müller e Eny de Camargo Maranhão, colaboradoras da Seção de Antropologia do Instituto de Pesquisas.

Nessa mesma expedição foi feita a tomada de dermatoglifos pela Profa. Valderez S. Müller. Prosseguiu nos estudos antropométricos dos índios e na determinação dos tipos sanguíneos e do fator Rh da população dos postos o Prof. José Loureiro Fernandes.

Em agosto, os Profs. Loureiro Fernandes e Hans Kalmus, em Palmas, coletam material hematológico para estudo de genética humana e pesquisa sobre a gustação e visão, com aplicação de testes P. T. C. e códigos coloridos no sentido de estudar a frequência do daltonismo entre os índios. Sobre o assunto, o Prof. H. Kalmus publicou em *Annals of Human Genetics* (1957) um trabalho "Defective colour vision, P. T. C. tasting and drepanocytosis in samples from fifteen Brazilian populations", no qual figuram os resultados obtidos entre os Kaingangue, e em *Nature* (Vol. 177) uma nota "The Diego Blood Factor in Brazilian Indians".

1956 — Neste setor de Antropologia Física está realizando um estudo sobre o desenvolvimento físico do adolescente em Curitiba a Lic. Eny Camargo Maranhão, auxiliada pelas Profas. Maria Júlia Pouchet e José Loureiro Fernandes.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA

(Fundada em São Paulo em 1934 e filiada à International Sociological Association desde 1950)

Caixa Postal 8105 — São Paulo

DIRETORIA

Presidente: Fernando de Azevedo
Vice-Presidente: Fernando Altenfelder Silva
1.º Secretário: J. V. Freitas Marcondes
2.º Secretário: Hiroshi Saito
Tesoureiro: Frank Perry Goldman

CONSELHO FISCAL

A. Romano Barretto
Herbert Baldus
Antônio Cândido de Mello e Souza
Sérgio Buarque de Holanda
Carlos Corrêa Mascaro

COMISSÃO DE ADMISSÃO

Oliveiros da Silva Ferreira
Ruy Galvão de Andrada Coelho
Renato Jardim Moreira

A S.B.S. tem por objetivo estimular, no país, o ensino e a pesquisa da sociologia e da antropologia, apoiar e tomar iniciativas úteis ao desenvolvimento das ciências sociais, colaborar com as sociedades científicas e com os professores e pesquisadores de ciências sociais, do país e do estrangeiro e promover reuniões de interesse científico, inclusive Congressos Brasileiros de Sociologia e Antropologia.

São sócios efetivos, com direito às publicações e comunicações da S. B. S., as pessoas cujos pedidos de ingresso na sociedade tenham sido aceitos pela Comissão de Admissão. Os requisitos para ingresso na S. B. S. são: a) tenha o interessado concluído um curso de ciências sociais de nível universitário; b) ensine ou tenha ensinado sociologia ou antropologia, em institutos de pesquisa científica; c) preste serviços técnicos, no campo da sociologia ou da antropologia, em institutos de pesquisa científica; d) tenha publicado trabalho de notável valor no campo das ciências sociais. São sócios correspondentes os especialistas que, residindo no estrangeiro, sejam eleitos em assembléia geral, por serviços prestados às ciências sociais ou à Sociedade Brasileira de Sociologia.

Os sócios efetivos deverão receber regularmente a "Revista de Antropologia", órgão oficial da S.B.S., como também as outras comunicações e publicações de sua distribuição.

A contribuição anual dos sócios à S.B.S. é Cr\$ 240,00, que pode ser paga por vale postal ou cheque enviado ao endereço acima ou paga diretamente na sede provisória:

SOCIEDADE BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS, U.S.P.
Rua Maria Antônia, 294, 2.º andar.
SÃO PAULO.

XXXIII CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS

San José (Costa Rica), 20-27 de julho de 1958

Na abertura do Congresso, que teve lugar no Teatro Nacional, depois dos discursos e comunicações de praxe, Herbert Baldus (Brasil) prestou homenagem ao eminente cientista francês, Paul Rivet, falecido no corrente ano.

A seguir, os congressistas se dirigiram ao Museu Nacional, onde assistiram à inauguração de várias exposições especiais e tomaram parte num coquetel que permitiu o primeiro contacto entre os representantes dos vários países.

Entre as coleções de destaque do Museu figuram magníficos metates, talhados de pedra e um tesouro de ouro pré-colombiano, um dos mais ricos do mundo. Acha-se numa das torres laterais do Museu, protegido por vidro inquebrável e por uma grade de ferro, sobre um pedestal redondo que, acionado por um motor, gira vagarosamente aos olhos do observador.

Os trabalhos científicos tiveram início segunda-feira, no prédio da Faculdade de Filosofia da nova Cidade Universitária de Costa Rica. A organização do Congresso, com poucas exceções, obedeceu as normas dos Congressos anteriores.

Além das sessões plenárias, realizaram-se reuniões de especialistas para a discussão de problemas escolhidos, na forma de symposium ou mesa-redonda.

