UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS
HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
SOCIAL

Jaqueline Ferreira da Mota

**A Confissão tupi: a problemática dos
confessionários jesuítico-tupi nos séculos XVI-
XVIII nas missões do Grão-Pará e Maranhão e
do Brasil**

Versão corrigida

São Paulo
2017

Jaqueline Ferreira da Mota

**A Confissão tupi: a problemática dos confessionários
jesuítico-tupi nos séculos XVI-XVIII nas missões do
Grão-Pará e Maranhão e do Brasil**

Versão corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em Ciências.

Área de Concentração: História Social.

Orientador: Prof.Dr. Adone Agnolin.

De acordo: _____

Prof.Dr. Adone Agnolin.

São Paulo
2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M917c Mota, Jaqueline Ferreira da
A Confissão tupi: a problemática dos
confessionários jesuítico-tupi nos séculos XVI-XVIII
nas missões do Grão-Pará e Maranhão e do Brasil /
Jaqueline Ferreira da Mota ; orientador Adone
Agnolin. - São Paulo, 2017.
261 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de História. Área de concentração:
História Social.

1. Índios. 2. Confissão. 3. Jesuítas. 4. Língua
tupi. 5. Escola Italiana de História das Religiões.
I. Agnolin, Adone , orient. II. Título.

MOTA, Jaqueline Ferreira da. **A Confissão tupi: a problemática dos confessionários jesuítico-tupi nos séculos XVI-XVIII nas missões do Grão-Pará e Maranhão e do Brasil.** Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutora em Ciências. Área de Concentração: História Social.

Aprovado em 10 de março de 2017.

Banca Examinadora

Presidente da banca: Prof.Dr. Adone Agnolin

(Orientador)

Assinatura: _____

Prof.^a Dr.^a Berenice Alcántara Rojas
Instituição: Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro
Instituição: Universidade de São Paulo - USP

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Pompa
Instituição: Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof.^a Dr.^a Ruth Maria Fonini Monserrat
Instituição: Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Para meus pais, Doralice e Francisco.

Agradecimentos

Esta tese é resultado da escolha de um tema pelo qual me interessei ainda em meu curso de graduação e, desde lá, mantive intercâmbio com diferentes e importantes interlocutores. O mais recente deles, Adone Agnolin, é bastante responsável pelos acertos que seguem, decorridos, me parece, de sua orientação sempre precisa, que influenciou decisivamente no amadurecimento de ideias gestadas há muito e, por isso, ele aparece em primeiro lugar nesta seção. Agradeço-lhe também por ter suportado vários diálogos absurdos e textos ruins, que com sua ajuda vieram a se tornar, espero eu, um trabalho passível de leitura.

Às professoras Cristina Pompa e Paula Montero, que gentilmente aceitaram participar de meu exame de qualificação, agradeço pelas críticas e sugestões valiosas que me levaram a direcionar melhor a pesquisa.

À professora Rita Marquilhas, agradeço as sugestões e a orientação durante meu estágio em Portugal.

Aos professores Carlos Gabriel Guimarães, da Universidade Federal Fluminense (UFF) e José Ribamar Bessa Freire, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), agradeço pelas cartas de recomendação que me ajudaram a ser aprovada no processo seletivo da bolsa de pesquisa oferecida pela Cátedra Jaime Cortesão, instituição a quem agradeço pelo auxílio financeiro que me permitiu pesquisar três meses nos arquivos portugueses.

A Gustavo Godoy e a Emerson Costa, agradeço pelos diálogos sobre o tupi e por questionarem minha tradução. Sem dúvida, a interlocução que mantive com eles sobre a língua foi fundamental para meu aprendizado e para o aperfeiçoamento da proposta da tese.

À professora Berenice Alcántara, agradeço por ter aceitado participar de minha banca de defesa mesmo à distância e pelas sugestões a uma versão de um trecho da tese que escrevi em inglês, as quais incorporei no texto definitivo.

À professora Ruth Monserrat, agradeço pela ajuda na tradução do quinto mandamento do *Confessionário* de Antônio de Araújo e aquele do manuscrito de 1751 ainda em 2010, quando trabalhamos juntas no Rio, e também por me ensinar como segmentar uma frase à maneira de uma análise sintática, aprendizado que me permitiu propor a interlinearização das perguntas dos três mandamentos na seção *Apêndice*. Infelizmente, ela não pôde conferir todos os itens daquela minha tradução de 2010 e, por isso, os erros devem ser atribuídos a mim, principalmente porque revisei o trabalho e aumentei o número de fontes consultadas em 2016. Espero que ela fique contente ao conferir agora, sendo docente avaliadora de minha banca de

defesa, o trabalho que fiz ao traduzir e segmentar, sem sua supervisão, este e os outros dois mandamentos.

À Candida Barros, agradeço pelos anos em que trabalhamos juntas estudando o sexto mandamento dos confessionários jesuíticos, experiência que me encorajou a continuar sozinha a jornada das fontes tupi.

Ao professor Eduardo Navarro, autor da bibliografia fundamental em que baseei meu estudo dos confessionários tupi, agradeço por ter aceitado participar de minha banca de defesa, ocasião em que poderá avaliar tanto meu texto quanto o uso que fiz de seus livros.

À FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, Processo 2013 / 15361-9), agradeço pelos recursos, institucionais e, principalmente, financeiros, que me garantiram a tranquilidade necessária para a realização do trabalho.

À minha família, meus pais, Doralice e Francisco e meus irmãos, Jean, Jasson e Jeandre, agradeço por acompanharem o desenvolvimento do trabalho à distância e por compreenderem minha ausência nos últimos eventos familiares. À minha cunhada Lidiane, que carrega no ventre o bebê que já amamos, agradeço por me tornar tia ao mesmo tempo em que me tornarei doutora.

Um agradecimento também aos meus amigos: os de sempre, de Santarém, de Belém e do Rio, que seguem acompanhando minha rotina de mudanças de endereço e objetivos profissionais; e os novos, de Lisboa, onde estive, e de São Paulo, por onde ando atualmente, por me confirmarem que só preciso escolher qual parte do mundo eu quero que me pertença, e esse lugar será meu.

“Outros farão mais e melhor”.

(Frederico Edelweiss, *O caráter da segunda conjugação tupí*, 1957, p.9)

“Além disso, nos recantos verdes da mata, sobre os campos iluminados das montanhas, afastado das irritações prejudiciais da erudição e da civilização européias, jamais fatigado com a letra miúda dos livros escolares, com a tessitura das meias ou importunado com a leitura de romances, o órgão nobre do rosto, nunca tendo usado óculos, binóculos ou microscópios, goza de uma liberdade feliz, que só pode trazer benefício ao seu vigor e saúde”.

(Karl Friedrich Von Martius, *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*, 1979 [1844], p.109)

“As descobertas são o fruto que por vezes premia o trabalho dos historiadores, semelhantes nisso em seu pequeno e não costumeiro laboratório aos cientistas que estudam as leis da natureza. E, como o mundo da natureza, também os depósitos das lembranças do passado permitem descobertas dos mais variados gêneros, algumas capazes de complicar as configurações conhecidas, outras de esclarecer e simplificar o já conhecido”.

(Adriano Prosperi, *Tribunais da Consciência: inquisidores, confessores, missionários*, 2013 [1996], p.23)

RESUMO

MOTA, Jaqueline Ferreira da. **A Confissão tupi: a problemática dos confessionários jesuítico-tupi nos séculos XVI-XVIII nas missões do Grão-Pará e Maranhão e do Brasil.** 2017. 261 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

A proposta desta tese de doutoramento consiste no estudo comparativo de cinco *confessionários tupi* aplicados em regiões missioneiras do Grão-Pará e Maranhão e do Brasil entre os séculos XVI e XVIII. O objetivo geral do estudo é apresentar os modelos de confissão católica pretendidos em cada um dos séculos tratados, considerando os locais de origem dos penitentes índios e a instituição religiosa à qual pertenciam os confessores, os modelos disponíveis para aplicar esse sacramento (ora impressos, ora manuscritos) e os contextos em que se desenvolveram as respectivas missões jesuíticas. Partimos do pressuposto de que os jesuítas, ainda que tivessem um propósito universalista de evangelização, tiveram de se adaptar às diferentes realidades apresentadas pelos interlocutores indígenas, condicionados pelos diferentes espaços culturais (físicos e temporais) onde ocorria a missionação. Para além da análise linguística (terminológica e de tradução) conduzida por dentro de uma perspectiva histórica com seus desdobramentos antropológicos, outra metodologia orientativa e de apoio será aquela já traçada pela *Escola Italiana de História das Religiões*.

Palavras-Chave: Índios, Confissão, Jesuítas, Língua tupi, Escola Italiana de História das Religiões.

ABSTRACT

MOTA, Jaqueline Ferreira da. **The Tupi Confession: the issue of Jesuit-Tupi confessionals in the 16th-18th centuries in the Grão-Pará and Maranhão's and Brazil's missions.** 2017. 261 f. PhD dissertation – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

This doctoral dissertation presents a comparative study of five Tupi confessionals established in missionary regions of the Grão-Pará and Maranhão and Brazil provinces between the 16th and 18th centuries. The overall objective of the study is to present the intended Catholic confession models in each of the centuries referred to, considering the places of origin of penitent Indians and the religious institution to which the confessors belonged, the different models available to apply the Sacrament of Penance (sometimes printed, sometimes manuscripts), and the contexts in which the Jesuit missions were developed. We assume that the Jesuits, despite having a universal purpose of evangelization, had to adapt to the different realities presented by their indigenous interlocutors, conditioned by the different cultural spaces (physical and temporal) where the missioning had arisen. Besides the linguistic analysis (terminology and translation) conducted within a historical perspective and its anthropological repercussions, another methodology used for guidance and support is the one drafted by the Italian School of History of Religions.

Keywords: Indians, Confession, Jesuits, Tupi language, Italian School of History of Religions.

Sumário

Introdução	13
Capítulo 1.	37
Apontamentos iniciais sobre a Confissão nas missões do Estado do Brasil nos séculos XVI e XVII e no Grão-Pará e Maranhão do século XVIII.....	37
1.1 A Bahia do jesuíta Antônio de Araújo no século XVII.	57
1.2 Antônio de Araújo, confessor jesuíta.	60
Capítulo 2.	63
O primeiro mandamento na Amazônia do século XVIII.	63
2.1 A crença indígena no demônio.....	69
2.2 Bruxas e pajés que sopram, dão remédios e curam.	74
2.3 O pajé parceiro do demônio na Amazônia.....	79
Capítulo 3.	104
O pajé, os rituais indígenas e a continuação da regionalização das perguntas do primeiro mandamento.....	104
3.1 O pajé feiticeiro no Estado do Brasil.....	104
3.2 Qual a relação entre pajés e demônios nos confessionários tupi?	116
3.3 Rituais indígenas dos índios do Estado do Brasil.	123
3.3.2 Riscar o filho ao primeiro sair da lua.	124
3.3.3 Jejum ritual praticado pelo índio adulto devido ao parto da esposa, à doença do filho ou por causa da primeira menstruação da filha.	125
3.3.4 Acreditar no canto dos pássaros ou em danças do canto do pássaro, pecado comum a todos os índios. Há, todavia, especificidades.	131
3.3.5 Dançar a dança dos Tapuias, pecado dos índios da Amazônia.	133
3.3.6 Acreditar em sonhos, pecado apenas para os índios do Estado do Brasil.....	136
3.4 A questão da autoria dos manuscritos amazônicos.	141
Capítulo 4.	148
Índios antropófagos nos confessionários de Araújo (1618) e Leão (1686) e outras particularidades referentes ao quinto mandamento, <i>Não mates</i>	148
4.1 Araújo e Leão e as figuras míticas dos índios do Norte: <i>Curupira</i> e <i>Jurupari</i> no quinto mandamento.....	157
4.2 Política linguística: a “língua geral da costa”	165
4.3 E <i>Tagoaíba</i> , é demônio para quem?.....	173

4.4 <i>Guajupirá</i> , o demônio esquecido por Araújo e Leão.	174
4.5 Geofagia, pecado comum a todos os índios penitentes dos confessionários tupi.	176
4.6 Ferir alguém no século XVI: seria uma atividade relacionada ao ritual antropofágico?	179
4.7 O aborto, prática de índias missionadas por Araújo, Leão e pelos confessores da Amazônia.	180
Capítulo 5.	183
“Não roubes”. Como os missionários traduziram para os confessionários tupi uma atividade externa ao universo ritual indígena.	183
5.1 Perguntas sobre o sétimo mandamento, <i>Não roubes</i>	185
Conclusão.	203
Cada índio é interrogado, na Confissão, de acordo com os demônios, os rituais e as figuras míticas que reconhece.	203
Fontes consultadas.	208
a) Fontes em tupi manuscritas.	208
b) Fontes em tupi impressas.	208
c) Fontes missionárias em outras línguas indígenas.	209
d) Crônicas.	210
e) Outras fontes.	211
Referências bibliográficas.	215
Apêndice.	225
Três mandamentos da lei de Deus nos confessionários tupi dos séculos XVI, XVII e XVIII com suas respectivas transcrições, interlinearizações e traduções.	225
Transcrições.	225
Interlinearizações e traduções.	237

Introdução

Para levar à conversão dos homens, é preciso conhecer perfeitamente seus pensamentos e seus hábitos. O missionário deve assim deixar-se moldar pelo outro (entrar pela porta do outro), para entrar em sua consciência e do interior moldá-lo de outra maneira (para enfim sair do outro, que se torna um em si) e levá-lo para Deus. O trabalho de conversão assim definido supõe um conhecimento muito refinado dos homens que se procura converter. (CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580 -1620*. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2006, p.402)

Chamamos em causa o trecho da tese de Castelnau-L'Estoile porque “o tema da porta” – como ela mesma o definiu e caracterizou enquanto essencial no pensamento missionário – talvez seja a melhor chave explicativa para compreender os confessionários em língua tupi: as fontes principais de nossa pesquisa. A doutrina cristã traduzida em língua tupi e a partir de referências dos costumes, rituais e figuras míticas dos índios brasileiros foi a matéria-prima das perguntas desses confessionários.

Abordando a aplicação do sacramento da Penitência na América, em artigo publicado no volume *Lexikon of the Hispanic Baroque*,¹ Bruce Mannheim nos alerta que estudar a confissão no Novo Mundo do século XVII gera debate e discordância, porque as práticas trazidas para a América refletem uma instituição que estava em processo de mudança radical na Europa, e isso não apenas relativamente às decisões tomadas durante o Concílio de Trento, mas devido a alterações feitas durante todo o século XVII. A confissão individual era uma novidade no momento da evangelização no Novo Mundo e ainda não era uma norma no mundo católico romano.²

Na América Portuguesa, confessar índios individualmente também se configurou como um problema para os jesuítas, contrapondo aqueles que defendiam o uso do intérprete na situação em que o missionário não dominava a língua e precisava confessar ao menos na

¹ LEVY, Evonne and MILLS, Kenneth. *Lexikon of the Hispanic Baroque*. Transatlantic exchange and transformation. Austin: University of Texas Press, 2007.

² “The status of confession in the seventeenth-century New World is vexed at several levels. First, the practices brought to the New World reflected an institution that was in a process of radical change in Europe, not only in decisions made during the Council of Trent but in accretions throughout the seventeenth century. At a purely material level, the confessional itself, with a grill whose holes were to be no larger than a pinky finger, is a late sixteenth innovation. Second, the theology of confession underwent substantial reformulation from the Fourth Lateran Council (1215) to the Council of Trent (1545-1563), increasingly focused on the spiritual over the material and the individual over the social. Here again, the practices of confession varied substantially over this period. The individual-centered confession recommended at Trent was innovative at the very moment of the evangelization of the New World; hence it was not yet normative in the Roman Catholic world”. Cf. MANNHEIM, Bruce. “Confession”. In: LEVY, Evonne and MILLS, Kenneth. *Lexikon of the Hispanic Baroque*. Transatlantic exchange and transformation. Austin: University of Texas Press, 2007, p.87.

Quaresma, contra aqueles para quem o segredo da confissão era inviolável e, por isso, o sacramento não poderia ser ministrado por terceiros que dominassem o idioma. Nesse cenário de novidades, contraposições, busca de soluções e surgimento de novos problemas, surgem os manuais de confissão em língua tupi, com o objetivo de ajudar o missionário na tarefa de confessar indígenas. Mannheim também afirma que o cenário de aplicação da Penitência na Europa, do pecado como afronta social, foi dificilmente traduzido em termos de pecado individual para as audiências indígenas.³

A partir disso, o objetivo desta tese é estudar três mandamentos da lei de Deus (o primeiro, o quinto e o sétimo) em cinco obras missionárias utilizadas na catequização em tupi antigo, impressas no âmbito da Contrarreforma e seguindo as exigências conciliares para os textos que seriam instrumentos de evangelização no Novo Mundo. No caso da nossa pesquisa, trata-se de *confessionários tupi* escritos por missionários entre os séculos XVI, XVII e XVIII e aplicados entre índios aldeados do Estado do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão.

Esses confessionários, aplicados em diferentes regiões brasileiras, são: 1) o confessionário manuscrito⁴ contido na *Doutrina Cristã*,⁵ de José de Anchieta, utilizado nas regiões missioneiras do Estado do Brasil do período quinhentista e que teria sido escrito na década de 1560; 2) o livro seis “*Do Confessionario*”, que consta do *Catecismo na Lingoa Brasilica, no qual se contem a summa da doctrina christã*, do jesuíta Antônio de Araújo, impresso em 1618⁶ e seu par documental reeditado em 1686, o *Catecismo Brasilico da*

³ “But as Roman Catholic concepts of sin increasingly emphasized the agency of individuals, the translational equivalences established under a regime of sin-as-affront-to-the-social-order created an enduring illusion of similarity between the aetiologies of sin in the new European and the older Native American social orders, bedeviling both colonial and modern commentators”. Cf. Ibid.