As sessões plenárias focalizaram os seguintes temas: Arqueologia (Geral, Istmo, México, América do Sul, Antilhas, Estados Unidos; Calendários, Manuscritos, Obras de Arte); Etnologia (América do Norte e Central, Istmo, América do Sul, Esquimó; Antropologia Física; Etnomusicologia; Difusão de plantas culturais na América; Contactos culturais transpacíficos; Filosofia.

Não é de admirar a flagrante predominância da Arqueologia, visto o Congresso ter se reunido na zona clássica da Arqueologia americana. O realce dado à História Colonial se explica pelo interesse do mundo espanhol e ibero-americano, que se fez representar grandemente neste Congresso, por tais estudos. Questões como a origem e a difusão das plantas culturais não podiam ser omitidas em virtude do vivo interesse que despertam não só entre cientistas, como entre leigos. O acréscimo de uma secção de estudos filosóficos, inovação do Congresso de Costa Rica, não passou sem críticas, principalmente porque os problemas visados diziam respeito, quase que exclusivamente, à Filosofia moderna. Causou estranheza o fato de as tribos primitivas, geralmente o ponto focal das discussões nos Congressos anteriores, terem despertado relativamente pouco interesse no Congresso.

No segundo grupo de trabalhos, realizados sob a forma de symposium ou mesa-redonda, cientistas especialmente convidados deram parecer sobre questões selecionadas dos campos da Arqueologia e da Antropologia Cultural ou Social. Na manhã de terça-feira foi abordado o tema "A Antropologia Social na América", sob triplice aspecto: conceitos e problemas teóricos; questões de integração nacional; aculturação e mudança cultural. Foram relatores: John Gillin, Angel Palerm, Alvar Antillon, Alberto Herrarte, Ricardo Pozas, Julio de la Fuente, Oscar Lewis, Charles Wagley, Arturo Monzon, Gustavo Santoro.

BIBLIOGRAFIA

JULIAN H. STEWARD: *Theory of Culture Change*. The methodology of multilinear evolution. IX + 244 págs. University of Illinois Press. Urbana, 1955.

Retomando um problema um tanto abandonado na moderna literatura antropológica, Steward vem dar, com êste livro, uma importante contribuição teórica. Corajosamente enfrenta o problema da evolução cultural, colocando-o de maneira nova, que propõe chamar "evolução multilinear", em oposição à "evolução unilinear" do século XIX e "universal" de autores como Gordon Childe e Leslie White.

Não se trata de propor novos esquemas evolucionistas, e sim um novo método de análise, que traz à discussão alguns problemas e redefinições conceptuais. Não perdendo de vista a diversidade cultural do mundo, podemos identificar padrões e relações causais que se repetem em diferentes culturas, a que o autor chama regularidades (pág. 88): sincrônicas, quando ligadas por conexões funcionais, e diacrônicas, quando constelações que se sucedem de maneira regular, e predeterminada de acordo com leis de desenvolvimento. Tal distinção é básica para propor e justificar o novo método, que procura uma análise diacrônica da cultura, sem invalidar o estudo das relações funcionais.

Com êste ponto de partida, procura o autor apresentar o processo de evolução como um tipo de reconstrução histórica que não pretende validade universal; e é esta a parte mais conhecida de seu trabalho, que foi incluída na coletânea organizada por Kroeber, *Anthropology Today*, que apareceu em 1953.

Os capítulos seguintes apresentam os conceitos e os recursos de método que essa posição exige, criando procedimentos de análise de mudança cultural bastante fecundos. O conceito do "ecologia cultural", em distinção ao de ecologia humana e social, torna possível a análise do processo de mudança cultural como adaptação ao ambiente; com êste propósito, Steward distingue entre o núcleo da cultura, ou aquelas constelações de padrões mais intimamente relacionados às atividades econômicas e de subsistência, e padrões complementares, determinados em sua maioria por fatores exclusivamente histórico-culturais. Assim, sugere a inclusão de um fator extra-cultural ativo (o ambiente), capaz de agir sobre o núcleo cultural. O estudo desse fator leva à compreensão da maneira pela qual cada cultura particular mantém sua feição própria e das razões pelas quais um ambiente similar não pode produzir culturas idênticas, mas apenas certas "regularidades" comuns.

Outro conceito interessante de que lança mão a teoria proposta, é o de "níveis de integração sócio-cultural", que vem evidenciar como a cultura, tomada como configuração total, algumas vezes impede o observador de perceber certos aspectos da mudança cultural que se passam ao nível de subgrupos ou subculturas mais ou menos atingidas pelas causas da mudança. Desde que os antropólogos se voltaram para o estudo de sociedades contemporâneas complexas, fazem-se necessários novos instrumentos de trabalho, capazes de apreender esta nova realidade, que já não se apresenta com a homogeneidade das culturas tribais; quanto ao processo de aculturação, uma das maiores preocupações da Antropologia contemporânea, poderá ser melhor compreendido se procuramos reconhecer quais os subgrupos culturais mais atingidos e se a mudança opera num nível familiar, comunitário ou nacional.