⁴ Conforme sabemos pelas pesquisas de Armando Cardoso, o confessionário manuscrito de José de Anchieta não tem data exata e não chegou a ser impresso. Além disso, Cardoso afirma, segundo dados de Quirício Caxa e Pero Roiz: “Quando se fundou o Colégio de S. Paulo, início da futura vila e cidade, se preparavam para o sacerdócio. Catequista de curumins, aperfeiçoava o tupi que vinha aprendendo desde a Bahia. Tão exímio se tornou nessa língua que, depois do martírio de Pero Correia e João de Souza, Nóbrega o tomou como intérprete nas confissões de índios convertidos. Ao lado de outras obras em tupi destinadas a ajudar os missionários, escreveu também um *Confessionário* com a prática que alcançara nos 14 anos que decorreram até seu sacerdócio (1553- 1566)”. Cf. ANCHIETA, José de. *Doutrina cristã*. Tomo 2: Doutrina autógrafa e confessionário. Obras Completas. 10º vol. Introdução histórico-literária, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso SJ. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p.61. Estamos considerando a datação aproximada de 1560 segundo o que nos diz a pesquisa de Lima: “Dentre essa produção, Anchieta teria escrito um confessionário, na década de 1560, do qual existem cópias manuscritas apógrafas”. LIMA, Luís Filipe Silvério. Sonho e pecado: visões oníricas e oniromancia dos “índios” e “gentios” na catequese jesuítica na América Portuguesa (1549-1618). *Revista de História*, Brasil, n. 149, p. 139-179, dec. 2003. ISSN 2316-9141., p.156. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18968>>. Acesso em: 12 oct. 2016.

⁵ ANCHIETA, José de. *Doutrina cristã*. Tomo 2: Doutrina autógrafa e confessionário. Obras Completas 10º vol. Introdução histórico-literária, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso SJ. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

⁶ ARAÚJO, Antônio de. *Catecismo na Lingoa Brasilica, no qual se contem a summa da doctrina christã. Com tudo o que pertence aos Mystérios de nossa sancta Fè & bõs costumes. Composto a modo de Dialogos por Padres Doctos, & bons lingoas da Companhia de IESUS*. Agora novamente concertado, ordenado, & acrescentado pello Padre Antonio d’Araujo Theologo, & lingoa da mesma Companhia. Em Lisboa por Pedro

*Doutrina Christã*⁷, organizado por Bartolomeu de Leão. Com relação a esses três confessionários, tratar-se-ia, à primeira vista, de uma obra única obra reeditada.⁸ Os confessionários de Antônio de Araújo e Bartolomeu de Leão, em suas duas edições, representavam o material oficialmente preparado pela Companhia de Jesus para os penitentes de língua tupi, situados geografica e governamentalmente sob os domínios do Estado do Brasil⁹; 3) o *Confissionario pella lingua geral p.^a seconfessar por elle em cazo denesidade urgente*, do manuscrito anônimo datado de 1751,¹⁰ aplicado às missões setecentistas do Estado do Grão-Pará e Maranhão, e o confessionário contido em uma obra congênere, também manuscrita, a *Grãmatica da Lingua geral do Brazil, com hum Diccionario dos vocabulos mais uzuaes para a intelligencia da dita Lingua*, intitulado *Confissionario [...] da Lingoa Geral p.^a seconfessar por elle emcazo de Necessid.e*, datado de 1750.¹¹

Nosso objeto de pesquisa é a análise da confissão indígena e, com essa, aquela de investigar o encontro entre confessores missionários (representados pela instituição religiosa a que pertenciam) e penitentes indígenas (representados pelas etnias) no Brasil colonial, mas sem pretender chegar a tratar da temática da apropriação feita pelos índios do sacramento católico, ou da reelaboração de sentidos que eles teriam feito do sacramento, e, menos ainda, de que eles se confessariam para obterem vantagens ou para se afirmarem no cenário colonial. O que queremos dizer é que o conteúdo dos confessionários tupi não necessariamente está atrelado à língua tupi, uniformizada pelos missionários jesuítas no século XVII para imprimirem seus textos catequéticos, ou àquela do século XVIII que aparece nos confessionários manuscritos paraenses: língua que, como já disse Aryon Rodrigues, era falada, nos séculos XVI e XVII pelos índios Tupinambá que regionalmente eram conhecidos

Crasbeeck.ano 1618. A custa dos Padres do Brasil. Utilizamos a versão recente: ARAÚJO, Padre Antônio de. *Catecismo na Língua Brasileira. Reprodução fac-similar da 1ª edição (1618), com apresentação pelo P.e A.Lemos Barbosa, Professor de Língua Tupi na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1952, pp.96-117.

⁷ LEAM, Bertholameu de. *Catecismo Brasilico da Doutrina Christã, com o ceremonial dos Sacramentos & mais actos Parochiais. Composto por Padres Doutos da Companhia de Jesus, aperfeiçoado & dado à luz pelo P. Antonio de Araujo. Emendado nesta segunda impressão pelo P. Bertholameu de Leam da mesma Companhia*. Lisboa: Na officina de Miguel Deslandes, MDCLXXXVI, 1686, pp.218-274.

⁸ No capítulo 3 discutiremos as semelhanças e diferenças entre eles.

⁹ Hipoteticamente, a Companhia de Jesus também teria escrito essa obra para a Amazônia, questão que discutiremos posteriormente.

¹⁰ ANÔNIMO. *Vocabulário da língua brasileira*. Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Original. Manuscrito.180p. 01,01,014. Pará, 1751.

¹¹ ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil. Com hum Diccionario dos vocabulos mais uzuaes para a intelligencia da dita lingua*. Pará. *Manuscrito 69*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1750.

como Tamôio, Tupinikim, Kaeté, Potiguára, Tobajára e que teve continuidade, de forma alterada, nos séculos seguintes.¹²

Quando nos perguntamos quem é o penitente das obras de Antônio de Araújo e de Bartolomeu de Leão, temos de considerar que os confessionários tupi impressos não são obras congeladas. O penitente não é uma entidade genérica. Fato é que a Política Linguística de padronização do tupi leva em consideração como norma o instrumento de comunicação - a língua geral - mas não as perguntas que ela veicula. O penitente índio, portanto, é levado em consideração, substancialmente, para a elaboração do manual. Nesse contexto e nesse processo de catequização, enfim, há um necessário alargamento da perspectiva tridentina, na qual os missionários consideram as especificidades das audiências para a aplicação do sacramento. As perguntas dos manuais de penitentes podem mesmo nos revelar os principais institutos culturais dessas populações: neste sentido, o confessionário se configura como espaço para um “encontro de equívocos”¹³. No final das contas, então, a uniformização da doutrina e da língua não quer dizer que sua formalização, a aplicação do sacramento da Penitência, se configure de modo uniforme. Pelo contrário, os confessionários não têm de ser e não podem ser iguais. Eles manifestam exemplarmente como é possível seguir as normas tridentinas sem abandonar a característica performática do ritual da confissão. O que não poderia haver na performance? Era proibido aos confessores inovarem na aplicação do rito? Havia algum tipo de juramento ao qual os confessores deveriam se submeter?

Muito do que se sabe hoje sobre as fontes tupi dos jesuítas espalhadas em várias bibliotecas e arquivos pelo mundo, se deve às obras do linguista Frederico Edelweiss, publicadas em 1947¹⁴ e em 1969.¹⁵ Quando levantamos a questão sobre quem é o penitente dos confessionários jesuíticos e buscamos responder a isso por pistas textuais das perguntas, sua obra se apresenta como fundamental, pois ele defende dois pontos: 1) A língua tupi ou língua brasílica é aquela uniformizada pelos jesuítas em seus vários compêndios; 2) Na

¹² RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1994, pp.20-21.

¹³ “Ora, é justamente na obra de revisão das práticas tradicionais, realizada paralelamente àquela de conquista de novos povos, que os instrumentos afinados pelo Concílio tridentino desenvolveram uma função importante: entre todos e em primeiro lugar, a confissão. É através do filtro dos manuais elaborados para a realização desse sacramento que foram ‘passados em revista’ – e ao mesmo tempo construídos – os pecados das populações americanas”. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano dos séculos XVI-XVII*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2007, p.139.

¹⁴ EDELWEISS, Frederico G. *Tupís e Guaranís: estudos de etnonímia e linguística*. Publicações do Museu da Bahia, n.7. Bahia: Secretaria de Educação e Saúde, 1947.

¹⁵ EDELWEISS, Frederico G. *Estudos tupis e tupi-guaranis: confrontos e revisões*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Editôra, 1969.

Amazônia, não há obras jesuíticas mas sim franciscanas e o que encontramos nos textos não é o tupi uniformizado pelos jesuítas, mas sim um dialeto que ele batiza de “brasiliano”.

Foi a partir da leitura das obras de Edelweiss que ampliamos o horizonte da pesquisa, sua perspectiva de estudos tendo fragilizado fortemente uma de nossas primeiras hipóteses de investigação (a de que os confessionários de que dispúnhamos seriam todas obras jesuíticas).¹⁶ Ao mesmo tempo, todavia, sua obra representou um incentivo para que pudéssemos continuar seguindo nossa intuição inicial, verificando-a mais pontualmente: aquela de ser possível identificar o penitente pelas perguntas do mesmo confessionário, quando esse autor expõe as diferenças da situação histórica da Amazônia, em que os constantes descimentos, de índios de diferentes etnias, impossibilitaram a construção de um padrão uniformizado pelos jesuítas, mas deram origem a um dialeto falado não apenas por índios segregados, mas também por mestiços. Desta feita, refletimos sobre sua apreciação relativa à realidade linguística da Amazônia:

Mas, tenhamos sempre presente, que o brasileiro não é um dialeto uniforme como o tupi jesuítico. Entre cêrca de 1580 e 1760 houve, de contínuo, tribos, que falavam um tupi relativamente original, ao lado de camadas de mestiços e índios em escalas das mais díspares aculturações linguísticas. Tivemos, assim, com o correr do tempo, não apenas um, mas todo uma gama de dialetos brasileiros.¹⁷

As classificações *língua brasílica ou tupi, dialeto brasileiro, língua vulgar, tupinambá e língua geral*, usadas em sua obra, nos ajudarão, de qualquer modo, a analisar o confessionário da fonte amazônica intitulada *Gramatica da Lingua Geral do Brazil (1750)* e aquele contido no *Vocabulário da Língua Brasílica (1751)*. No capítulo 2, desenvolvo melhor essas questões propostas por ele em relação à Confissão na Amazônia do século XVIII.

A proposta de ver o índio como agente social é trazida para a historiografia brasileira por John Monteiro e seus orientandos. Seguindo a linha de pensamento de John Monteiro, queremos inserir o trabalho na chamada “Nova” História Indígena:

¹⁶ Sobre a *Gramatica da Lingua Geral do Brazil*, de 1750, ele afirma: “Quanto à sua autoria, pelos motivos já expostos, estamos inclinados a atribuí-la a um franciscano. Não há o verbete *padre de missa*, mas figuram *frade de missa* e *frade leigo*”. EDELWEISS, Frederico G. *Estudos tupis e tupi-guaranis* (...), p.148. Em nota a esse trecho, ele continua: “Veja o capítulo *O Dialeto Brasileiro*. Nenhum jesuíta, pelos motivos expostos, chamaria a êsse dialeto de *Língua-Geral do Brasil* sem qualquer restrição. Compare o título do catecismo brasileiro de Bettendorff.” Ibid. O título da obra de Bettendorff a que Edelweiss se refere é *Doutrina Christã / Em lingua geral dos Indios do Estado do Brasil / e Maranhão, composta pelo P.Philippe Bettendorff / traduzida em lingoa irregular, e vulgar uzada nestes tempos*. O que ele quer dizer é que “língua geral” é um termo que só seria usado por um jesuíta para denominar a língua uniformizada por eles, o que não é o caso da *Gramatica da Lingua Geral do Brazil (1750)*, que como ele demonstra, foi escrita em dialeto brasileiro. Só um franciscano, desconhecedor das diferenças linguísticas, da língua brasílica jesuítica e da evolução histórica do tupi, segundo Edelweiss, poderia denominar dessa forma o documento.

¹⁷ Idem. *Ibidem*, p.146.

Deve-se ressaltar, ainda, que se trata de uma ‘nova’ história indígena, porque esse tema não é nada novo na historiografia do país: desde os tempos coloniais, os cronistas e outros escritores se indagaram a respeito dela, e, no século XIX, a temática indígena foi crucial na elaboração de uma mitografia fundacional do país, que se desdobrou em sucessivas ondas da historiografia e do pensamento social brasileiro.”¹⁸

Assim, procuramos considerar a temática indígena inserindo a pesquisa na corrente da História preconizada por John Monteiro: por isso, o sujeito principal de nossa pesquisa é o índio e suas inter-relações com o missionário jesuíta. Tentamos, porém, priorizar o estudo dos confessionários tupi na perspectiva da devolução desses materiais ao público nativo. Se, evidentemente, há muitos traços da teologia jesuítica nos materiais de confissão, há muito da realidade indígena local, receptora e interlocutora dos confessores. Sua intervenção pode ser avaliada pelas ausências e permanências de perguntas – identificadas devido ao estudo comparativo que fizemos com os cinco confessionários –, pela ênfase em determinados aspectos da doutrina e pela configuração escrita dos materiais de confissão. Claramente mais curtos que os congêneres dos séculos XVI e XVII, os manuais de penitentes do século XVIII denunciam o baixo número de confessores, a realidade de trabalho das missões (a qual determinava os períodos em que os índios estariam nas aldeias) e a seleção das faltas mais graves. Com pouco tempo, poucos operários e muitos penitentes, a *Confissão* tanto no Estado do Brasil dos séculos XVI e XVII como no Grão-Pará e Maranhão do século XVIII, aponta sua singularidade dependendo dos locais e da época em que foi ministrada.

O sacramento da Confissão era o momento no qual o religioso inquiria aquele que no século XVI foi considerado não tendo religião alguma e por isso, aceitava com facilidade e docilidade os ensinamentos cristãos, na mesma rapidez em que os negava e os abandonava. Eram as estátuas de murta definidas por Vieira na conhecida passagem do Sermão do Espírito Santo (1657)¹⁹. Sendo de murta, os indígenas do Novo Mundo eram difíceis de converter. Viveiros de Castro analisa a perplexidade missionária quanto à inconstância indígena e à ausência de um sistema religioso a ser combatido.²⁰

¹⁸ MONTEIRO, John. “Armas e armadilhas. História e resistência dos índios”. In: NOVAES, Adauto. *A Outra Margem do Ocidente*. NOVAES, Adauto (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.238.

¹⁹ “É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não veêm; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decape o que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade.” In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. In: *A inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 184.

²⁰ “Entre os pagãos do Velho Mundo, o missionário sabia as resistências que teria a vencer: ídolos e sacerdotes, liturgias e teologias - religiões dignas desse nome, mesmo que raramente tão exclusivistas como a sua própria. No Brasil, em troca, a palavra de Deus era acolhida alacremenente por um ouvido e ignorada com displicência pelo

Viveiros de Castro defende que a imagem do selvagem inconstante advém dos anos iniciais da conquista. Para os padres, o entendimento, a primeira potência da alma, era ágil nos índios, mas as outras duas potências, a memória e a vontade, eram fracas e remissas.²¹ O inimigo a ser combatido era o que os religiosos chamavam de “ações e costumes bárbaros da gentilidade” (canibalismo, guerras de vingança, bebedeiras, poliginia, nudez, ausência de autoridade centralizada e de implantação territorial estável).²² Tendo a memória e a vontade fracas, o gentio do Novo Mundo acreditava rapidamente no que lhes pregavam, mas tão logo abandonava o Evangelho e voltava à prática dos costumes antigos.

Quando falamos em História Indígena talvez valesse a pena refletir, com Vittorio Consiglio, sobre “qual crítica do material documentário jesuítico seria mais adequada para valorizá-lo como fonte de informação sobre a história indígena amazônica”.²³ Como História Indígena Consiglio compreende “formas indígenas de produzir história”.²⁴ Se a maioria das fontes sobre os índios brasileiros se ressentem por se caracterizar como “o ponto de vista missionário”, ou por olhar o índio pela “luneta europeia” ou pelo filtro cultural do catolicismo, os confessionários tupi, estando construídos sobre a ritualidade real de índios específicos, podem ser considerados fontes seguras sobre aquele específico grupo de penitentes índios. É possível, portanto, usar historicamente a estereotipada fonte catequética missionária.²⁵

A doutrina cristã e a casuística jesuítica levavam a uma infinidade de situações a serem questionadas e, ao final das contas, era necessário fazer uma triagem de temas para as perguntas da *Confissão* e, além disso, descobrir o penitente das obras oficiais da Companhia de Jesus por meio de pistas linguísticas fornecidas pelos textos, não é tarefa fácil. A língua do Confessionário tupi de Araújo é a chamada “língua da costa”, pressupostamente generalizante

outro. O inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher”. In: *Ibid.*, p.185.

²¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem (...)”, p.188.

²² *Ibid.*, pp.188-189.