PUBLICAÇÕES RECEBIDAS

- ACOSTA SAIGNES, MIGUEL: *Origen de algunas creencias venezolanas*. Sep.: Boletín Indigenista Venezolano, 3, 4 e 5; 27 pp. Caracas, 1958.
- AGNEW, ARLENE; PIKE, EVELYN G.: *Phonemes of Ocaina (Huitoto)*. Sep.: International Journal of American Linguistics, 23, pp. 24-27. 1957.
- ANDERSON, LAMBERT: *Los ritos de pubertad de los Ticuna*. Sep.: Tradición, 7, n.ºs 19-20, 11 pp. Cuzco, 1955-1957.
- Anthropological Papers*. Numbers 49-56. Bulletin 164. X + 355 pp., with 5 figs., 15 maps and 75 plates. Contents: The Armond Beach Mound, East Central Florida, by J. D. Jennings, G. R. Willey, and M. T. Newman; Hair Pipes in Plains Indian Adornment, a Study in Indian and White Ingenuity, by J. C. Ewers; Observations on Some Nineteenth-Century Pottery Vessels from the Upper Missouri, by W. R. Wedel; Revaluation of the Eastern Siouan Problem, with Particular Emphasis on the Virginia Branches — the Occaneechi, the Saponi, and the Tutelo, by C. F. Miller; An Archeological Reconnaissance in Southeastern Mexico, by M. W. Stirling; Valladolid Maya Enumeration, by J. P. Harrington; Letters to Jack Wilson, the Paiute Prophet, Written between 1908 and 1911, edited and with an introduction by G. M. Dangberg; Factionalism at Taos Pueblo, New Mexico, by W. N. Fenton.
- ARAÚJO, ALCEU MAYNARD: *Poranduba Paulista. I. Festas*. 189 pp., com ilustrações. Edição comemorativa do XXV aniversário da Escola de Sociologia e Política de São Paulo. São Paulo, 1957.
- AULIE, WILBUR: *High-layered Numerals in Chol (Mayan)*. Sep.: International Journal of American Linguistics, 23, pp. 281-283. 1957.
- BALDUS, HERBERT: *Maximilian Prinz zu Wied in seiner Bedeutung für die Indianerforschung in Brasilien*. Sep.: Proceedings of the Thirty-second International Congress of Americanists (Copenhagen 1956), pp. 97-104. Copenhagen.
- BASTIDE, ROGER; VAN DER BERGHE, PIERRE: *Stereotypes, norms and interracial behavior in São Paulo, Brazil*. Sep.: American Sociological Review, 22, pp. 689-694. 1957.
- BEASLEY, DAVE: *Notas sobre un nacimiento Huambisa (Jibaro)*. Sep.: Tradición, 7, n.ºs 19-20, 7 pp. Cuzco, 1955-1957.
- BJÖRNBERG, ALF: *Mochicakonsten i Peru nagra medicinska reflektioner*. Sep.: Svenska Läkartidningen, 54, 2895 (nr. 39), 12 pp. 3 figs. Stockholm, 1957.
- BRANDÃO, THEO: *Autos e folguedos populares de Alagoas. I. O fandango*. Sep.: Revista do Instituto Histórico de Alagoas. 91 pp., com 5 figs. Maceió, 1957.
- BREITINGER, EMIL: *Zur phyletischen Evolution von Homo sapiens*. Sep.: Anthropologischer Anzeiger, 21, pp. 62-83, mit 6 Abb. im Text. Stuttgart, 1957.
- CASCUDO, LUÍS DA CÂMARA: *O mosquiteiro é ameríndio?* Sep.: Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, 13, pp. 451-457. Madrid.
- *Jangada*. 183 pp., ilustr. Ministério da Educação e Saúde, Serviço de Documentação. Rio de Janeiro, 1957.
- CANONGE, ELLIOTT D.: *Voiceless in Comanche*. Sep.: International Journal of American Linguistics, 23, pp. 63-67. 1957.

A importância da distinção em níveis de organização está em permitir a caracterização da emergência de novos níveis de desenvolvimento histórico e a conclusão de que entre eles existe uma diferença qualitativa, e não apenas uma complexidade quantitativa. Isto possibilita uma tipologia de desenvolvimento cultural, válida para mais de uma tradição cultural.

Com referência às áreas culturais, funda-se a idéia de ecologia cultural e níveis de integração, podendo-se assim isolar grupos de culturas diversas, mas sujeitos a processos semelhantes de adaptação ao meio e de emergência de novos níveis de integração.

Em uma segunda parte, aparece a aplicação desses conceitos a casos particulares, escolhidos como representativos dos diferentes níveis reconhecidos anteriormente.

A grande atualidade do livro está no balanço que faz, aproveitando extenso material empírico, e reelaborando idéias que não foram superadas, mas abandonadas. Tal trabalho exige uma análise profunda e a reavaliação justa de conceitos correntes, que algumas vezes têm limitado o desenvolvimento da Antropologia por falta de um trabalho teórico cuidadoso.