²³ CONSIGLIO, Vittorio. *Fontes missionárias e história indígena*. Um inventário analítico sobre textos jesuíticos nos arquivos romanos referentes à missão em Maranhão e Grão-Pará, séculos XVII – XVIII. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 1997, p.28.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Por isso, nossa reflexão busca apoio na metodologia da Escola Histórico-Religiosa: “Nessa altura se coloca o problema da comparação que, na elaboração da Escola Histórico-Religiosa, encontrou uma nova colocação instrumental. Trata-se daquela que se define como comparação histórica e que representa não uma comparação horizontal e estéril dos fenômenos e das ‘formas’ culturais, mas uma *comparação de processos históricos*; não uma comparação dedicada a nivelar e a reduzir, mas a diferenciar e a determinar para entender, além das texturas fundamentais comuns, também as não repetíveis soluções criativas concretas”. AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, p.32.

de todos os grupos linguísticos do tronco tupi. O confessionário tupi, entretanto, é híbrido por conter a cultura de índios diversos e não genérico por estar escrito na “língua da costa”.

Por outro lado, a proposta de adequar uma literatura de catequese a uma audiência específica, não é uma novidade da evangelização americana. Na Idade Média, os catecismos para os rudes e para as crianças já tinham esse caráter de popularizar a doutrina. Ainda, a obra de Bernardo de Nantes já traz em seu título essa proposta de aproximar a doutrina à realidade do gentio bárbaro.²⁶ Na contribuição mais tocante, para nós, de Agnolin para o debate, “(...) com relação à ignorância (o vazio) selvagem, a catequese teve que recorrer à estratégia de se apropriar dos instrumentos linguísticos indígenas para transcrever neles um sentido novo, que permitisse colonizar, propriamente seu imaginário”.²⁷ Os missionários reduzem primeiro a língua indígena, a língua da falta, a língua bestial, antes de reduzir os próprios índios.²⁸

A incontornável necessidade da aplicação do sacramento da Penitência pode ser percebida quando ele é ministrado em situações adversas até mesmo para aqueles penitentes que não podem falar.²⁹ Em 1568, saía uma nova edição do *Confessionario muy vtil y prouechoso*, do importante teólogo da Escola de Salamanca, Francisco de Vitoria,³⁰ em que ele alerta o confessor sobre a necessidade de adequar as perguntas do confessionário “ao estado e ofício do penitente” quando das perguntas do sétimo mandamento, “No hurtarás”, tema de nosso capítulo 5. A sugestão de Vitoria confirma a preocupação dos manuais dirigidos a confessores de escarafunchar todas as possibilidades de pecados que pudessem vir a ser cometidas pelo penitente. Por isso, quando do estudo de confessionários, é preciso considerar a audiência a que esses se dirigiam.

²⁶ “Katecismo Indico da Lingua Kariris, Acrescentado de Varias Praticas Doutrinaes, & Moraes, Adaptadas ao Genio & Capacidade dos Indios do Brasil, pelo Padre Fr. Bernardo de Nantes (...)”. Cf. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens (...)*, p.67.

²⁷ AGNOLIN, A. *Ibid.*, p.75.

²⁸ *Ibid.*, p.80.

²⁹ “Sobre o caso do homem q morreo de apoplexia. Hum homem nobre dando lhe hum avidente depoplexia mandou chamar muy depressa dous padres graves da Ordem de Sam Domingos, que corriaõ com elle em vida com particular amizade, com quanto os padres vierão se lhe tolhão totalmente a falla ficando ainda com bastante uso do sentido de ouvir, e com bastante uso das mãos: os padres despois de tratarẽ o que pertencia a alma do doente da maneira que lhe foi possivel lhe perguntaraõ se deixava a sua molher este tomando a mão toda do Confessor por viterio pella parte dos dedos, apartou tres delles, e fez nelle força e tornandolhe a perguntar que deixava a hum Irmão q tinha tomou a mão inteira dez vezes apertandoa em cada huã dellas com muyta força, como quem contava e feito isto morreo sem mais declaração. Perguntase assim por parte da molher do defuncto, como per parte do Irmão o que se pode conjecturar e o que se deve defazer pera quietação da consciencia?” Cf. *Armário Jesuítico*, Livro 14. Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

³⁰ “Este septimo mandamiento: se ha de tratar en particular cõforme al estado y officio del penitente, por^q cada officio e estado tiene sus mãeras de engaños, si es sastre, si es carpintero, o si otro obrero, si hizo cosa falsa no firme, si le aprovecho de lo que sobro notablemente”. Cf. VITORIA, Francisco de. *Confessionario muy vtil y prouechoso*. Agora nueuamente corregido y emmendado. Valladolid: en casa de Francisco Fernandez de Cordoua ..., 1568, p.30.

O método histórico-religioso³¹ nos alerta a considerar o contexto da produção do documento e a considerá-lo como performático e plural e, assim, as entrelinhas do texto catequético nos permitirão identificar as características desse penitente para desembocar na possibilidade de estudar as obras em tupi dos jesuítas como fontes para escrever uma história indígena brasileira. No caso da confissão tupi, é possível verificar práticas locais e hábitos dos indígenas brasileiros registrados na documentação catequética jesuítica, em uma clara confirmação dos vestígios indígenas registrados pelos autores de confessionários da Companhia de Jesus. Nesse sentido, se o índio está ali registrado, a produção catequética em tupi antigo é uma importante fonte de que dispomos para realizar uma história indígena. Discordamos, desta forma, de uma visão purista que precisa de um documento escrito por autores indígenas para então pensar uma história indígena. O missionário não saiu ileso do encontro com seus interlocutores tupi e, além disso, consideramos as reflexões do historiador jesuíta Michel de Certeau, para quem o penitente que estudamos detém uma oralidade que se perde no mesmo momento em que é enunciada e, por isso, os confessionários tupi são resultado da operação escriturária da sociedade ocidental letrada inexistente na realidade tupi. Quando nos fala do texto de Jean de Léry, Certeau descreve a palavra tupi metaforicamente, como uma joia ausente no cofre do relato.³² Léry conta que para os índios, a escrita é como uma feitiçaria dos brancos, algo que confirma a superioridade ocidental, aquilo que é capaz de reter o passado e superar a distância.³³

O par analítico “equivalência”³⁴ e “equivoco” foi usado por Adone Agnolin quando da análise do encontro entre índios e jesuítas no Brasil colonial e foi baseada nos estudos, nas pesquisas e na metodologia daquele historiador que realizamos a análise dos dados desta tese. Nos inspiramos inicialmente na passagem “Deslocando-nos de uma concepção essencialista do documento, para uma concepção do documento-signo (...) a escrita em língua tupi da

³¹ Sobre a *Escola Italiana de História das Religiões*, nos permitimos apontar nossa resenha sobre o livro do professor Adone Agnolin em que ele desenvolve, acuradamente, o tema: MOTA, Jaqueline. “História das Religiões, uma proposta metodológica”. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, Uberlândia, v. 13, ano XIII, n. 1, Jan./ Jun. de 2016.

Disponível em: http://www.revistafenix.pro.br/PDF37/resenha_2_Jaqueline_Mota_fenix_jan_jun_2016.pdf.

³² DE CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 214.

³³ *Ibid.*, p.215.

³⁴ “Todavia, a necessidade de reduzir a língua obrigava a adotá-la para poder transformá-la. A “indigenização do catolicismo”, que segundo Lacouture efetivou-se pela habilidade jesuíta em usar a seu favor a autoridade dos caciques, realizou-se, antes, justamente no plano lingüístico. Nesse plano, os missionários buscavam a possibilidade de entrever equivalências e, portanto, possibilidades de traduções entre as duas realidades culturais. A apropriação de repertórios culturais indígenas tornava-se de grande importância para a eficácia da evangelização. É dessa forma que, por exemplo, impõe-se a tradução do nome de Deus como Tupã ou a do Demônio com vários nomes de “espíritos da floresta” e, no teatro de Anchieta, até mesmo com nomes de personagens históricos que teriam combatido contra os portugueses”. Cf. . AGNOLIN, A. *Jesuítas e Selvagens* (...), p.290.

catequese jesuítica forjava-se, também, nesta perspectiva performática do documento”.³⁵ Ou seja, nos embasaremos na proposta da Escola Italiana, presente no livro, de refletir sobre os processos históricos que determinaram a elaboração do confessionalário tupi, processos históricos que contaram com a participação de um sujeito histórico específico, o penitente índio. Nossas fontes, a literatura catequética em tupi, apresentam como os jesuítas absorveram a cultura indígena, mas nessa perspectiva não abordamos a ideia do confronto, mas aquela do reacomodamento entre os dois grupos que pode ser encontrada nas perguntas da confissão.

Sobre os penitentes indígenas desses confessionalários tupi, certamente estão os Tupinambá litorâneos, sobre os quais, o etnólogo Eduardo Viveiros de Castro, disse,

Como é praxe na bibliografia etnológica, emprego o etnônimo ‘Tupinambá’ para designar os diversos grupos tupi da costa brasileira nos séculos XVI e XVII: Tupinambá propriamente ditos, Tupiniquim, Tamoio, Temiminó, Tupinaé, Caeté etc., que falavam uma mesma língua e participavam da mesma cultura.³⁶

Assim, a interpretação desses *confessionalários tupi* passará pela metodologia da História das Religiões. Em seu mais recente livro, dedicado a apresentar ao público brasileiro a metodologia da Escola Italiana de História das Religiões, Agnolin sintetiza, em uma passagem do capítulo 3, uma das características desse método que o diferencia dos estudos fenomenológicos: “quando a religião é objeto de pesquisa histórica deve ser abordada em função de uma cultura”³⁷. As ferramentas metodológicas oferecidas por essa escola de estudos é que nos auxiliaram no exercício de problematizar como ocorreu a aplicação do sacramento da Penitência tanto no Estado do Brasil como no do Grão-Pará e Maranhão entre os séculos XVI e XVIII. Para tanto, no âmbito desta tese, nos propomos a investigar quem eram os confessores jesuítas que vieram para a América Portuguesa nesse período e tentar compreender como sua formação influenciava a aplicação deste sacramento em terra de missão extraeuropeia. A abordagem historiográfica se identifica também com a história das relações entre civilizações,³⁸ no nosso caso, entre os jesuítas letrados e os penitentes

³⁵ Ibid., p.36.

³⁶ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. 2.^a edição. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p.186.

³⁷ AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. 1.^a ed. São Paulo: Paulinas, 2013, p.178. A relação entre história, cultura e religião já tinha sido apontada pelo historiador em seu prefácio ao livro de MASSENZIO, Marcelo. *A história das religiões na cultura moderna*. 1.^a ed. São Paulo: Hedra, 2005, p.21. “O fato é que, se a religião pode ser analisada segundo diferentes perspectivas (filosófica, teológica, psicológica, etc.), sendo, todavia, a cultura o objeto específico e limitativo do próprio historiador, quando a religião é objeto de pesquisa histórica não pode ser posta de lado sua observação em função de uma determinada cultura”.

³⁸ “(...) a História das Religiões se identifica com uma *história das relações entre civilizações*, e essa pode e deve ser, hoje, *culturalmente subjetiva*, utilizando-se apropriadamente do *etnocentrismo crítico* (de Ernesto De Martino), até chegar a dissolver suas próprias certezas iniciais”. Ibid., p.179.

indígenas, possibilitando historicizar em que condições e sobre quais circunstâncias foram escritos os confessionários tupi que resultaram em uma *Confissão Indígena*.

Do ponto de vista histórico-religioso devemos buscar a gênese das coisas, isto é, não é possível essencializar os fatos, retirá-los de sua realidade cultural. Como nos diz Paul Veyne, os objetos são correlatos das práticas³⁹, ou seja, em nosso caso, o sacramento da Penitência não é levado em consideração como algo sobrenatural, sagrado ou no plano das ideias, mas é resultado de uma convergência de realidades históricas. Nesse sentido, quando nos propomos a comparar os confessionários tupi, não nos propomos em detectar uma estrutura para a confissão jesuítica: não nos interessa mostrar um fio condutor que ligaria os cinco confessionários. O que imaginamos buscar são fragmentos deixados pelos sujeitos históricos de cada lugar e época, sendo a confissão tupi resultado das atuações desses sujeitos históricos no momento da aplicação do rito. Dessa forma, lanço uma pergunta: como a história cultural explicaria a suposta padronização tridentina dos confessionários jesuíticos? Se Trento está nos confessionários, que espaço sobra para a atuação dos sujeitos históricos? Ou o papel é letra morta e devemos buscar outras fontes para realizar uma história da confissão tupi? Como aponta Pettazzoni,

Intendendo il *fenomeno* religioso come ‘apparizione’ o ‘rivelazione’ del sacro, e come esperienza del sacro, la fenomenologia deliberatamente ignora quell’ altro modo di pensare e di intendere pel quale ogni *phainómenon* è um *genómenon*, ogni apparizione presuppone uma formazione, ed ogni evento há dietro di sé um processo di sviluppo”.⁴⁰

Na ótica desse método histórico apontado por Pettazzoni, qualquer fenômeno pressupõe uma formação e um processo de desenvolvimento. Por isso, para nós, não interessa tanto um projeto de evangelização da Companhia de Jesus previamente suposto: a evangelização vai se desenvolvendo de acordo com as circunstâncias históricas e de acordo com as culturas em jogo.

Conforme aponta a historiadora Charlotte de Castelnau-L’Estoile, a congregação provincial dos jesuítas no Brasil de 1568 informou sobre a necessidade de confessores para os índios que eram escassos devido ao reduzido número de padres que sabiam a língua tupi.⁴¹ No século XVI, conforme ela relata, a aprendizagem do tupi era um problema para os jesuítas

³⁹ AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005, pp.22-3.

⁴⁰ PETTAZZONI, Rafaele. *Il metodo comparativo*. Numen, vol. 6, Fasc.1. (Jan., 1959), p.10.

⁴¹ CASTELNAU-L’ÉTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580 -1620*. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2006, p.157. A autora explica que pela extrema urgência em formar um corpo de confessores para os índios, os jesuítas no Brasil solicitam a Roma permissão para ordenar como padres aqueles que soubessem a língua.

e o que alguns conseguem é compreender um pouco da língua para justamente poderem ouvir confissões.⁴² O confessionalário tupi de José de Anchieta, que teria sido escrito na década de 1560 e os confessionalários tupi de Araújo (1618) e de Leão (1686) poderiam perfeitamente servir a esses jesuítas que sabiam pouco da língua, mas eram capazes minimamente de ouvir uma confissão, especialmente no caso desses textos, de estrutura fechada, em que o índio responderia apenas “sim” ou “não”. Um mínimo domínio da língua, todavia, era necessário ao confessor de índios: não era possível que ele apenas fingisse com a lista de perguntas em mãos. Castelnau-L’Estoile explica que havia três níveis de domínio do tupi. O segundo nível, que consistia em compreender e saber falar um pouco, era uma exigência de Roma requerida a todos os jesuítas e no qual o candidato a confessor era examinado antes de sua ordenação, pois somente depois de ordenado ele poderia aplicar o sacramento da Penitência.⁴³

Esse requerimento de saber falar bem a língua para poder confessar os índios também aparece no *Confissionario* paraense de 1751,

Neste Confissionario, q acabas deler, veras o quam precizo he estudar alingoa, q sem ciencia della, ao menos medianam.te me parece impossivel, possas exercer o **officio deconfessor de Indios**, porisso tedeves aplicar aella, tudo q.to puderes, enão teatenhas aosobredito Confissionario, q ele só serve, p.^a hua precisa necessid.e, etepesso, q confessando por elle natal necessid.e, te hajas com m.ta cautella, pois nem todos os penitentes necessitaõ de tantas perguntas, principalm.te no seisto mandam.to, eo confessor deve ser m.to acautelado, eprud.e, q em lugar de dar medecina, p.^a fechar as chagas, naõ de causticos, p.^a abrir novas feridas, ensinando m.tas vezes, o q openitente naõ sabe com demaziadas perguntas, enisto resalvo aminha consciencia.⁴⁴

O autor do manuscrito paraense, portanto, orienta o missionário que vier a usar aquela lista que, para ser um *Confessor de Índios*, era necessário ter ao menos uma ciência mediana da língua e que só devia usar a tal lista do confessionalário no caso de extrema necessidade, já que corria o risco de ensinar ao penitente um pecado desconhecido por ele e, consequentemente, estaria o confessor abrindo uma chaga em vez de curar uma ferida.

Observamos também, em nosso estudo comparativo, uma continuidade do modelo confessional realizado por meio de uma lista de perguntas. Falando do sacramento da Confissão aplicado por jesuítas das reduções paraguaias do século XVII, Felipe enumera informações de cartas ânuas e de manuscritos da Biblioteca Nacional do Rio em que os índios

⁴² Ibid., p.174.

⁴³ CASTELNAU-L’ÉSTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril(...)*, p.176.