A discussão ampla, além de levantar novos problemas para pesquisa, propõe conceitos úteis mesmo para investigadores que não pretendam uma análise cultural no plano diacrônico, repercutindo assim em todos os campos de trabalho etnológico através de uma nova visão da cultura.

Ruth Correa Leite Cardoso

- poloogia Portuguêsa, 6, fasc. 6.º, pp. 140-218, com 4 estampas. Coimbra, 1957.
- MEGGERS, BETTY J.; EVANS, CLIFFORD: *Archeological Investigations at the Mouth of the Amazon*. XXVIII + 664 pp., with 205 figures and 113 plates. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 167. Government Printing Office. Washington, 1957.
- MORAIS FILHO, MELLO; QUERINO, MANOEL; PRADO, J. N. DE ALMEIDA; OTT, CARLOS: *Bailes Pastoris na Bahia*. Seleção e prefácio de PINTO DE AGUIAR. 274 pp. Publicações da Câmara de Vereadores da Cidade do Salvador. Salvador, 1957.
- OBEREM, UDO: *Geister und Zauberer am Rio Napo*. Sep.: *Baessler-Archiv*, 4, pp. 197-202. Berlim, 1956.
- *Die Quijos-Indianer Ost-Ecuadors. Vorläufige Ergebnisse einer Reise 1954-1956*. Sep.: *Zeitschrift für Ethnologie*, 82, pp. 174-185, mit 5 Abb. Brunsvique, 1957.
- *Geburt, Hochzeit und Tod bei den Quijos-Indianern Ost-Ecuadors*. Sep.: *Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists (Copenhagen 1956)*, pp. 232-237. Copenhagen, 1958.
- OSBORNE, DOUGLAS: *Excavations in the McNary Reservoir Basin near Umatilla*. With appendixes by Marshall T. Newman, Arthur Woodward, W. J. Kroll and B. H. McLeod. IX + 250 pp., 6 figs., with 19 maps and 40 plates. River Basin Surveys Papers n.º 8. Inter-Agency Archeological Salvage Program. Bulletin 166. Bureau of American Ethnology Smithsonian Institution. Washington, 1957.
- OTT, CARLOS B.: *Formação e Evolução Étnica da Cidade do Salvador*. Tomos I e II; XVI + 238 e 237 págs. Publicação da Prefeitura Municipal do Salvador. Salvador 1955 e 1957.
- PEREDA VALDÉS, ILDEFONSO: *El Rancho y otros Temas de Etnografía y Folklore*. 127 pp., con ilustr. Montevideo, 1957.
- PIKE, KENNETH L.: *Abdominal Pulse in Some Peruvian Languages*. Sep.: *Language*, 33, pp. 30-35. 1957.
- PIKE, KENNETH L.; KINDBERG, WILLARD: *A problem in multiple stresses*. Sep.: *Word*, 12, pp. 415-428. 1956.
- PLISCHKE, HANS: *Vom Ursprung der polynesischen Kultur*. Sep.: *Saeculum*, 8, pp. 403-408. Freiburg i. Br., 1957.
- *Bogen und Pfeil auf den Tonga-Inseln und in Polynesien*. Sep.: *Göttinger Völkerkundliche Studien*, 2, pp. 207-225. Düsseldorf, 1957.
- Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil*. Edição comemorativa do tricentenário 1657-1957. Vol. I. 315 pp., com 24 pranchas. Provincialado Franciscano. Recife, 1957.
- PUTZER, HANNFRIT: *Epirogene Bewegungen an der Südost-Küste Brasiliens und das Sambaqui-Problem*. Sep.: *Beih. Geol. Jb.*, pp. 149-194, mit 4 Tafeln und 21 Abb. Hannover, 1957.
- RADIN PAUL: *Primitive Man as Philosopher*. XLI + 456 pp. Second revised edition. Dover Publications Inc. New York, 1958. (US\$ 2.00).
- RAYMOND, LAVÍNIA COSTA: *Algumas danças populares no Estado de São Paulo*. 142 pp., com ilustr. Boletim n.º 191 (Sociologia n.º 6) da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1958.
- Renca, Folclore Puntano*. 203 pp. Instituto Nacional de Filología y Folklore, anexo a la Academia Argentina de Letras. Buenos Aires, 1958.
- RIBEIRO, BERTA G.: *Bases para uma classificação dos adornos plumários dos índios do Brasil*. Sep.: *Arquivos do Museu Nacional*, 43, pp. 59-120, com 68 figs. Rio de Janeiro, 31-12-1957.