⁴⁴ ANÔNIMO. *Vocabulário da língua brasílica*. Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Original. Manuscrito.180p. 01,01,014. Pará, 1751, fólho 84 apud MOTA, Jaqueline. *O Confessionário em língua tupi (1751) e a cultura confessional europeia*. Relatório final referente ao projeto de pesquisa financiado pelo Programa Nacional de Apoio à Pesquisa da Fundação Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Manuscrito, 2010, p.125. Negrito e sublinhado nossos.

se confessam diretamente a seus confessores, os jesuítas relatando que seus penitentes confessavam minuciosamente seus pequenos erros, pecados de seu passado pagão e que se confessavam também em seu leito de morte, levando o autor a se questionar se nessas reduções jesuíticas esse sacramento católico havia sido incorporado aos costumes indígenas sem maiores complicações. Sua pesquisa consiste também em coligir trechos dos documentos em que fosse possível mensurar se o sacramento da Penitência obtinha os resultados esperados pelos jesuítas dessas reduções, deixando os índios de reincidir nas faltas confessadas.⁴⁵

No caso de nossa pesquisa, não buscamos saber, prioritariamente, em que medida o texto dos confessionários era realmente utilizado. Nós tomamos esses textos como fonte informativa tanto das ordens que os escreveram, quanto sobre os índios com os quais esses missionários mantiveram contato. Conforme apontado por Castelnau-L'Estoile, no século XVI, o confessor tinha de saber minimamente a língua⁴⁶ e, portanto, não necessitava de uma lista de perguntas para auxiliá-lo: a lista era opcional. Essas listas, entretanto, para o historiador, constituem-se em valiosa fonte sobre as missões, sobre as ordens religiosas atuantes e sobre os índios praticantes das atividades arroladas nas perguntas da confissão como pecados.

Por outro lado, não estamos descartando completamente a possibilidade de que o missionário usasse as listas para confessar os índios. Se o confessionário de José de Anchieta foi escrito por volta de 1560; se em 1618 e em 1686 são impressas listas para a confissão de índios; e se em 1750 e em 1751, a Amazônia vê nascer manuscritos com perguntas para a confissão, de alguma forma, elas encontravam um lugar na rotina de confessores que precisassem confessar em língua indígena. Os confessionários poderiam ser considerados opcionais depois de certo tempo de trabalho missionário: os anos iniciais da missão são marcados por debates sobre o uso ou não do intérprete na confissão, justamente pela falta de missionários que dominassem o idioma. O projeto evangelizador dos jesuítas encontrava na adaptação o melhor caminho para chegar ao índio, vide o conflito que Nóbrega enfrentou com Sardinha, que não concordava com o método jesuítico de usar intérpretes para confessar os

⁴⁵ FELIPPE, Guilherme Galhegos. “Confessar sim, mas nem tudo: o discurso inaciano sobre a confissão nas reduções jesuíticas”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v.2, n.2, p.124-150, jul. /dez.2008, p.134.

⁴⁶ “Os debates em torno do aprendizado da língua indígena recortam um debate mais essencial sobre a missão: esta deve ser preocupação de todos ou somente de alguns especialistas? Do ponto de vista de Roma, todos os padres da província devem ser missionários; é ao menos o sentido do decreto sobre as línguas tomado em 1594. Vista do Brasil, a situação parece muito diferente. O debate sobre o aprendizado convida, pois, a prosseguir a investigação e a focalizar o lugar dos missionários na província”. CASTELNAU-L'ÉTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril*(...), p.182.

índios. Serafim Leite diz que foi pela dificuldade de realizar confissões que Araújo escreveu um confessionário,

A doutrina e prática dos Jesuítas sobre *confissões por intérprete* foram sancionadas pela Igreja, e são hoje o Cânon 903 do Código de Direito Canônico. Para as facilitar na língua tupi, incluiu o P. António de Araújo, no seu Catecismo, um “copioso confessionário”.⁴⁷

Além de tudo, essa informação de Leite reforça nosso argumento sobre o aspecto autoral do *Confessionário* escrito por Araújo, apesar da característica coletiva do *Catecismo na Língua Brasileira* de 1618, questão que discutiremos no capítulo 3.

Os confessionários amazônicos, assim como as obras de Araújo e de Leão não foram traduzidos para o português,⁴⁸ com a exceção de alguns trabalhos pontuais. Para apresentá-los aqui neste trabalho, realizamos uma tradução que se constitui numa proposta de comparação entre o texto tupi da seção do *Confessionário* com o texto do *Dicionário*, que apresenta o verbete em português com sua equivalência em tupi. O exercício que realizamos foi o de traduzir o texto da confissão com as equivalências oferecidas pelos próprios missionários, tanto no dicionário que acompanha o respectivo confessionário (datados de 1750 e 1751) como lançando mão do *Vocabulário tupi de 1622*,⁴⁹ organizado pelos missionários jesuítas e que apresenta o tupi dos primeiros séculos. Podemos dizer que essa é a fonte mais importante para qualquer trabalho que necessite de um direcionamento quanto à língua tupi. O *Vocabulário na Língua Brasileira*, que por vezes denominaremos *VLB*, é anônimo, já tendo sido atribuído a José de Anchieta⁵⁰ e, mais recentemente, considerado como sendo do Padre

⁴⁷ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Organização de Cesar Augusto dos Santos et al. Obra em 4v. São Paulo: Edições Loyola, 2004, vol. VI-IX, p.220.

⁴⁸ Ruth Monserrat traduziu o sexto mandamento do *Confessionário* de Antônio de Araújo (1618) e o do manuscrito paraense de 1751, tradução que pode ser conferida nas seguintes publicações: BARROS, Candida; MONSERRAT, Ruth; MOTA, Jaqueline. “Uma proposta de tradução do Sexto Mandamento de Deus em um confessionário tupi da Amazônia de 1751”. *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF, v. 29, p. 160-176, 2009; MONSERRAT, Ruth; BARROS, Candida; MOTA, Jaqueline. A “mulher casada” nos confessionários Tupi (século XVI-XVII). *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 1, p. 269-282, 2009 e também em nossa dissertação de mestrado: MOTA, Jaqueline. *As representações da sexualidade dos índios das missões do Pará em um manual de confessores tupi de 1751*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2011. O *Dicionário de tupi antigo* (2013), recém-publicado pelo professor Eduardo Navarro, também traz trechos traduzidos das obras de Antônio de Araújo (1618) e de Bartolomeu de Leão (1686).

⁴⁹ ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira*. Manuscrito português-tupi do século XVII, coordenado e prefaciado por Plínio Ayrosa. São Paulo: Departamento de Cultura, 1938.

⁵⁰ “Do mesmo modo, se no ‘Vocabulário na Língua Brasileira’, que com muita razão é atribuído a Anchieta (...)”. In: PHILIPSON, J. *Nota sobre a interpretação sociológica de alguns designativos de parentesco do tupi-guarani*. Separata do Boletim LVI da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, (N.º 9 de Etnografia e Língua Tupi-Guarani). São Paulo, 1946, p.8.

Leonardo do Valle.⁵¹ Datado de 1622, veio a público somente em 1938 sob a organização de Plínio Ayrosa.

Nem sempre foi possível realizar esse trabalho, já que a detida análise das perguntas da confissão mostra que o dicionário não é exatamente coextensivo ao confessional, embora o linguista Edelweiss, a quem respeitamos e seguimos, tenha concluído que ambas as partes da *Gramática da língua geral do Brazil* (1750), por exemplo, foram escritas pela mesma pessoa.⁵² A partir disso, a tradução para o português foi completada com as compilações feitas por Lemos Barbosa⁵³ e por Eduardo Navarro, atualmente o maior especialista em tupi antigo no país.⁵⁴ Todos os textos em tupi que aparecem nesta tese foram traduzidos por nós,⁵⁵ com exceção do texto de Anchieta, traduzido por Armando Cardoso (1992). A partir desta tradução, poder-se-á compreender como ocorreu a vernacularização da catequese indígena a partir de seu referencial norteador, a saber, o Catecismo Romano, e como esses textos podem ser usados como fonte histórica da confissão indígena realizada na Amazônia e no Brasil coloniais.

Aryon Rodrigues aponta que, entre os portugueses, apenas os missionários passaram a escrever em língua tupi e, além disso,

Além de trabalharem cooperativamente na elaboração de um catecismo católico nessa língua, alguns deles passaram a produzir composições próprias, em verso, na língua indígena. Nessa atividade destacou-se José de Anchieta, que fez mais de trinta composições líricas e dramáticas, totalizando mais de 4.000 versos em Tupinambá. Ao mesmo tempo Anchieta elaborou a primeira descrição gramatical dessa língua, publicada em 1595. Em 1618 publicou-se o grande *Catecismo na Língua Brasileira*, com cerca de 300 páginas de texto na língua indígena. Logo depois (1621) foi impressa uma segunda gramática, de autoria do padre Luís Figueira e, na segunda metade do século XVII, segundas edições dessa mesma gramática e do *Catecismo na Língua Brasileira*, além de um outro catecismo, o do padre Bettendorf. No século XVII alguns jesuítas, nascidos no Brasil, deviam ser completamente bilíngües desde a infância, como parece ter sido o caso do

⁵¹ “É importante lembrar que a fonte da maior parte das palavras tupis que relacionamos a seguir é o *Vocabulário na Língua Brasileira*, do Padre Leonardo do Valle (dado por muito tempo como anônimo)”. In: NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Global, 2013, p.XXIX.

⁵² “Tanto o Dicionário como os capítulos dos Advérbios, dos Nomes das Partes do Corpo e do Confessionário são do mesmo autor”. Ibid., p.154. O próprio Edelweiss afirma que as diferentes seções não necessariamente serão coextensivas quando da autoria de uma mesma pessoa: “A verificação de que também não existe concordância perfeita, entre a gramática, o dicionário e o capítulo dos advérbios, três compilações do mesmo códice N.º 69, não deve surpreender, mesmo nas partes declaradamente do mesmo autor. As divergências locais e a utilização de compilações outras tornariam difícil a estrita uniformidade”. EDELWEISS, Frederico G. *Estudos Tupis e Tupi – Guaranis (...)*, 1969, p.151.

⁵³ Ver o item *Referências bibliográficas*.

⁵⁴ Assim o consideramos devido à bibliografia publicada por ele e pelos cursos regulares de tupi que ele ministra na Universidade de São Paulo.

⁵⁵ Esta versão corrigida incorporou algumas sugestões e correções apontadas pelos membros da banca de defesa. Nossa tradução foi revista pelos professores Ruth Monserrat e Eduardo Navarro, a quem agradeço.

padre Bartolomeu de Leão, responsável pela preparação da segunda edição do *Catecismo na Língua Brasileira*, como seriam certamente muitos mestiços, como os mamelucos.⁵⁶

Por *tupi* estamos considerando tanto a língua sistematizada por José de Anchieta e cujo *Confessionário* foi traduzido por Armando Cardoso (1992), como a língua em que foram escritos os *Confessionários* dos jesuítas Antônio de Araújo (1618) e Bartolomeu de Leão (1686) e, ainda, a língua em que foram escritos os *Confessionários* manuscritos contidos na *Gramática da língua geral do Brazil* (1750) e no *Vocabulário da língua brasileira* (1751), cujas referências completas encontram-se na seção “Referências bibliográficas” desta tese. Não é nosso objetivo demonstrar a evolução histórica da língua, por isso tomamos a decisão de denominar a língua de todos os confessionários como *tupi*, embora saibamos das diferenças entre as versões. Apoiamo-nos na declaração de Edelweiss: “Por ser o *brasiliano* dialeto diferente, aculturado de várias direções, não negamos que haja nêle muita palavra legitimamente tupi. São os termos mais usuais que, na forma, se mostram geralmente mais resistentes”⁵⁷, embora estejamos conscientes das ressalvas que esse linguista faz.⁵⁸

A decisão de tomarmos os textos em língua tupi como fontes principais não quer dizer que nosso trabalho esteja considerando o “ponto de vista indígena”, mas sim traços da cultura indígena nas entrelinhas do documento missionário, e, ainda, de algum modo, os rituais e as mitologias indígenas descontextualizadas para servirem aos objetivos catequéticos. Por outro lado, se nosso objetivo não é investigar as resistências ou acolhidas indígenas com relação aos sacramentos e em especial com relação à confissão, os confessionários tupi são fontes de uma história indígena no sentido de que é possível, pelas perguntas dos confessionários, compreender os processos sociais e culturais daquela audiência de penitentes índios, já que são justamente as instituições míticas e rituais que são traduzidos em pecados a serem extirpados e, por isso, constam nas perguntas.

De acordo com Prosperi, o sacramento da confissão ocupou um lugar de destaque na experiência religiosa dos jesuítas na Idade Moderna, constituindo-se enquanto um ritual fundamental da estratégia usada para conquistar almas.⁵⁹ O ato de fazer os índios se confessarem no Novo Mundo foi uma característica forte do planejamento jesuítico para

⁵⁶ RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1994, pp.34-35.

⁵⁷ EDELWEISS, Frederico G. *Estudos Tupis e Tupi – Guaranis (...)*, 1969, p.133.

⁵⁸ Conforme citação exposta na página 17.

⁵⁹ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Tradução de Homero Freitas de Andrade. Com apresentação de Adone Agnolin. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 26.

converter novas almas para a religião católica. Quando analisamos algumas cartas escritas por jesuítas no Brasil dirigidas aos seus outros colegas na Europa, notamos a importância dada à Confissão.

A necessidade de entender a linguagem dos índios e a dificuldade encontrada pelos jesuítas para aprender a língua tupi a fim de pregar as suas regras cristãs, foi demonstrada nessas cartas jesuíticas. Manuel da Nóbrega (1517-1570), chefe da missão dos primeiros jesuítas no Brasil, em 1549, escreveu que "(...) os índios têm tão poucas palavras que é muito difícil para declarar nossa fé muito bem, mas, no entanto, fazê-los entender o melhor que pudermos e algumas coisas que declaram por metáforas (...)".⁶⁰ O jesuíta Antônio Pires (1519-1572), escrevendo uma carta de Pernambuco, Brasil, em 1551, informou os seus leitores na Europa sobre os esforços de seus colegas de traduzir coisas cristãs na língua indígena e sobre a importância de bons intérpretes - os "línguas" - para ajudar os missionários com a língua Tupi.⁶¹

Afonso Brás (1524-1610), jesuíta que chegou ao Brasil em 1550 e passou por capitanias tais como Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, São Vicente e Rio de Janeiro, escreveu para seus irmãos em Coimbra, Portugal, em 1551, e descreveu suas atividades como missionário no Espírito Santo, "Quando chegamos receberam-nos os moradores com grande prazer e alegria, e desde que cheguei até a Páscoa não me ocupei nem me entendi em outra coisa senão em confessar e fazer outras obras pias (...)".⁶²

A confissão por meio de um intérprete ou usando uma lista de perguntas para ajudar confessores a aplicar o sacramento a seus penitentes era um método específico adotado por jesuítas, que, diferentemente dos franciscanos, por exemplo, preferiam a Confissão e não o Batismo como melhor forma de converter novos cristãos. Como foi demonstrado por Vicente Rafael (1993), também na evangelização e na colonização hispânica "(...) the confession manuals written by the Spanish missionaries consist of a list of questions specific to each of

⁶⁰ "Têm muito poucos vocábulos para lhes podermos bem declarar a nossa fé, mas contudo damos a entender o melhor que podemos, e algumas coisas lhes declaramos por rodeios". Carta 1. Pe. Manuel da Nóbrega. "Informação das partes do Brasil". Bahia, agosto de 1549. Aos padres e irmãos da Cia. de Jesus em Coimbra *apud* HUE, Sheila Moura. *Primeiras cartas do Brasil [1551 – 1555]*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p.39.

⁶¹ "(...) e logo ordenou que o padre Navarro fosse a Porto Seguro para trasladar as orações e sermões na língua desta terra, com alguns intérpretes que para isso ele tinha muito bons; as quais trasladou muito bem, e é de muito louvar-se o Senhor vê-lo pregar muitas partes do Velho e do Novo Testamento, e outros sermões sobre o Juízo, o Inferno, a Glória etc.". Carta 2. Antônio Pires. "Uma enviada da capitania de Pernambuco". Pernambuco, 2 de agosto de 1551. Aos padres e irmãos da Companhia de Jesus em Coimbra *apud* HUE, Sheila Moura. *Primeiras cartas do Brasil [1551 – 1555]*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p.44.

⁶² Carta 4. Afonso Brás. "Outra enviada do porto do Espírito Santo". Espírito Santo, 24 de agosto de 1551. Aos padres e irmãos da Companhia de Jesus em Coimbra *apud* HUE, Sheila Moura. *Primeiras cartas do Brasil [1551 – 1555]*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p.72.

the Ten Commandments. The confessor addresses the questions to the penitent who then is expected to use them as the basis for an examination of conscience".⁶³

Sobre a organização dos jesuítas no Brasil dos séculos XVI e XVII, assim explica a historiadora Charlotte de Castelnau-L'Estoile,

É fundamental compreender a geografia da implantação jesuíta, que se divide em três tipos de estabelecimentos: colégios, residências ou aldeias de evangelização. Os jesuítas estavam implantados em oito centros de povoamento português da colônia, do Norte ao Sul: Olinda em Pernambuco, Salvador da Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Vicente e Piratininga, a única vila entre as precedentes a estar no interior das terras. Três estabelecimentos eram colégios (Olinda, Salvador da Bahia e Rio de Janeiro) e os outros cinco eram “casas professas”, todas dependentes dos respectivos colégios. Essa relação de dependência evidencia que os colégios eram os centros da vida jesuíta.⁶⁴

Os confessionários que tomamos como fontes principais de nossa pesquisa teriam sido escritos para índios residentes no que a autora acima chama de *aldeias de evangelização* ou *aldeamento* e que chamaremos também de *missão*.⁶⁵ Sobre a criação dessas aldeias pelos jesuítas, tendo em vista a realidade brasileira, continua ela,

A formulação empregada por Roma para qualificar os jesuítas da província do Brasil (“os operários de uma vinha tão estéril, laboriosa e perigosa”) mostra que a terra brasileira era tida como particularmente difícil para que ali se realizasse o projeto missionário da Companhia. De fato, Gouvêa não chega a uma terra virgem, mas a um lugar no qual os jesuítas tinham uma experiência missionária de mais de trinta anos. À fase da descoberta e das ilusões, sucederam-se decepções: os índios do Brasil apresentavam-se como pouco aptos à religião cristã. Diante dessa dificuldade, os padres da província procuraram adaptar seus métodos de evangelização e criaram a *aldeia*, agrupamento fundado pelas necessidades de evangelização, no qual os índios são reunidos e isolados das populações europeias. Essa experiência de fixação das missões impôs-se aos atores locais (jesuítas e o governador) ao mesmo tempo por razões políticas, religiosas e econômicas, e constituiu a marca original da experiência missionária brasileira. A aldeia foi ‘imposta’ a Roma pelos padres da província, ela é fruto do esforço de adaptação dos jesuítas à terra brasileira. O visitador Gouvêa, que é encarregado de difundir

⁶³ RAFAEL, Vicente. *Contracting Colonialism*. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule. Durham and London: Duke University Press, 1993. 3ed, 2001, p.103.

⁶⁴ CASTELNAU-L'ÉTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril* (...), p.51.

⁶⁵ No decorrer do livro, a autora explica que a *missão*, no ideal jesuíta, necessariamente, envolveria um deslocamento: “Essa insistência sobre a itinerância como traço fundamental da missão mostra *a contrario* que a experiência brasileira da aldeia, fixação da missão e lugar de residência dos missionários, está, por definição, em contradição estrutural com o ideal missionário tal como exposto nas *Constituições*”. CASTELNAU-L'ÉTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril*: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580 -1620. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2006, pp.98-99. Os *aldeamentos*, segundo a autora, seriam espaços de domesticação dos índios. Ibid., p.108. Ainda sobre a aldeia, ela diz: “A aldeia, portanto, é o fruto da adaptação das prescrições da Companhia ao local, sendo a hierarquia jesuíta em Roma colocada diante do fato consumado; a iniciativa não vem das autoridades centrais, mas dos padres do Brasil aliados ao representante da autoridade política na colônia. A aldeia é o resultado da experiência dos jesuítas no Brasil, é a forma de missão adaptada às condições de possibilidade de conversão tal como foram analisadas pelos jesuítas locais”. Ibid., p.116.

as *Constituições*, deveria assim conformar a aldeia ao espírito das prescrições romanas. É nesse sentido que ele fabrica uma “norma missionária” que leva em consideração as realidades da região e o ideal romano. Assim, no caso brasileiro, a adaptação às realidades da terra precede o envio das prescrições do centro.⁶⁶

Como podemos ler acima no relato de Castelnau-L’Estoile, os índios do Brasil apresentavam-se como pouco aptos à religião cristã: é para esses índios que são escritos os confessionários tupi, num cenário em que se considerava ser difícil convertê-los em penitentes e, por isso, podemos dizer que há um zelo na redação desses manuais para que os missionários conseguissem confessar esses índios.

Acompanhando esta indicação e sua tese, com nosso trabalho pretendemos seguir, então, o modelo proposto na obra *Jesuítas e Selvagens*, de Adone Agnolin, na medida em que “(...) o objetivo de nosso estudo – e conseqüentemente a escolha de nossa documentação – se refere, finalmente, aos catecismos *para* indígenas, em *língua* indígena, em seus *conteúdos adaptados* à sua cultura”.⁶⁷ Além de seguir as orientações de Agnolin em seu *Jesuítas e Selvagens*, adotamos como metodologia aquela explicada por ele no livro *História das Religiões*, em que o autor apresenta a perspectiva da Escola Italiana de História das Religiões, para a qual,

Através da *comparação* que produziu os estudos ântropo-etno-lógicos, essa tendência de estudos se propôs a ressaltar a *historicidade* dos fatos religiosos, isto é, “desontologizar” estes últimos, tanto a partir do pressuposto fundamental de sua possível e necessária redução à razão histórica, quanto pela necessidade de acolher e definir, nesta perspectiva, os fatos que não resultassem redutíveis aos modelos analógicos (isto é, constituídos ao redor de denominadores comuns) sugeridos pela pesquisa comparada.⁶⁸

A História das Religiões é nosso apoio metodológico por vários motivos, mas a sugestão de historicizar as categorias religiosas para escapar da objetificação do dado religioso nos interessa especialmente neste início, e se coaduna com o que já foi manifestado por antropólogos sobre a necessidade de considerar o missionário como agente de mediação⁶⁹

⁶⁶ Ibid., p.89.

⁶⁷ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano dos séculos XVI-XVII*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2007, p.265.

⁶⁸ AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013, p.65.

⁶⁹ “Trata-se de compreender o modo como a ação missionária estimula a resignificação da ‘tradição’ (indígena e não-indígena) para adaptá-la aos novos contextos de intercomunicação cultural (...). Finalmente, colocar nosso foco no trabalho de mediação nos obriga a enfrentar teoricamente a questão do poder implícito no trabalho de produção cultural subjacente à ação missionária. Temos como ponto de partida que o processo histórico de produção de alteridades indígenas por parte dos missionários, ainda que se reconheça sua dimensão político-ideológica, não pode ser reduzido a uma ferramenta pura e simples da dominação colonial. As configurações culturais que dele resultam merecem ser tratadas como um objeto propriamente antropológico, isto é, como

no contexto intercultural da missão. É esse missionário, escriba do manuscrito, o mediador entre as culturas indígenas e a fideísta cristã, configurando-se, portanto, enquanto sujeito histórico a cujas decisões se curvam os confessores, os penitentes e os confessionários.

Assim, acreditamos que a confissão indígena católica é resultado de um processo histórico que se realiza de forma diferente na Amazônia e no Estado do Brasil e, por isso, ela não pode ser explicada simplesmente pela política linguística de evangelização ou pelos interesses do Estado: isto porque abordamos o religioso enquanto categoria privilegiada na época em termos de instrumento de mediação cultural, isto é, a partir das marcas que operam uma tradução no âmbito do religioso enquanto objeto dado, e pretendemos estudar sua função instrumental enquanto objeto historicamente construído.

Estamos tomando o texto do confessionário em língua indígena como uma etnografia dos índios feita pelos missionários, resultante da pedagogia jesuítica de adaptação (na hipótese de o documento ser jesuítico), que adequava o texto missionário confessional de acordo com o interlocutor a quem este se destinava. Para traduzir para o índio os dizeres de uma catequese que se guiava pela perspectiva de Roma, o confessor buscava equivalências possíveis com os rituais e com a mitologia indígena⁷⁰ ou com características da sociedade indígena que poderiam ser instrumentalizadas para explicar a doutrina cristã. Essa mitologia, esses rituais e essas características variavam de acordo com as diferentes etnias indígenas com as quais os missionários se deparavam e, por isso, estamos usando o termo genérico “índio” ou “indígena” até que as particularidades apresentadas pelos manuscritos permitam dizer quem é o interlocutor específico do missionário em cada pergunta da confissão. Todo índio deveria receber a confissão, por isso, os interlocutores desses missionários não foram selecionados, o que dá ao registro um peso histórico equivalente.

Quando falamos em “etnografia”, evidentemente, estamos usando um conceito contemporâneo para classificar uma fonte histórica, incorrendo, talvez, em anacronismo. Os confessionários não se pretendiam uma etnografia e não o são *strictu sensu*, já que mobilizam informações sobre a cultura indígena local e sobre o Catecismo Romano. O projeto

‘produções culturais’ que fazem sentido e dão sentido à experiência e às práticas culturais”. Cf. MONTERO, Paula (org.). “Índios e missionários no Brasil: Para uma teoria da mediação cultural”. In: *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, pp.32-33.

⁷⁰ Tratava-se, portanto, de uma: “Seleção e adoção de costumes indígenas, portanto, para enraizar neles e impor-lhes um novo sentido: esta pareceu uma forma de cimentar o crer indígena ao redor da doutrina cristã, uma forma de transformar a murta em mármore. Não se trata, todavia, de uma operação nova na estratégia jesuítica de evangelização: de alguma forma, assistimos, de fato, à reedição de uma estratégia já apontada, em algum lugar, pelo próprio Inácio de Loyola que convidava a ‘*entrar com a [razão] deles [dos outros], para se sair com a nossa*’. Cf. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII*. *Revista de História* (USP), V.154, 2006, p.15.

missionário e as testemunhas de tal projeto traduzem a alteridade em termos de objetivação do referencial religioso. A esse respeito, concordamos com Montero quando fala em *configurações culturais*, interpretação que se distancia do par “antes” e “depois” do contato, e logo considera

(...) que a atividade missionária, por propor ativa e continuamente conexões de sentido, constitui um laboratório privilegiado para a análise de relações transversais e descentradas que caracteriza o trabalho de mediação (...). Enfatizar a análise das relações descentradas através de uma idéia de mediação que supere o dualismo não significa postular a existência de “sujeitos híbridos”, mas sim analisar histórica e simbolicamente as condições e os modos de sua produção.⁷¹

Ao lado do objetivo de analisar a *agência missionária*⁷², também buscamos uma identificação institucional para o escriba dos manuscritos, especialmente se considerarmos que a Amazônia teve o processo de conversão dos indígenas iniciado pelos franciscanos de Santo Antônio, só depois seguido pelo aparecimento dos jesuítas e contando ainda com a presença de carmelitas e mercedários. A discussão sobre a autoria institucional dos manuscritos de 1750 e de 1751 já foi iniciada por linguistas e sociolinguistas, que o fizeram usando trechos em português dos documentos.⁷³ Nossa busca por uma identificação do escriba ocorrerá por meio de uma comparação entre as várias versões tupi dos confessionários, considerando existirem várias camadas nos documentos, que foram sendo assentadas pelo trabalho missional de jesuítas, franciscanos e de outras ordens,⁷⁴ caracterizando os confessionários tupi também como fonte para a história das missões na Amazônia colonial.

O nosso trabalho com as fontes tupi ainda segue quanto sugerido por Agnolin sobre as contingências históricas que formam “um absoluto, cultural e historicamente construído enquanto valor”.⁷⁵ Sobre o código *religião* pensado nesses termos, o autor explica,

Ora, em contraposição a essas instâncias, conforme veremos ao longo deste livro, aquilo que nós ocidentais chamamos por muito tempo – e ainda continuamos a chamar – de “religião”, pelo menos de um ponto de vista

⁷¹ MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, pp.43-44.

⁷² Tema abordado por Paula Montero no artigo supracitado, onde menciona o trabalho de Comaroff (1991), para quem as “motivações dos governantes” deve ser considerada tanto quanto as “motivações dos governados”. Cf. *Ibid.*, pp.41-42.

⁷³ Ver os trabalhos de Frederico Edelweiss, Candida Barros e Ruth Monserrat no item *Referências bibliográficas*.

⁷⁴ Com isso, queremos evitar um risco já anunciado por especialistas: “Supor que o historiador ou antropólogo está testemunhando o ‘primeiro’ encontro entre diferenças radicais tidas como dadas e anteriores às relações. Sabemos bem, e os estudos deste livro mais uma vez demonstram isso, que os sistemas sociais em relação se constroem por sobreposições (...)”. Cf. *Ibid.*, p.24.

⁷⁵ AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013, p.21.

histórico-cultural, deve ser visto, substancialmente, enquanto uma *codificação humana de valores*: estes se devem prospectar em uma durabilidade que sirva, justamente, para superar as contingências efêmeras, complexas e incomprensíveis da história, para oferecer uma perspectiva ao agir humano. Somente na perspectiva de valores que dão sentido à contingência é que esta última adquire um sentido e que os primeiros oferecem uma perspectiva à vida. Dito de outra maneira, as culturas representam estruturas *em* e *de* contingência: enquanto tais, podem construir modelos absolutos de valores que, todavia, o historiador tem a função de considerar como relativos a um tempo, a um espaço e a um contexto relacional de “aculturação”. Trata-se, portanto, e substancialmente, de descobrir a contingência histórica da formação de um absoluto, cultural e historicamente construído enquanto valor.⁷⁶

A pesquisa busca averiguar, também, a atuação dos padres jesuítas como confessores e como missionários, enfatizando que foram as ações desses sujeitos históricos que resultaram em diferentes formas de confessar nos vários espaços das missões paraenses e também daquelas pertinentes ao esforço evangelizador realizado no Estado do Brasil. Autores ligados à *História das Mentalidades* já provaram que a atitude do padre diante do confessionário alterava de forma significativa a aplicação do sacramento da Penitência. Preguiça, excesso de zelo, inadequação diante da vergonha dos penitentes, insegurança ao inquirir sobre pecados sexuais, pressa ao confessar grávidas e interesse em lucrar financeiramente com as confissões foram alguns dos motivos que levaram teólogos a prevenirem os confessores a realizarem uma confissão mais consciente, tendo em vista o papel fundamental dos padres na aplicação das orientações tridentinas na tarefa da evangelização. Por outro lado, uma mais recente historiografia crítica, como por exemplo aquela que se destaca na obra de Adriano Prosperi, aponta para toda a complexidade e as profundas conexões, na época das Reformas, do sacramento da confissão em relação à vida social do cristão penitente: tanto nas ‘Índias internas’ quanto em terra de missão extraeuropeia.

Realizamos a transcrição, a tradução para o português e a interlinearização dos dados lexicais da seção referente aos três mandamentos escolhidos nos confessionários tupi coloniais, que podem ser conferidas mais detalhadamente no *Apêndice*. O *Confessionário* de José de Anchieta, já traduzido por Armando Cardoso, foi analisado junto com os outros. Não questionamos a tradução de Cardoso, muito pelo contrário: nos pareceu um trabalho confiável e bastante necessário para nossa pesquisa comparativa. Ao propormos a seção *Apêndice*, tentamos delinear uma tradução tendo em vista a complexidade do problema de atribuição de significante nas obras em tupi escritas pelos jesuítas, fazendo isso com o apoio dos dados fornecidos pelos dicionários, vocabulários e a partir da proposta de tradução para o português

⁷⁶ Ibid., pp.20-21.

já realizada em alguns trechos por especialistas no tema. Nossa preocupação inicial foi traduzir para o português as obras inéditas para poder tratá-las e estudá-las a partir de uma compreensão em nosso idioma e, conseqüentemente, analisarmos como a construção desses significantes aparece no texto dos *Confessionários*.

Quanto à nomenclatura geográfica onde foram usados os *Confessionários*, usaremos as expressões *Pará*, *Grão-Pará*, *Maranhão* e *Grão-Pará e Maranhão* para nos referirmos às atuais regiões norte e nordeste do país, e que serão algumas vezes retratadas em mapas. Conforme nos explica Carvalho Júnior, essa região mudou de nome sucessivas vezes dos séculos XVI ao XVIII,

(...). Por exemplo, Amazônia. Essa nomeação, tão conhecida hoje, sequer faria sentido no século XVI ou XVII, nem mesmo no XVIII. Nos primeiros anos da conquista, a região ficou conhecida como Maranhão. Aos poucos, mais ao norte, tomou o nome de Rio das Amazonas e também Pará. Com o tempo, transformou-se no estado do Maranhão e Grão-Pará, distinto do estado do Brasil e com governo autônomo. Já no século XVIII, mudou novamente de nome – trocando para Grão-Pará e Maranhão, na medida em que a região mais ao norte ganhara maior importância política.⁷⁷

Como usamos fontes e bibliografia diversas, algumas do século XIX, escolhemos também usar o termo *Amazônia*, embora ele não conste no texto dos confessionários de 1750 e 1751, que trazem como local o nome “Pará”, além do *Diccionario de 1771*, que logo no título diz ter sido escrito “na cidade do Pará”, como veremos posteriormente. Assim, nos referiremos aos *Confessionários* de 1750 e 1751 também como *confessionários amazônicos* e *confessionários paraenses*. O nome *Maranhão* aparece em algumas fontes para nomear essa região no século XVII, incluindo o *Confessionário* de Araújo de 1618, que a menciona como sendo uma região recém-descoberta, conforme veremos em seguida.

O manuscrito paraense de 1751 menciona a expressão “neste Pará” com relação às missões sujeitas à ordem da Bula de Paulo III acerca dos dias em que os índios não eram obrigados a assistir missa.⁷⁸ Bernardo Pereira de Berredo narra os acontecimentos políticos e

⁷⁷ CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. “Índios cristãos na Amazônia colonial”. In: WITTMANN, Luisa Tombini (Org.). *Ensino (d) e História Indígena*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p.48.

⁷⁸ “Quando se concedeu ad.^a bulla de Paulo 3º eq não tinhaõ Indios obrigaçõ de peccado mortal de ouvir Missa, mais das q ficaõ numeradas tambem p.^a ad.^a bulla se suceder se chegaraõ varias couzas p.la p.te dos Indios, eapincipal foy alongitude de suas moradas the a Igr., os Invernos, Rios p.^a passarem asua pobreza p.^a poderem levar sua familia toda e deixarem as suas xoupanas sãs X.^a cujas alegaçõins ja senaõ podem hoje vereficar *neste Pará*, pois vemos q as suas moradas emtodo este Est.^o saõ junto daIgr.^a; nem tem couza alguã que possaõ alegar, q condiga com aquellas quesealegaram das Indias de Espanha asim dasobred. Bulla(...)”. Cf. ANÔNIMO. *Vocabulário da língua brasílica*. Pará, 1751. Original. Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Manuscrito.180p. 01,01,014. Fólios 89v e 90. Itálico meu.

econômicos mais importantes do chamado *Estado do Maranhão* e explica que o *Pará* e o *Maranhão* são duas partes de um mesmo todo:

Divide-se o Estado do Maranhão em duas principais capitanias, uma do mesmo nome, que é a cabeça dele; outra do Grão-Pará, que é a mais dilatada. A do Maranhão compreende também a do Cumá, chamada vulgarmente de Tapuitapera, de que é donatário Francisco Albuquerque Coelho de Carvalho, e a vastíssima do Piauí.⁷⁹

Falamos em *Estado do Brasil* para nos referirmos aos locais missionados por José de Anchieta, Antônio de Araújo e Bartolomeu de Leão.