- COMAS, JUÁN: *Manual de Antropología Física*. 698 pp. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1957.
- *La educación ante la discriminación racial*. Suplementos del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, 2a. série, n.º 5, pp. 85-137. México, 1958.
- EDELWEISS, FREDERICO G.: *O Caráter da Segunda Conjugação Tupi*. 157 pp. Publicações da Universidade da Bahia, 1-5. Salvador, 1958.
- Etnografiska Museet. Göteborg. Arstryck för 1955 och 1956*. 94 pp., illustr. Göteborg, 1957.
- GIBSON, LORNA F.: *Pame (Otomi) phonemics and morphophonemics*. Sep.: *International Journal of American Linguistics*, 22, pp. 242-265. 1956.
- GONZALES, ALBERTO REX: *Dos fechas de la cronología arqueológica argentina obtenidas por el método de radiocarbón*. 19 pp. Instituto de Antropología. Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional del Litoral. Rosario, 1957.
- *Algunos ceramios excepcionales del N.O. Argentino*. 22 pp., con 9 figs. Publicación n.º 3. Instituto de Antropología. Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional del Litoral. Rosario, 1957.
- HERZOG, ROLF: *Die Nubier. Untersuchungen und Beobachtungen zur Gruppengliederung, Gesellschaftsform und Wirtschaftsweise*. 218 pp., 1 Farbtafel, 36 Abbildungen, 1 Karte. Akademie-Verlag. Berlin, 1957.
- HILBERT, PETER PAUL: *Contribuição à Arqueologia do Amapá. Fase Aristé*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Nova Série, Antropologia, n.º 1, 44 pp. Belém, setembro de 1957.
- HOLAS, B.: *Les Sénoufo (y compris les Minianka)*. 183 pp., avec 5 figs. Presses Universitaires de France. Paris, 1957.
- IMBELLONI, J.: *La Segunda Esfinge Indiana*. 454 pp., con 14 figuras y 16 láminas. Buenos Aires, 1956.
- KELLER, KATHRYN; SAPORTA, SOL: *The Frequency of Consonant Clusters in Chontal*. Sep.: *International Journal of American Linguistics*, 23, pp. 28-35. 1957.
- KOCH GRÜNBERG, THEODOR: *Geister am Roroíma. Indianer-Mythen, -Sagen und -Märchen aus Guayana*. Ausgewählt, bearbeitet und herausgegeben von Dr. Josefina Huppertz. 213 pp. Erich Röth-Verlag. Kassel, 1956.
- KROEBER, A. L.: *Ethnographic Interpretations 1-6*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 47, pp. 191-234, 1 map. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1957.
- LARSON, MILDRED I.: *Comparación de los vocabularios Aguaruna y Huambisa*. Sep.: *Tradición*, 7, n.ºs 19-20, 24 pp. Cuzco, 1955-1957.
- LAURIAULT, JAIME: *Textos Quechuas*. Sep.: *Tradición*, 7, n.ºs 19-20, 57 pp. Cuzco, 1955-1957.
- LÉVI-STRAUSS, C.: *Tristes Trópicos*. Trad. de Wilson Martins, 452 pp. e 63 fotografias em pranchas. Editôra Anhembi Limitada. São Paulo, 1957.
- *Anthropologie Structurale*. X + 454 pp., avec 23 ill. dans le texte et 13 illustr. hors-texte. Librairie Plon. Paris, 1958.
- MAIA NETO, MARIA AUGUSTA: *Estudo osteométrico do antebraço nos Portugêses. I — rádio*. Contribuições para o Estudo da Antro-

- ZERRIES, OTTO: *Die Vorstellungen der Waika-Indianer des oberen Orinoko (Venezuela) über die menschliche Seele*. Sep.: Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists (Copenhagen 1956), pp. 105-113. Copenhagen, 1958.
- *Schöpfung und Urzeit im Denken der Waika-Indianer des oberen Orinoko (Venezuela)*. Sep.: Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists (Copenhagen 1956), pp. 280-288. Copenhagen, 1958.

PERIÓDICOS

- Acta Praehistorica*. Vol. 1; 1957. Buenos Aires.
- América Indígena*. Vol. 18, n.ºs 1 e 2; Janeiro e abril de 1958. México.
- Anthropological Quarterly*. Vol. 31, n.ºs 1 e 2; janeiro e abril de 1958. Washington.
- Anthropos*. Vol. 53, fasc. 1-2. Posieux, 1958.
- Antiquity and Survival*. Vol. 2, n.ºs 2-3; 1957. Haia e Jerusalém.
- Antropológica*. N.º 4. 31 de janeiro de 1958. Caracas.
- Archives Suisses d'Anthropologie Générale*. Tomo 22, n.º 2; 1957. Genebra.
- Arquivos do Museu Nacional*. Vol. 43. Rio de Janeiro, 1957.
- Boletim Alagoano de Folclore*. Ano 2, n.º 2; junho de 1957. Maceió.
- Boletim da Comissão Catarinense de Folclore*. Ano 8, n.ºs 23-24; janeiro de 1958. Florianópolis.
- Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*. Vol. 5; 1956. Recife.
- Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Tomo 12; 1956. Belém.
- Boletim Paulista de Geografia*. N.º 27; outubro de 1957. São Paulo.
- Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Andrés Barbero Etnográfico e Histórico Natural*. Vol. 1, Etnolingüística 1; 1957. Vol. 1, Etnografía 2; 1957. Assunção.
- Boletín del Instituto de Folklore*. Vol. 3, n.º 1; março de 1958. Caracas.
- Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*. Ano 9, n.º 15; março de 1958. Genebra.
- CEPS Boletim (Boletim do "Centro de Estudos e Pesquisas de Sociologia")*. Vol. 1, n.º 1; abril de 1958. São Paulo.
- Ciencias Políticas y Sociales*. Ano 3, n.º 8; abril-junho de 1957.
- Ciencia y Naturaleza*. Vol. 1, n.º 2; outubro de 1957. Quito.
- Cuadernos Hispanoamericanos*. N.ºs 95-100; de novembro de 1957 a abril de 1958. Madri.
- Cuadernos de los Institutos*. N.º 9. 1958. Córdoba.
- Davidson Journal of Anthropology*. Vol. 3, n.º 1; 1957. Seattle.
- Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia*. Ano 3, n.º 1; 1951-1955. Lima.
- Educação e Ciências Sociais*. Vol. 2, n.º 6; novembro de 1957. Rio de Janeiro.
- Forschungen und Fortschritte*. Ano 32, n.ºs 1-4; de janeiro a abril de 1957. Berlim.

- RIBEIRO, DARCY: *Línguas e culturas indígenas do Brasil*. Sep.: Educação e Ciências Sociais, n.º 6. 102 pp. Rio de Janeiro, 1957.
- SAAKE, GUILHERME: *O Demônio, o Adversário do Ser Supremo nas Culturas dos Povos Primitivos*. Sep.: Revista Eclesiástica Brasileira, 17, pp. 321-330.
- *Die Juruparilegende bei den Baniwa des Rio Issana*. Sep.: Proceedings of the Thirtysecond International Congress of Americanists (Copenhagen 1956), pp. 271-279. Copenhagen, 1958.
- SACCHETTI, ALFREDO: *Su una "soglia" di equilibrio instabile dell'individuo considerato come "unità demogenetica"*. Sep.: Rend. dell'Accademia delle Scienze Fisiche e Matematiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti (già Società Reale di Napoli), s. 4a., 16, 42 pp. Nápoles, 1949.
- *Saggio antropologico sul sistema cardio-circolatorio dell'indio altipianico andino*. Sep.: Rivista di Antropologia, 43, pp. 11-172, con 19 tabelle e 11 fig. nel testo e 4 tavole fuori testo. Roma, 1956.
- *Konstitution und Akklimation in den Anden*. Sep.: Anthropologischer Anzeiger, 2, pp. 152-160, mit 8 Abbildungen im Text. Stuttgart, 1957.
- SALDANHA, P. H.: *Gene Flow from White into Negro Populations in Brazil*. Sep.: American Journal of Human Genetics, 9, pp. 299-309. 1957.
- SCHERMAIR E., P. F. R. ANSELMO: *Vocabulario Sirionó-Castellano*. 507 pp. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Sonderbeft 5. Im Selbstverlag des Sprachwissenschaftlichen Seminars der Universität Innsbruck. 1958.
- Seventy-fourth Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1956-1957*. II + 28 pp., with 2 plates. Smithsonian Institution, Washington, 1958.
- SILVA NETO, SERAFIM DA: *Manual de Filologia Portuguesa*. XV + 434 pp. Biblioteca Brasileira de Filologia, vol. 2, 2a. edição. Livraria Acadêmica. Rio de Janeiro, 1957.
- *Guia para Estudos Dialectológicos*. 2a. edição melhorada e ampliada. 75 pp. Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia. Belém, 1958.
- THOMPSON, EDGAR T.: *Bibliografía de las Plantaciones*. 93 pp. Estudios Monográficos, IV. Unión Panamericana. Washington, 1957.
- VON VERSCHUER, O. FRHR. VON: *Cancer in Twins. Results of a 20-year Study of an unselected series of twins*. Sep.: German Medical Monthly, 1, pp. 302-310. Stuttgart, 1956.
- *Tuberkulose und Krebs bei Zwillingen*. Sep.: Acta Genetica et Statistica Medica, 6, pp. 103-113. Basileia e Nova York, 1956.
- *Über den methodischen Beitrag der Zwillingsforschung für die Humangenetik*. Sep.: Acta Genetica et Statistica Medica, 7, pp. 21-32. Basileia e Nova York, 1957.
- *Das Problem des Schöpferischen in der Sicht des Genetikers*. Sep.: Studium Generale, 10, pp. 259-266. Berlin, Göttingen e Heidelberg, 1957.
- VIDART, DANIEL D.: *La Vida Rural Uruguay*. 212 pp. Publicación n.º 1. Departamento de Sociología Rural. Montevideo, 1955.
- WASSÉN, S. HENRY: *Sjukdomsföreställningar och behandlingsmetoder hos naturfolken speciellt in Sydamerika*. Sep.: Föreningen Medicin-historiska Museets Vänners Arsskrift 1957. 28 pp., 8 figs.