Assim, o capítulo 1, “Apontamentos iniciais sobre a *Confissão* nas missões do Estado do Brasil nos séculos XVI e XVII e no Grão-Pará e Maranhão do século XVIII”, apresenta, em linhas gerais algumas questões sobre os jesuítas e o sobre o sacramento da Confissão.

No capítulo 2, “O primeiro mandamento na Amazônia do século XVIII”, nos preocupamos em apresentar as perguntas desse mandamento desenvolvendo a hipótese central da pesquisa, a de que a *Confissão* em tupi escrita pelos missionários existiu a partir dos penitentes índios para quem eram dirigidas essas perguntas.

O capítulo 3, “O pajé, os rituais indígenas e a continuação da regionalização das perguntas do primeiro mandamento”, é uma tentativa de apresentar como o confessionário tupi é regionalizado e apresenta características locais de onde foi aplicado.

O capítulo 4, “Índios antropófagos nos confessionários de Araújo (1618) e Leão (1686) e outras particularidades referentes ao quinto mandamento, ‘*Não mates*’”, retoma questões desenvolvidas no capítulo 2 e mostra uma singularidade do confessionário de José de Anchieta em relação aos outros. O capítulo 5, “‘*Não roubes*’. Como os missionários traduziram para os confessionários tupi uma atividade externa ao universo ritual indígena”, mostra o pecado do roubo traduzido em tupi e suas relações com o Catecismo Romano. Finalmente, com uma *Conclusão* e com um *Apêndice*, propomos finalizar a tese com a proposta de que os documentos em línguas indígenas podem ser considerados fontes históricas.

⁷⁹ BERREDO, Bernardo Pereira de. *Anais Historicos do Estado do Maranhão, em que se dá noticia do seu descobrimento, e tudo o mais que nelle tem succedido desde o anno em que foy descuberto até o de 1718: Offerecidos ao Augustissimo Monarca D. João V. Nosso Senhor. Escritos por Bernardo Pereira de Berredo, Do Conselho de S. Magestade, Governador, e Capitaõ General, que foy do mesmo Estado, e de Magazaõ*. Lisboa: Na Officina de Francisco Luiz Ameno, Impressor da Congregação Cameraria da Santa Igreja de Lisboa. MDCCXLIX. *Com as licenças necessarias*. Versão Recente: BERREDO, Bernardo Pereira de. *Anais Históricos do Estado do Maranhão, em que se dá notícia do seu descobrimento, e tudo o mais que nele tem sucedido desde o ano em que foi descoberto até o de 1718: Oferecidos ao Augustíssimo Monarca D. João V. Nosso Senhor. Escritos por Bernardo Pereira de Berredo, Do Conselho de S. Magestade, Governador, e Capitão General, que foy do mesmo Estado, e de Magazão*. 4.^a Edição. Rio de Janeiro: Tipo Editor Ltda, 1988, pp. 30 - 31.

Capítulo 1.

Apontamentos iniciais sobre a Confissão nas missões do Estado do Brasil nos séculos XVI e XVII e no Grão-Pará e Maranhão do século XVIII.

Estudar manuais de confessores não é uma escolha de pesquisa inédita. Ângela Mendes de Almeida realizou um estudo com manuais de confessores portugueses dos séculos XVI e XVII: seu trabalho partiu da ideia freyreana de família patriarcal apresentada em *Casa Grande e Senzala* e buscou ultrapassá-la para poder reconstituir a trajetória histórico-sentimental da família no Brasil. Almeida situa a Companhia de Jesus como um dos marcos do catolicismo ibérico e como tal, a ordem possuía estreita relação com a teologia moral contida nos manuais de confessores. Ela relaciona legislação civil e eclesiástica na medida em que o que a Igreja considerava pecado - adultério, incesto, estupro, aborto - a esfera civil considerava crime. O sexto mandamento, tema principal de sua pesquisa, “Não pecar contra a castidade”, é subdividido em modalidades e tanto a Igreja como a lei civil puniam de acordo com as circunstâncias. A intenção e o pensamento são conceitos fundamentais na avaliação dos manuais de penitentes.⁸⁰

Almeida teve como objetivo realizar uma história das mentalidades dos penitentes daqueles séculos. Ela aborda conceitos que podem ser considerados fulcrais no estudo dos confessionários: a casuística dos jesuítas e o probabilismo. Pela casuística, caso o cristão desconhecesse a regra religiosa ou não tivesse a intenção de pecar, poderia ser absolvido. O probabilismo é definido como “uma doutrina que permite ao pecador, em caso de dúvida quanto à obrigação de cumprir uma norma ditada pelas leis religiosas, não cumpri-la, seguindo uma opinião ‘provável’, ou seja, uma opinião que tenha partidários respeitáveis e que não seja contrária à autoridade”.⁸¹

Em outras palavras, por meio do critério do probabilismo, o confessor seguia a lógica do mais provável, o mais vantajoso para a absolvição do pecador.⁸² Por exemplo, se um padre se imaginasse tendo relações sexuais com uma mulher, estaria cometendo pecado devido ao sacramento da ordem. Porém, se no seu pensamento ele era casado com a mulher, não havia pecado. Almeida afirma que a casuística e o probabilismo são resultado das várias

⁸⁰ ALMEIDA, Ângela Mendes de. *O gosto do pecado: casamento e sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

⁸¹ Ibid., p.23.

⁸² Ibid., p.69, nota 96.

possibilidades de circunstâncias das ações. Ambos foram motivo de críticas dos opositores dos jesuítas, que consideravam a lógica casuística como um afrouxamento das regras cristãs. Almeida expõe a opinião de Aldous Huxley, para o qual a atitude jesuítica de facilitar a absolvição por parte do confessor tinha como objetivo não perder fiéis.

Martine Azoulai também é autora de um trabalho sobre confessoriais. Diferentemente de Almeida, ela realizou uma pesquisa sobre manuais de confissão indígenas e os comparou a congêneres europeus. A proposta de Azoulai é analisar a aplicação dos dez mandamentos da lei de Deus nos confessionários aplicados no México e no Peru nos séculos XVI e XVII. Quanto ao Brasil, ela mostra conhecer o *Catecismo* do jesuíta Antônio de Araújo, citando as duas edições (1618 e 1686), mas não o analisa detidamente.⁸³

Azoulai contextualiza o aparecimento dos primeiros livros penitenciais: eles apareceram na Europa no século XIII, quando o IV Concílio de Latrão impôs a obrigação da confissão pascal anual. Eram textos que tinham o objetivo de ajudar o clérigo a administrar corretamente o sacramento da Penitência.⁸⁴ Esses textos nasceram no momento em que se organizava a conquista espiritual do Novo Mundo e sua aparição coincide com o aparecimento da imprensa na América. Ela questiona: Por que devemos nos interessar por um gênero religioso didático que traz dados sobre uma realidade indígena deformada por uma grade de interpretação bem particular?⁸⁵ Porque a confissão católica encarna o momento do ritual católico no qual a vida cotidiana dos fiéis é evocada detalhadamente em suas inquietações e em seus excessos.⁸⁶

Para ela, os manuais são endereçados a um índio médio, um índio que, em geral, é uma ficção. Os grandes manuais, principalmente, são compostos para facilitar a cristianização e adotam uma tentativa de generalização e unificação para superar as imensas disparidades geográficas, étnicas, linguísticas, sociais e religiosas. Ela afirma que, se o penitente é idealizado, as várias reedições de manuais impressos e as versões manuscritas que circulavam nos bispados americanos atestam uma importância e uma pertinência real.⁸⁷ Para nós, o penitente não é idealizado. Esta é a hipótese que sustentamos nesta tese: o penitente é real e é a partir da cultura dele que os confessores podem formular as perguntas da *Confissão*.

Azoulai divide o trabalho em três partes: o rito penitencial, os pecados do Novo Mundo e os caminhos do imaginário. A primeira parte descreve o sacramento da confissão

⁸³ AZOULAI, Martine. *Les péchés du Nouveau Monde*. Les manuels pour la confession des Indiens XVI e – XVII e siècle. Paris: Éditions Albin Michel S.A, 1993.

⁸⁴ Ibid., p.9.

⁸⁵ Ibid., p.10.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid., p.11.

praticado na Europa, o tema da confissão no Concílio de Trento e como os índios americanos foram inseridos nesse contexto. Nessa linha, ela expõe que a América só entrou no Concílio de Trento em 17 de junho de 1546.⁸⁸ Os teólogos em Trento não poderiam esquecer as terras recém-conquistadas no plano de evangelização contrarreformado. O concílio tridentino reforça a autoridade do padre em receber a confissão e em poder absolver. Em Trento, exigiu-se que a confissão fosse exaustiva, detalhada e enfatizasse as circunstâncias. No Novo Mundo, a primeira obsessão do confessor é saber quantas vezes o penitente pecou.⁸⁹

A confissão é obrigatória e anual desde o IV Concílio de Latrão de 1215 e possui três fases: a contrição (descrita como um sentimento de ojeriza pelos pecados cometidos e pelo desejo de não mais pecar) a confissão propriamente dita e a satisfação, na qual o padre absolve os pecados e aplica as sanções, em geral compostas de jejuns, esmolas e orações. O fiel deve enumerar os pecados mortais e confessá-los após um exame de consciência. Os pecados veniais são facultativos de serem confessados.⁹⁰

A segunda parte do trabalho dela aborda os pecados do Novo Mundo. Azoulai defende que a prática de evangelização nas áreas da América seguiu o plano de combater a tríade idolatria, sodomia e embriaguez.⁹¹ Analisando os manuais de confissão, europeus e indígenas, a autora estuda a aplicação dos dez mandamentos da lei de Deus⁹² por todo o confessor. As questões relacionadas ao primeiro mandamento têm como objetivo investigar as antigas práticas pagãs. Juramentos, promessas e votos eram considerados blasfêmias e feriam o mandamento de adorar apenas o Deus cristão. A extirpação de idolatrias é uma constante na

⁸⁸ Ibid., p.15.

⁸⁹ AZOULAI, Martine. *Les péchés du Nouveau Monde (...)*, p.23. Azoulai expõe, em outra parte do texto, que esquadrihar os pecados, principalmente os relacionados ao sexto mandamento, é uma prática feita por padres tanto do Novo como do Velho Mundo: “Ce recensement tatillon ne concerne pas seulement l’Amérique. L’Eglise entreprend alors, dans l’Ancien comme dans le Nouveau Monde, de quadriller par ses interrogatoires toutes les pratiques sexuelles”. Ibid., p.125.

⁹⁰ Ibid., pp. 21-22.

⁹¹ “Les Indes sont donc idolâtres, sodomites et ivrognes”. Essa era a descrição dos índios feitas por cronistas e evangelizadores. Ibid., p.173.

⁹² Os mandamentos da lei de Deus são:

1. Amar a Deus sobre todas as coisas.
2. Não tomar o nome de Deus em vão.
3. Guardar os dias de festa e de guarda.
4. Honrar pai e mãe.
5. Não matar.
6. Não pecar contra a castidade.
7. Não furtar.
8. Não levantar falso testemunho.
9. Não cobiçar a mulher do próximo.
10. Não desejar as coisas alheias.

evangelização do Novo Mundo.⁹³ No universo das idolatrias, a bruxaria é um tema frequente nos manuais de confissão. A utilização de plantas consideradas mágicas testemunharia também a ligação indígena com os cultos antigos.⁹⁴

Sobre o sexto mandamento, Azoulai expõe que regularizar a sexualidade indígena é a prioridade da evangelização no Novo Mundo e também sua tarefa mais difícil.⁹⁵ A poligamia deveria ser combatida e o casamento cristão monogâmico, institucionalizado. Porém, no mundo pré-colombiano, a poligamia é uma característica das classes abastadas: no México, apenas nobres e guerreiros tinham direito a várias esposas. No Peru, apenas dignitários poderiam viver em poligamia, que era um símbolo de riqueza. Nessas sociedades, o casamento era bem regulamentado porque o grupo funcionava por meio dos complexos sistemas de parentesco. Os adúlteros eram punidos com apedrejamento.

O casamento no Novo Mundo, todavia, tinha regras próprias, os tabus de incesto diferindo dos da Igreja tridentina e os noivos podendo coabitar antes da efetivação do ritual de casamento. Os confessionários traziam perguntas condenatórias dessa prática.⁹⁶

Na Europa, a sodomia⁹⁷ aparece como um dos grandes símbolos da aliança diabólica. Está, portanto, ligada às práticas sabáticas que confirmam o distanciamento do fiel da Igreja Católica. Tanto homossexual como heterossexual, a sodomia está veiculada a práticas de inversão da realidade como o carnaval e outras festas populares nas quais é permitido sair das normas sociais estabelecidas. Azoulai defende que os padres, ao questionarem os índios se praticavam sodomia buscavam na verdade saber sobre cultos idolátricos pré-colombianos. Sua tese principal é a de que as perguntas sobre sexo, sobre embriaguez e sobre sonhos, bem como práticas de oritomancia e oniromancia denunciam a incessante luta contra as idolatrias

⁹³ “Au Mexique, Bartolomé de Alva évoque, en 1634, le culte de petits idoles en chalchihuite (pierre verte, jade, jadéite, cristal vert...) exposées au soleil, enveloppées de coton blanc; il ajoute: ‘Crois-tu avec certitude que ces chalchihuites te donnent de quoi te nourrir, comme le croyaient faussement tes ancêtres, qui moururent en grand péché d’idolâtrie?’”. In: AZOULAI, Martine. Op.cit., p.87.

⁹⁴ Três grandes alucinógenos mexicanos são mencionados: peyotl, ololiuhqui e psilocybes: “As-tu cru dans les rêves, dans le peyotl, l’ololiuhqui?” “As-tu bu du peyotl ou en as-tu donné à boire pour savoir ou trouver une chose secrète ou perdue?”. In: AZOULAI, Op. cit., p.95.

⁹⁵ Sobre a regularização do sexo como prioridade, Azoulai cita Alonso de Pena Montenegro: “Le premier vice à supprimer est celui de la sodomie et de la bestialité”. Sobre a recorrência do tema em manuais de confissão, ela reflete: “Plus que d’autres textes sans doute, les manuels américains témoignent de la difficulté à évaluer les pratiques sexuelles. Ils fournissent en effet, en une avalanche de questions précises et crues, une sorte d’état des lieux crédible, puisque le but des auteurs est de mettre entre les mains des curés néophytes un ouvrage efficace.” In: AZOULAI, Op. cit., p. 121. Essa discussão sobre o sexto mandamento pode ser encontrada em nossa dissertação de mestrado, citada em nota anterior.

⁹⁶ Pergunta Perez Bocanegra: “Avant d’épouser ta femme, es-tu resté en concubinage (amancebado) avec elle pour l’épouser?” “Combien d’années et de mois?”. In: AZOULAI, Op. cit., p.123.

⁹⁷ Por sodomia, entenda-se a prática sexual entre duas mulheres, entre dois homens, entre seres humanos e animais (bestialidade) e entre um homem e uma mulher praticando cópula anal.

realizada no Novo Mundo.⁹⁸ Questionar os índios sobre esses temas significaria investigar em que medida as práticas cristãs estariam sendo vivenciadas entre eles.

Nosso trabalho, que abrange um período extenso que vai do século XVI ao XVIII, assim o é pois estabelecemos uma análise comparativa das obras. Um primeiro questionamento que podemos fazer é por qual razão os confessorários, que são nossas fontes principais, foram escritos em tupi, já que eram listas para uso dos confessores, falantes de língua europeia. Se era para uso dos penitentes, poderíamos nos perguntar se esses textos não seriam apenas um exame de consciência para a *Confissão*.

Primeiramente, há vários motivos para a aplicação do sacramento em tupi. Há muitas discussões teológicas e conciliares sobre a impressão e uso das fontes de missão se deveriam estar em latim, em português, espanhol ou nas línguas indígenas. O Concílio de Trento, no século XVI, decidiu que a aplicação seria na língua indígena. No Brasil, essa decisão foi aceita com facilidade pelos missionários. No âmbito das colônias espanholas é que houve uma discussão maior sobre em que língua deveriam estar os documentos de missão. Sobre a relação da casuística com o Concílio de Trento, podemos também nos questionar sobre a influência do Concílio no conteúdo dos documentos tupi. Como primeira resposta, podemos dizer que a casuística é uma jurisprudência dos jesuítas, algo como uma orientação para a elaboração do confessorário que valoriza as minúcias e as várias possibilidades de um pecado. Por exemplo, o missionário, pelas regras do Concílio de Trento, deve fazer perguntas sobre os 10 mandamentos. Isso é obrigatório. Mas em vez de fazer perguntas sucintas e diretas, por causa da casuística, ele vai nos pequenos detalhes. O sétimo mandamento, tema de nosso capítulo 5, por exemplo, é "Não roubarás". Assim, o confessor pergunta: Você roubou algo? Mas na sequência ele pergunta: Isso que você roubou era do seu parente? Isso é casuística, porque está ampliando as possibilidades do pecado. São essas as questões que nosso tema de pesquisa suscita.