Revista
de
Antropologia

EGON SCHADEN, Diretor

VOLUME 6.º

SÃO PAULO
1958

- Homo*. Vol. 8, n.ºs 3 e 4. 1957. Göttingen.
- Idaho Yesterdays*. Vol. 1, n.º 3; outono de 1957. Boise.
- Journal de la Société des Américanistes*. N. S., t. 46; 1957. Paris.
- Koinoniologhiki Erewna*. Vol. 1, n.º 1; abril-junho de 1957. Atenas.
- Letras*. N.ºs 7-8; 1957. Curitiba.
- Mitteilungen des Instituts für Auslandsbeziehungen*. Ano 7, n.º 7, outubro-dezembro de 1957. Stuttgart.
- Museum Notes and News* (Idaho State College Museum). Vol. 1, n.º 3; dezembro de 1957. Pocatello.
- New World Antiquity*. Vol. 5, n.ºs 1-3; de janeiro a março de 1958. Londres.
- Noticiário Indigenista Español*. N.ºs 17-18 e 19-20; maio-junho e julho-agosto de 1957. Madri.
- Paideuma*. Vol. 6, n.º 6; novembro de 1957. Wiesbaden.
- Perú Indígena*. Vol. 6, n.ºs 14 e 15; Julho de 1957. Lima.
- Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Vol. 2, n.º 3; janeiro de 1958. Belo Horizonte.
- Revista da Escola de Belas Artes de Pernambuco*. Ano 1, n.º 1; 1957. Recife.
- Revista Filológica*. 2a. fase, ano 3.º n.º 7. Rio de Janeiro, 1958.
- Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. 1, n.º julho-dezembro de 1957. San José de Costa Rica.
- Revista de História*. Ano 8, vol. 15, n.º 32; outubro-dezembro de 1957. Ano 9, vol. 16, n.º 33; janeiro-março de 1958. São Paulo.
- Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 19, n.º 1; janeiro-abril de 1957. México.
- Revista de Psicologia Normal e Patológica*. Ano 3, n.ºs 3-4; julho-dezembro de 1957. São Paulo.
- Revista de la Sociedad de Geografía e Historia de Honduras*. Tomo 34, n.ºs 10, 11 e 12; de abril a junho de 1957. Tomo 35, n.ºs 1, 2 e 3; de julho a setembro de 1957. Tomo 36, n.ºs 4, 5 e 6; de outubro a dezembro de 1957. Tegucigalpa.
- Santo Antônio*. Ano 15, n.º 2; 1957. Recife.
- Sociologia*. Vol. 19, n.º 4, vol. 20, n.º 1; outubro de 1957 e março de 1958. São Paulo.
- S.O.D.R.E. Servicio Oficial de Difusión Radio Eléctrica*. N.º 5; 1957. Montevideo.
- Südamerika*. Ano 8, n.º 2; outubro-dezembro de 1957. Buenos Aires.
- Tlatoani*. 2a. época, n.º 11; outubro de 1957. México.
- Tribus*. Vol. 6 (1956), 1957. N.º 7, outubro de 1957. Stuttgart.
- Universitas* (Quarterly English Language Edition). Vol. 1, n.º 4; 1957. Stuttgart.
- Veritas*. Vol. 1, n.º 3; outubro de 1956. Pôrto Alegre.
- Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*. Ano 5, n.º 1, Viena, 1958.

ÍNDICE DO 6.º VOLUME
ARTIGOS

JOSEPH H. GREENBERG: Sôbre a natureza e o uso das tipologias lingüísticas	1
DALE KIETZMAN: Tendências de ordem lexical da aculturação lingüística em terêna	15
LEÓN CADOGAN: En torno al bilingüismo en el Paraguay	23
MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ: A dança de São Gonçalo, fator de homogenização numa comunidade do interior da Bahia	39
EMILIO WILLEMS: Uma revisão do conceito de direito primitivo	31
CURT NIMUENDAJÚ: Índios Machacará	53
JULIO ESPEJO NÚÑEZ: Rumi Chaka de Chavín	63
DARCY RIBEIRO: Cândido Mariano da Silva Rondon	97
FRANCISCO S. G. SCHADEN: Xoklêng e Kaingáng	105
FREI PROTÁSIO FRIKEL, O.F.M.: Classificação lingüístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes	113
GERMÁN FERNÁNDEZ GUIZZETTI: Sentido, distribución y significado en el análisis funcional de las estructuras idiomáticas indoamericanas	190

NOTICIÁRIO

Seminário sôbre o sistema de "plantation" no Novo Mundo (<i>Manuel Diégues Júnior</i>)	71
III Reunião Brasileira de Antropologia (<i>Manuel Diégues Júnior</i>)	75
Instituto de Pesquisas da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade do Paraná. Atividades das Secções de Antropologia e Arqueologia (1953-1957)	209
Sociedade Brasileira de Sociologia	213
XXXIII Congresso Internacional de Americanistas (<i>Pe. Guilherme Saake</i>)	214