O que é um *Confessionário*? Para Bluteau, autor de dicionário do século XVIII, "CONFESSONARIO. Cõfessionário. O lugar, em que se assenta o Sacerdote para ouvir de confissão. *Confessariorum sedes. Sacrum paenitentiae tribunal.* ".⁹⁹ *Confessionário*, além de se

⁹⁸En revanche, on peut se demander si leur insistance à questionner leurs ouailles américaines sur la sodomie ne révèle pas un ingénieux et inconscient détournement pour désigner autrement leur paganisme et leur idolâtrie. Comme s'il y avait équivalence symbolique entre la sodomie, inversion de la sexualité autorisée, le sabbat, inversion diabolique des rituels chrétiens, et, finalement, le paganisme, négation de la vraie religion. Questionner les Indes sur la sodomie reviendrait en fait à les interroger sur leur idolâtrie". AZOULAI, Op. cit., p. 132.

⁹⁹ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez, e Latino, Aulico, Anatomico, Architectonico, Bellico, Botanico, Brasilico, Comico, Critico, Chimico, Dogmatico, Dialectico, Dendrologico, Ecclesiastico, Etymologico, Economico, Florifero, Forense, Fructifero, Geographico, Geometrico, Gnomonico, Hydrographico, Homonymico, Hierologico, Ichtuologico, Indico, Ifagogico, Laconico, Liturgico, Lithologico, Medico, Musico,*

tratar da mobília ou local em que se administra o sacramento da Penitência, também se aplica a um tratado sobre a prática desse sacramento. Nossas fontes em tupi são denominadas pelos missionários como *Confessionário* ou *Confissionário*, sendo esse o nome das listas com perguntas a serem feitas pelo confessor ao penitente no momento da aplicação do Sacramento da Confissão. Também é chamado de Manual de Penitentes na Europa, mas, em geral, nos documentos para a catequese, tanto na América Portuguesa como na América Espanhola, a seção destinada a esse sacramento é intitulada *Confessionário*.

Os *Confessionários* de Antônio de Araújo de 1618 e o de Bartolomeu de Leão, de 1686, foram publicados após o Concílio de Trento, encerrado em 1563. Conforme aponta Fernandes, as decisões tridentinas relativas à aplicação do sacramento da *Confissão* foram acompanhadas de um conjunto de direções sobre o modo de aconselhar e orientar a confissão dos penitentes, orientações que se podem encontrar em vários textos pastorais, sendo um dos mais importantes, em nível europeu, o *Catecismo Romano*, editado pela primeira vez em 1566. Segundo Fernandes, para os teólogos de Trento, não era suficiente que o penitente dissesse seus pecados diretamente ao confessor, eles queriam medidas eficazes para um arrependimento sincero que justificasse a absolvição dos pecados e o consequente perdão divino.¹⁰⁰ Uma dessas características tridentinas que aparecem nessas duas obras tupi do século XVII com o objetivo de conseguir um arrependimento mais verdadeiro do fiel, são as admoestações e exortações que acompanham as perguntas dos respectivos mandamentos.

No caso dos confessionários tupi, acreditamos que eles têm muito a dizer sobre os confessores e sobre os índios, mas não na categoria de penitentes e sim como representantes de sua cultura. A prerrogativa para ser um penitente era arrepender-se de seus pecados e ter um sentimento de contrição de toda sua vida passada anterior, conforme dizem os textos do Concílio de Trento,

La contricion, que tiene el primer lugar entre los actos del penitente ya mencionados, es un intenso dolor y detestacion del pecado cometido, con propósito de no pecar em adelante. En todos tempos ha sido necesario este movimiento y acto de contricion, para alcanzar el perdon de los pecados; y

Meteorologico, Nautico, Numerico, Neoterico, Ortographico, Optico, Ornithologico, Poetico, Philologico, Pharmaceutico, Quidditativo, Qualitativo, Quantitativo, Rethorico, Rustico, Romano; Symbolico, Synonimico, Syllabico, Theologico, Therapeutico, Technologico, Uranologico, Xenophonico, Zoologico, Autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos, e offerecido a ElRey de Portugal, D. João V, pelo Padre D. Raphael Bluteau. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v, p.454. Utilizamos a versão digitalizada: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/confession%C3%A1rio>. Acesso em 22 de dezembro de 2016.

¹⁰⁰ FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. "Do manual de confessores ao guia de penitentes. Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento". *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*. Porto: CITCEM - Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Ano 2, 1995, pp. 49-50; 52.

en el hombre que ha delinquido despues del Bautismo, lo vá ultimamente preparando hasta lograr la remision de sus culpas, si se agrega á la contricion la confianza en la divina misericórdia, y el propósito de hacer quantas cosas se requieren para recibir bien este Sacramento. Declara pues el santo Concilio, que esta contricion incluye no solo la separacion del pecado, y el propósito y principio efectivo de una vida nueva, sino tambien el aborrecimiento de la antigua, segun aquellas palavras de la Escritura (...) y otros clamores de la misma especie; comprehenderá facilmente que todos ellos dimanaron de um ódio veemente de la vida pasada, y de una detestacion grande de las culpas.¹⁰¹

Conforme veremos nos próximos capítulos, algumas perguntas e alguns temas se repetem nos cinco confessionários tupi, ou ao menos, se repetem em dois ou três deles, o que para nós significa uma continuação das práticas indígenas em uma longa duração que vai do século XVI ao XVIII. Na concepção do Concílio de Trento, se há uma reincidência do que é considerado pecado pelos missionários, não há um arrependimento por parte dos penitentes índios, não há uma contrição e, conseqüentemente, não há uma efetividade do sacramento da Confissão entre esses índios brasileiros. Embora essa pergunta não seja nossa principal questão, a de que se esse sacramento foi aplicado de forma eficaz, podemos já apontar que da forma como foi pensada por Trento, a confissão foi um fracasso entre os índios brasileiros. O autor do manuscrito paraense de 1751 pode atestar essa nossa premissa,

Tambem te não debes admirar, dapouca contrição, e dor deseus peccados, com q estes miseraveis chegaõ commum.te no q mostraõ aos pes do confessor, e este he o cazo, em q hú pobre confessor de Indios, seve totalm.te turbado, vendo noq mostraõ, que lhe falta aparte material, do sacram.to dapenitencia: porem atente aconsideração dasuamizeria, erudés, ese teachares em alguma ocaziaõ, com algú penitente destes aos pes, faze m.to p.lo mover ador, com o acto de contrição, q fica no fim do confissionario, eomais q pudes, porq em miseraveis semelhantes, basta naq.la occasiaõ, dizerem veras, q dezejaõ não ter peccado contra D.: asim odizem m.tos Theologos com S.Thomas; porq os Indios he hua p.te, q comum.te não mostraõ no exterior, aq.lo sentem no interior, e p.^a serem absoltos, basta terem hua actual displicencia naq.la occasiaõ detudo, oq he offensa de D. e alem da opiniaõ do Doutor Angelico, tens adoutrina do P.^a Diogo Alz.es daPaz, homê doutissimo, e exprimentado q foi da rudes dos Indios, e dasua pouca capacid.e, e não menos tens em abono desta opiniaõ, adoutrina de Joaõ Sanches, eotempo tambem temostrara esta verdade mas se fores Missionario cuida sempre m.to emlhepregar e ensinar, o que taõ necess. he, p.^a este sacramento.[ilegível]¹⁰²

¹⁰¹ ATALA, Don Ignacio Lopez de. *El Sacrosanto y ecumenico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Don Ignacio Lopez de Atala*. Agregase el texto latino corregido segun la edicion autentica de Roma, publicada em 1564. Segunda edicion. Con privilegio. En Madrid en la Imprenta Real, 1785, pp.199-200.

¹⁰² ANÔNIMO. *Vocabulário da língua brasílica*. Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Original. Manuscrito.180p. 01,01,014. Pará, 1751, fólho 85 apud MOTA, Jaqueline. *O Confessionário em língua tupi (1751) e a cultura confessional europeia*. Relatório final referente ao projeto de pesquisa financiado pelo Programa Nacional de Apoio à Pesquisa da Fundação Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Manuscrito, 2010, p.126. O trecho marcado como ilegível é, provavelmente, a abreviação de um nome ou uma assinatura.

Para o autor do manuscrito de 1751, por causa de sua miséria e rudeza, os índios não são capazes de apresentar grande contrição e dor por terem pecado, o que deixa turbado o *Confessor de Índios*, já que os índios não mostram, como ele diz, a parte material do sacramento. O que missionários podem fazer é provocar essa contrição e essa dor através do *Ato de Contrição* que consta no mesmo manuscrito.¹⁰³ O que se pode exigir dos índios, continua ele, segundo São Tomás, o Doutor Angélico e segundo Diogo da Paz e João Sanchez, é dizer que não desejavam ter pecado contra Deus, pois pela rudeza dos índios, diz o autor, eles não mostram no exterior aquilo que sentem no interior. Ou seja, a experiência desse autor com os índios do Norte mostra uma ausência da contrição por parte desses penitentes, condição fundamental para a aplicação do Sacramento da *Confissão*. Ele continua ainda dizendo que, sendo o leitor um missionário, sempre devia cuidar de ensinar aos índios tudo o que fosse necessário para aplicar a *Confissão*.

Conforme diz Castelnau-L'Estoile, os jesuítas no Brasil do século XVI defendiam a existência de aldeias para melhor converterem os índios, que para fazê-los aderir ao cristianismo e receberem os sacramentos, dentre eles a Confissão, precisavam de aldeias fixas, que eram muito mais eficientes no que diz respeito à evangelização dos índios que as missões temporárias.¹⁰⁴ Sobre José de Anchieta, ela continua:

Em sua chegada ao Brasil, Anchieta tinha partido para São Vicente onde residia o superior Nóbrega. Único latinista competente, Anchieta de fato se viu incumbido por Nóbrega do ensino da gramática (latina) aos noviços em Piratininga. Foi justamente esse conhecimento do latim que o havia designado como sendo o único capaz de escrever uma gramática da língua tupi.¹⁰⁵

Sobre as aldeias, Hemming nos diz que os índios derrotados buscavam os jesuítas para protegê-los e por isso, as aldeias dos jesuítas foram rapidamente povoadas com as tribos litorâneas que foram derrotadas nas primeiras guerras coloniais.¹⁰⁶

O *Confessionário* manuscrito de José de Anchieta, escrito pela década de 1560, antes, portanto, da finalização do Concílio de Trento, tem, porém, também um caráter de causar contrição ao penitente, como podemos ver no *Acolhimento e instrução inicial*, na *Admoestação* que vem junto às perguntas do sexto mandamento e na *Repreensão breve e mui*

¹⁰³ Analisaremos esse *Ato de Contrição* nos tópicos seguintes.

¹⁰⁴ CASTELNAU-L'ÉTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril(...)*, p.293.

¹⁰⁵ Ibid., p.502.

¹⁰⁶ HEMMING, John. *Ouro Vermelho: A Conquista dos Índios Brasileiros*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p.164.

proveitosa.¹⁰⁷ Para Cardoso, que organizou e traduziu os manuscritos de Anchieta, a 14.^a sessão de Trento, ocorrida em 1551 e que tratou em nove capítulos o tema da Confissão, veio ao conhecimento de Anchieta, que estava em Coimbra (1548-1552). Tendo ou não conhecimento dos ditames tridentinos, a doutrina veiculada no *Confessionário* de Anchieta é a católica, firmada no Novo Testamento e esclarecida em Trento. Essa doutrina da *Confissão* proposta por Anchieta, segundo nos explica Cardoso, “Requer arrependimento, dor de ter cometido o pecado e vontade decidida de não querer voltar a ele. Tal arrependimento deve nascer do amor de Deus a quem ofendemos, transgredindo sua lei, seus mandamentos”.¹⁰⁸ Assim, a questão do arrependimento e da dor de ter cometido o pecado é fundamental para o confessor de índios José de Anchieta, para quem só pode haver o perdão estando o penitente arrependido e disposto a não reincidir na falta.

Sobre os três mandamentos que tratamos mais particularmente nesta tese, diz Cardoso sobre as perguntas de Anchieta,

O 1º, *Adorar um só Deus*, mostra claramente que o Confessionário tem em vista especialmente o índio, interrogado sobre consultas ao pajé, agouros de fala de criança, Guajupιά, danças de maracá e outras superstições. (...) O 5º, *Não matar*, atinge os tópicos indígenas de flechar alguém, comer terra para suicidar-se, amarrar alguém com intenção de matá-lo, tomar veneno para abortar, ou quebrar a cabeça da criança no ventre materno ou, nascida, não aleitá-la no tempo devido, matar os prisioneiros de guerra. (...) O 7º, *Não roubar*: era menos comum o roubo na comunidade indígena, mais freqüente matar o animal do outro, revistar sua armadilha e esvaziá-la.¹⁰⁹

Cardoso aponta, já nesse pequeno trecho, o que nos interessa sobre essas fontes: não a preocupação dos jesuítas em condenar as práticas indígenas, mas saber mesmo quais são essas práticas indígenas e quem são os índios que as praticam. Com o objetivo de escarafunchar os hábitos indígenas para condená-los e convertê-los em pecados, Anchieta nos informa minuciosamente sobre os rituais desses índios, sobre seus costumes e sobre os personagens de sua mitologia, conforme abordaremos nos capítulos seguintes. Podendo contar com o registro de Anchieta sobre as comunidades indígenas que conheceu, catequizou e confessou, pensamos ser importante saber o que diz o Concílio Tridentino sobre os três mandamentos que analisamos mais de perto neste trabalho. É importante lembrar, antes disso, que o Concílio de Trento reitera as proposições do Concílio de Latrão de 1215 e a *Confissão* é tema do cânone 21, o qual diz que toda pessoa que já tenha chegado à idade da razão deve confessar seus

¹⁰⁷ ANCHIETA, José de. *Doutrina cristã*. Tomo 2: Doutrina autógrafa e confessionário. Obras Completas 10º vol. Introdução histórico-literária, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso SJ. São Paulo: Edições Loyola, 1992, pp.77-79; p.94; pp.111-113.

¹⁰⁸ Ibid., pp.65-66.

¹⁰⁹ Ibid., pp.70-71.

pecados ao menos uma vez por ano para poder receber a Eucaristia ao menos na Páscoa.¹¹⁰ Isso é reiterado por Prosperi: “Já no século XIII, o papa Inocêncio III, com o Concílio Lateranense IV emanara o decreto que tornava sua prática obrigatória pelo menos uma vez ao ano”.¹¹¹ Ele explica também que havia uma necessidade de controlar sistematicamente os fiéis para combater heresias e após o decreto lateranense, o Concílio de Trento impôs aos párocos que mantivessem um registro de quem se confessava e quem não: assim, a *Confissão* se tornou um rito anual de passagem imposto e minuciosamente registrado.¹¹²

Fiquemos, todavia, com os textos de Trento, na versão traduzida para o espanhol. Segundo o texto tridentino, há uma necessidade de se aplicar o sacramento da *Confissão* tendo em vista que nem todos conseguem manter a santidade adquirida com o Batismo e por isso, é preciso ter uma outra forma de obter o perdão dos pecados, sendo a *Confissão* “remedio para la vida de aquellos que despues se entregasen á la servidumbre del pecado, y al poder ó esclavitud del demônio”.¹¹³ Guardemos, por enquanto, essa relação entre demônio e confissão: ela aparecerá com certa frequência nos confessionários tupi.

É necessário, portanto, oferecer ao cristão a possibilidade de se penitenciar dos pecados que houvesse adquirido após seu Batismo e isso não só uma vez, mas sempre que se arrependesse dos pecados cometidos. As partes do sacramento da Penitência que deveria praticar o penitente são a Contrição, a Confissão e a Satisfação, para que pudesse ser perdoado de seus pecados. A Contrição, como dissemos acima, é a dor e detestação do pecado cometido: para os teólogos de Trento, era preciso evitar que o fiel ficasse na Atrição, uma Contrição imperfeita pois seria quando o penitente, ao invés de odiar o pecado cometido, apenas achava-o feio e temia o inferno e outras penalidades por tê-lo cometido. A Confissão propriamente dita deveria ser dirigida ao confessor que tinha o poder das chaves, com o qual poderia absolver ou punir o penitente por seus pecados. Para a aplicação dessa parte do sacramento, diz o texto tridentino, era necessário que o penitente declarasse as faltas mortais em espécie e individualmente. O cristão deveria dizer ao confessor todas as culpas mortais após um exame diligente e ainda que fossem absolutamente ocultas e cometidas apenas contra os dois últimos preceitos do decálogo que, segundo Trento, algumas vezes causam grande

¹¹⁰ “The Canons of the Fourth Lateran Council, 1215”. In: *Medieval Sourcebook: Twelfth Ecumenical Council: Lateran IV 1215*. Disponível em <http://sourcebooks.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.asp>. Acesso em 26 de dezembro de 2016.

¹¹¹ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários (...)*, p. 25.

¹¹² Ibid.