BIBLIOGRAFIA

JOSÉ BASTOS DE ÁVILA: Antropologia Física. Introdução (<i>Egon Schaden</i>)	85
HERMANN TRIMBORN: Pascual de Andagoya. Ein Mensch erlebt die Conquista (<i>Egon Schaden</i>)	86
DARCY RIBEIRO e BERTA G. RIBEIRO: Arte plumária dos índios Kaapór (<i>Egon Schaden</i>)	88
ALBERTO DA COSTA E SILVA: Antologia de Lendas do Índio Brasileiro (<i>Egon Schaden</i>)	90
Anthropologischer Anzeiger (<i>Egon Schaden</i>)	91
JULIAN STEWARD: Theory of Culture Change. The methodology of multilinear evolution (<i>Ruth Correa Leite Cardoso</i>) ..	217
PUBLICAÇÕES RECEBIDAS	92 e 219
PERIÓDICOS	95 e 223

PAUL EHRENREICH

CONTRIBUIÇÕES PARA A ETNOLOGIA DO BRASIL

Tradução de Egon Schaden

Obra clássica sobre os índios do Araguaia e do Purus, com uma introdução e numerosas notas de Herbert Baldus. Separata da Revista do Museu Paulista.

Volume de 130 páginas, com 48 ilustrações no texto e 15 pranchas em papel especial.

Preço: Cr\$ 120,00

A venda na

LIVRARIA AGIR
Rua Bráulio Gomes, 125
São Paulo

REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGÍA

PUBLICACIÓN DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE MÉXICO

Torre de Humanidades, Ciudad Universitaria. Villa Obregón 20, D. F.

Director:

LUCIO MENDIETA Y NÚÑEZ
Doctor en Derecho,

La Universidad Nacional Autónoma de México publica un número de la *Revista Mexicana de Sociología*, cada cuatro meses. Precio del ejemplar \$7.00. — Números atrasados \$7.50

Na mesa-redonda da tarde, discutiu-se o conceito de "Período Formativo" na América Central. Dela participaram Ignacio Bernal, Gordon Ekholm, Gordon Willey; C. Evans e B. J. Meggers, W. D. Strong e G. Reichel-Dolmatoff.

Quarta-feira ventilaram-se problemas relacionados com a Conquista e etapas do desenvolvimento dos países da América Central. A lista dos oradores — Carl O. Sauer, P. Kirchhoff, M. Swadesh, J. Comas, Bosch-Gimpera, Reichel-Dolmatoff, S. Lothrop, Irwing Rouse e J. M. Cruxent, G. Willey e Heine-Geldern — demonstra a relevância desta mesa-redonda.

Sexta-feira, sob a direção do Pe. Arboleda (Colômbia), focalizaram-se as novas e urgentes tarefas da Antropologia Cultural na América Latina a serem executadas sob a orientação do "Centro Latino-Americano de Pesquisas Sociais". Nota-se, também aqui, que os temas tradicionais e clássicos dos Congressos de Americanistas foram deixados de lado para darem lugar às questões sociológicas mais em voga.

Das muitíssimas conferências do Congresso mencionarei apenas uma ou outra. Na sua palestra sobre as deformações de crânios encontrados no Panamá, D. Dale Stewart expôs as várias técnicas empregadas nas deformações. Swadesh propôs interessante classificação das línguas americanas, com base em estudos glotocronológico-estatísticos, indicando, ao mesmo tempo, os séculos que decorreram a partir da diferenciação das línguas. Trimborn falou, de maneira viva e cativante, sobre os conceitos jurídicos dos antigos Cueva. Sauer e Anderson discutiram a história das plantas culturais. O último aconselhou os etnólogos a se aprofundarem nos estudos básicos da Botânica, com o mesmo zelo com que se aplicaram à Etnologia.

Interessantíssimas conferências enfocaram o Peru e o México e suas respectivas culturas pré-colombianas. De modo atraente, Budowski discorreu sobre a queimada das matas nos países tropicais, suas causas e funções. Heine-Geldern, grande autoridade no assunto, forneceu novos argumentos relativos às relações transpacíficas entre Ásia e América. Não era de esperar-se que o ponto de vista do cientista austríaco combinasse com o de Ther Hyerdahl, que, na sua palestra sobre escavações e estudos arqueológicos na Ilha da Páscoa, soube cativar grande auditório.

Domingo os congressistas visitaram o "Instituto Interamericano de Ciências Agrícolas" em Turrialba. À noite se reuniram no Teatro Nacional para o encerramento do Congresso.

Doris Stone, presidente do Congresso de San José, apresentou o relatório sobre os trabalhos da semana. Além disso, comunicou que Oslo, Madri e Viena disputavam entre si o privilégio de reunir o Congresso de Americanistas de 1960. Juntamente com a comissão deliberativa, a presidente propôs Viena como local do próximo Congresso. A proposta foi entusiasticamente aplaudida por grande parte dos congressistas. Porém, uma porção não pequena dos membros do congresso insistiu na escolha de Madri. Depois de longa e acalorada discussão, coube, pela maioria dos votos, a Viena a honra de reunir o XXXVI Congresso Internacional de Americanistas em 1960.

Pe. Guilherme Saake