¹¹³ ATALA, Don Ignacio Lopez de. *El Sacrosanto y ecumenico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Don Ignacio Lopez de Atala*. Agregase el texto latino corregido segun la edicion autentica de Roma, publicada em 1564. Segunda edicion. Con privilegio. En Madrid en la Imprenta Real, 1785, p.193.

dano e são mais perigosas que as que externamente se tem cometido.¹¹⁴ O autor do manuscrito paraense de 1751, contudo, adverte o Confessor de índios do Norte que ele não deve exigir muito de seus penitentes índios,

Tambem teadvirto, q nunca preguntes aos Indios, q se confessaõ, onumero certo deseus pecados, em q.alquer especie, q seja porq he infalivel omentirem, noq resp.ta aonumero dellas, pois são taõ miseraveis, erusticos em semelhantes ocazioẽs, q observaras q se no principio daconfissaõ, prencipiarão hú numero depecados emq.alquer especie, o mesmo numero daõ, athe ofim nas mesmas espécies (...)¹¹⁵

Os índios paraenses, pelo que diz a experiência do autor do manuscrito de 1751, nunca devem ser questionados pelo confessor sobre o número certo de seus pecados em qualquer espécie: isso porque, segundo ele, os índios mentirão quanto ao número das faltas por serem miseráveis e rústicos, o que os leva a repetir infinitamente durante a *Confissão* o mesmo número de faltas, não importando quantas vezes o missionário haveria lhe perguntado sobre uma situação específica. O autor do manuscrito continua sua tese sobre a rudeza dos índios que os impediria de se confessar corretamente, usando uma pergunta sobre bebedeira,

(...) ese lepreguntares nofim daconfissaõ, q.tas vezes fizeraõ isto, ouaq.lo, veras variar ja do numero, q ja tinha dado, como v'g, perguntas naconfissaõ, q.tas vezes te embebedastes daconfissaõ passada athe agora? Eteresponde des vezes, eperguntalhe aodipois, q.tas vezes te embebedastes cada semana? everas como m.te, enaõ ofazem meram.te por mentir, mas p.la sua miseria, rudés, erusticid.e,(...).¹¹⁶

Os índios mentiriam, segundo ele, por serem miseráveis, rudes e rústicos e não por má índole: assim, o Confessor de Índios do Grão-Pará e Maranhão, no século XVIII, não deveria questioná-los sobre o número das faltas. Esses índios, segundo o mesmo autor, também não faziam exame de consciência – o que poderia ajudá-los a enumerar seus pecados – justamente por não saberem contar. Nesse cenário, bastaria que dissessem que cometeram tal falta “muitas vezes” nesta ou naquela espécie e segundo esse autor, isso bastaria sendo esses penitentes de tão pouca capacidade,

(...) e comum.te não fazem exame deconciencia, q possam numerar suas culpas, pois não sabem contas, easim bastaraa, q o penitente diga, q cometeo m.tas vezes esta ou aq.la culpa, nesta, ou naq.la especie, e esta generalid.e basta, porq D. não pede mais, q o que pode q.le taõ rustico edetaõ pouca capacidad.e q não alcança mais, esendo asim como he, tambem nos, os q estamos em seu lugar nos devemos contentar com o mesmo, ecom o q podem,[ilegível]¹¹⁷ certas capacidades, q o querer estendellas amais doq

¹¹⁴ ATALA, Don Ignacio Lopez de. *El Sacrosanto y ecumenico Concilio de Trento* (...), pp.202-203.

¹¹⁵ ANÔNIMO. *Vocabulário da língua brasílica* (...), fólhos 84-84v apud MOTA, Jaqueline. *O Confessionário em língua tupi (1751)*(...), p.125.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Suponho que a palavra ilegível seja a preposição “nas”.

podem, he porlhe cargas impossiveis eopreceito da integridad.e de confissã
 não obriga aimposiveis, ep.^a q fiques [ilegível]¹¹⁸ deescrupolo saibas, q tens
 openioês por ti nesta materia, teporei aqui aopenião de Anriques, e de
 Possevino, cap.7[ilegível]¹¹⁹ onde dis: Si rusticus, aut consuetudinarius
nesciat numerum peccatorum nec verum, nec verisimilem, quo modo integre
confiteatur? R. Sufficere si dicat hu sope feci £ quasi q otidie,£ omni
hebodomada,£ q oties sui iratus, quod sopissime fuir. e com esta
 readença¹²⁰ etaõ grave openiaõ, ficaras livre de q semelhante ponto, não
 cauza poucos aquem não tem pleno conhecim.to deq.le taõ miseravel.¹²¹

O autor tenta tranquilizar o Confessor de índios do Grão-Pará e Maranhão dizendo que “o preceito da integridade da Confissão não obriga a coisas impossíveis”, e pode relevar tantos itens da Confissão pensada por Trento: ele deve ficar livre de escrúpulos tendo em vista ainda a doutrina de Anriques e de Possevino, citada por ele no trecho em latim, como se pode ler acima. A dificuldade dos índios em seguir os itens da Confissão católica não deve impedir, porém, de que o missionário os confesse, pois segundo o autor, “Deus não pede mais”. As listas que são nossas fontes principais, portanto, são para uso dos confessores e não para um exame de consciência dos índios como se poderia supor. O ato de responder as perguntas da lista, nos parece, já é a própria Confissão em si, pois sendo rudes, miseráveis e rústicos, os índios não poderiam fazê-la diretamente contando seus pecados. Como podemos ver nas citações seguintes, há uma tentativa de que os índios enumerem suas faltas no século XVII, mas no século XVIII, nos confessionários da Amazônia, as perguntas utilizam este recurso de especificar o número de vezes por expressões como “às vezes” e “de vez em quando”.

(M.05) [1750] *P. Mobÿr eii tâ erericô?*

[1751] *P. Mobÿr eiî tâ erericô?*

Quantas vezes copulaste (com ele)?

(H.06) [1750] *P. Erericô ára jabê jabê, ou amô ramênhôte?*

[1751] *P. Erericô ára jabê jabê ou amô ramê nhóte?*

Copulaste todos os dias ou só de vez em quando?¹²²

No século XVII, há também uma tentativa de facilitar a quantificação dos pecados pelos índios usando a lua e a floração do caju,

Como no “*Confissionario*” já aparecia como alerta ao confessor, o penitente poderia mentir ao ser questionado sobre o número de vezes, dada sua “miséria” e “rusticidade”, o primeiro devia usar a expressão de tempo “*ára*

¹¹⁸ A palavra ilegível, provavelmente, é “livre” pois adiante, ele usa a mesma expressão “ficarás livre de escrupolos”.

¹¹⁹ Indicação do capítulo do teólogo Possevino.

¹²⁰ Palavra ilegível.

¹²¹ ANÔNIMO. *Vocabulário da língua brasílica* (...), fólhos 84v-85 apud MOTA, Jaqueline. *O Confessionário em língua tupi (1751)*(...), pp.125-126.

¹²² MOTA, Jaqueline. *As representações da sexualidade dos índios das missões do Pará em um manual de confessores tupi de 1751*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2011, p.49. Tradução de Ruth Monserrat.

jabé jabé”, ou seja, “todos os dias”, e “*amô ramê*”, “às vezes”. O *Catecismo Brasilico* de Antônio de Araújo utiliza a floração do caju como marcação de tempo anual, já que esta planta floresce apenas uma vez por ano, bem como utiliza a lua para marcar os meses: “*Mbobype iacy canhêmi, coipó acaiú aiúbamo cecé nde recóreme memé?* Quantas luas morreram [quantos meses passaram] ou quantos caju floriram [quantos anos passaram] desde que você teve todas essas relações?”¹²³

Os confessionários tupi, assim, atestam que a sugestão de Trento sobre um detalhamento dos pecados precisa de ajustes pelos missionários, que o fazem, conforme podemos ver com as metáforas da lua e do caju, bem como expressões de tempo que substituam a necessidade de quantificar exatamente as faltas.

Essa rusticidade indígena pode ser interpretada como uma atitude indígena em relação ao sacramento católico. Se pensarmos com Berenice Alcántara, podemos interpretá-la como mediação, tal como ela explicou como funcionava a mediação para os nahuas,

Para los nahuas “mediar” fue una labor cotidiana, tensa y complicada, pues implicaba facilitar la implementación de las políticas coloniales y la cristianización y, a la par, defender sus intereses, presentando una interpretación propia de lo extranjero por medio de diversas estrategias en las historias que compusieron, en las pinturas que pintaron, en los documentos oficiales que elaboraran y en las miles de páginas de textos doctrinales que ayudaron a traducir. Dicha interpretación no sólo les resultaba significativa, sino que fue estratégica para sus sociedades y para sí mismos, pues en algunos casos lograron recuperar importantes elementos de las tradiciones antiguas y limitar de formas “sutiles” el avance del colonialismo.¹²⁴

A rusticidade indígena manifestada ao se confessarem talvez pudesse ser uma forma sutil de limitar o avanço do colonialismo, como sugere Alcántara.

Sobre as faltas veniais, Trento afirma que poderiam ser ditas na Confissão, mas também se poderia calar sem culpa sobre elas: o momento requeria que se dissessem as faltas mortais, mesmo aquelas cometidas apenas em pensamento. São os pecados mortais, continua o texto, que faz dos homens inimigos de Deus e por isso deveriam ser confessados com distinção e arrependimento. O texto tridentino aconselha ainda que é saudável o costume de se confessar no tempo da Quaresma, e dá esse costume por bom e digno de que seja conservado. Sobre a pessoa que pode aplicar o sacramento, apenas podem fazê-lo bispos e sacerdotes.

Sobre a Satisfação, considerada a terceira parte do sacramento da Penitência, é a parte em que os sacerdotes impõem penitências saudáveis e oportunas, segundo a qualidade dos

¹²³ Ibid.

¹²⁴ ALCÁNTARA, Berenice. “Palabras que se tocan, se envuelven y se alejan. La voz del 'outro' en algunas obras en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún”. In: ROJO, Danna; NAVARRETE, Federico (Orgs.). *Indios, mestizos y españoles*. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España. México, DF: Universidad Autónoma Metropolitana, 2007, p.115.

pecados e a disposição dos penitentes. Essa parte do sacramento deve ser observada com cuidado pelos penitentes, pois a satisfação que a eles se impõe não só serve para que se mantenham em uma nova vida, mas também para compensação e castigo dos pecados passados. Ensina ainda o texto tridentino que o penitente pode satisfazer a Deus com penitências voluntariamente empreendidas para satisfazer pelo pecado como também com aquelas impostas pelo sacerdote, proporcionais aos delitos e, ainda, com os castigos temporais enviados por Deus em que deveriam os penitentes padecer com resignação.¹²⁵

Mesmo que os índios não conseguissem se confessar da forma prevista pelos dizeres tridentinos, eles tinham de receber o Sacramento da Penitência. Como nos aponta Hansen, a redefinição, pelo Concílio de Trento, da Igreja católica como comunidade de fé, magistério e autoridade prescreveu que a comunidade dos fiéis incluía necessariamente todas as populações gentias das terras conquistadas por espanhóis e portugueses. Foi também o Concílio de Trento, na sessão de 17 de junho de 1546, que emitiu o decreto *Super lectione et praedicatione* que determinava que a transmissão da verdade da tradição e da Escritura seria feita pela palavra oral e, em 1563, aprovou o Canon IV do *Decretum de reformatione*, que determinava que todos os sacerdotes que tinham cura das almas deveriam conhecer suas ovelhas e alimentá-las com a palavra de Deus na administração dos sacramentos e nas boas obras.¹²⁶ A administração dos sacramentos, dentre eles a Penitência, portanto, fazia parte da obrigação sacerdotal dos missionários do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão no período que selecionamos para nosso estudo.

Tomé de Sousa (1503-1579), nomeado pela coroa portuguesa como Governador Geral do primeiro Governo Geral do Brasil, iniciado em 1549, tinha a “fê” como primeiro princípio de seu governo.¹²⁷ Esse princípio se materializava, dentre outras atividades, na catequese dos índios. Para tanto, Manuel da Nóbrega, Superior da nova Missão da Companhia de Jesus no Brasil, desembarca aqui em 1549 acompanhado pelos padres Leonardo Nunes, Juan de Azpilcueta Navarro, Antonio Pires e pelos Irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome.¹²⁸

O trabalho de catequese dos jesuítas, tendo começado na Bahia, logo se espalhou para São Vicente, Espírito Santo e Pernambuco, onde atendiam índios e brancos.¹²⁹ A aplicação dos sacramentos, dentre eles a *Confissão*, gerou, logo no início, situações polêmicas: como

¹²⁵ ATALA, Don Ignacio Lopez de. *El Sacrosanto y ecumenico Concilio de Trento (...)*, pp.211-216.

¹²⁶ HANSEN, João Adolfo. “A Civilização pela Palavra”. In: *500 Anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

¹²⁷ LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae I (1538 -1553)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956, p.5.

¹²⁸ Ibid., p.7

¹²⁹ Ibid., pp.8-9.

confessar o gentio sem saber sua língua? Era seguro fazê-lo por intérprete? A carta de Nóbrega, escrita menos de um mês depois de sua chegada, nos mostra que a confissão, aplicada tanto a índios quanto a brancos, era uma atividade sempre presente,

Receberam-nos com grande alegria; e achamos huma maneira de Igreja, junto da qual logo nos apousentamos hos Padres e Irmãos em humas casas a par della, que nam foy pouca consolação para nós, para dizermos missas e confessarmos, e nisso nos ocupamos agora. Cofessa-se toda haa gente da armada, digo a que vinha nos outros navios, porque os nossos determinamos de os confessar na nao.¹³⁰

Figura 1. “Penitência”, de Benoît Audran.¹³¹

Nóbrega, achando uma igreja na Povoação de Pereira,¹³² aonde chegara, confessava junto com seus outros colegas da Companhia de Jesus, os brancos das armadas vizinhas e os da sua, na própria nau. Nessa mesma carta, Nóbrega lamenta que os portugueses que viviam

¹³⁰ “Do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Baía [10? de abril] 1549”. In: Ibid., pp.109-110.

¹³¹ AUDRAN, Benoît (1661-1721). “Gravura 4 – Penitência”. *Les Sept Sacrements*. Acervo de Iconografia da Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Agradeço à Renata Cazarini de Freitas pela tradução do trecho em latim que consta no rodapé da imagem: “Perdoados lhe são os muitos pecados porque muito amou”. (Lucas 7, 47)

¹³² Ibid.

na Bahia e que pela sua avaliação estavam em pecado mortal pelo fato de terem vários filhos das índias, sem estarem casados com elas, até aquela altura não terem ido se confessar ainda e que ele esperava que fossem depois.¹³³ Foi para ministrar o sacramento da confissão aos já cristãos que ele mandara o Padre Leonardo Nunez para Ilheos e Porto Seguro,¹³⁴ e também ele atuaria como confessor junto com os padres Antonio Pires e João de Azpilcueta Navarro na Bahia e depois resolveriam entre eles quem iria evangelizar em Pernambuco.¹³⁵ Também atuava como confessor o Padre Antonio Perez.¹³⁶ Nóbrega havia observado que alguns da terra estavam havia anos sem se confessar e se sentiam felizes por terem muitas mulheres.¹³⁷ A confissão exerce, como podemos interpretar pelas atitudes e informações de Nóbrega, um papel fundamental no projeto missionário dos jesuítas.

Nóbrega quer que as leis positivas tenham paciência com o índio brasileiro: ele aprenderá suas obrigações de cristão, dentre elas confessar-se a cada ano, com o tempo, pelo esforço dos padres.¹³⁸ Um desses grupos de índios, possíveis penitentes dos confessores que soubessem a língua para confessá-los, eram os *Aimorés*, de quem Nóbrega fala que “Ay en estas tierras una generación que no biven en casas, sino en los montes y tienen guerra con todos y de todos son temidos”.¹³⁹ Além dos *Aimorés*, Nóbrega conta que também residiam na Bahia os *Goyanazes* e os *Carijós*, mas os que se comunicavam com os jesuítas eram os *Tupeniques*¹⁴⁰ e os *Tupinambá*.¹⁴¹ Os *Tupiniquins* estavam também em Porto Seguro e Ilhéus.¹⁴²

Viajando para Porto Seguro, com Diego Jacome, Nóbrega diz que confessar era uma de suas atividades lá,

Diego Jacome et io restamo in questo Porto Sicuro. Io predico le domeniche et feste, egli insegna la dottrina christiana et già li putti sono ben instrutti in essa. Questa festa di Natale haviamo confessato molta gente per graziadel

¹³³ Ibid., p.110.

¹³⁴ Ibid., p.114.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ “Do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Porto Seguro, 6 de janeiro de 1550”. In: LEITE, Serafim. Op.cit., p.158.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ “Do P. Manuel da Nobrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Baía, 9 de agosto de 1549”. In: LEITE, Serafim. Op.cit., p.124.

¹³⁹ “Do P. Manuel da Nobrega ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro, Coimbra. Salvador [Baía], 10 de agosto de 1549”. In: LEITE, Serafim. Op.cit., p.138. Em nota a esse trecho, Serafim Leite explica que Nóbrega está falando dos *Aimurés*, que moravam nas serras entre a Bahia e o Espírito Santo.

¹⁴⁰ Ou “Tupinaquins”, segundo a nota de Serafim Leite.

¹⁴¹ “Informação das terras do Brasil do P. Manuel da Nóbrega [aos padres e irmãos de Coimbra] [Baía, agosto? de 1549]. In: LEITE, Serafim. Op.cit., pp.148-149.

¹⁴² “Do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Porto Seguro, 6 de janeiro de 1550”. In: LEITE, Serafim. Op.cit., p.162.

Signore, in modo che si la tuttavia qualche frutto, anchora che li mei peccati ogni cosa impediscono.¹⁴³

Ele também confessara várias pessoas na povoação vizinha a Porto Seguro.¹⁴⁴

O Padre Leonardo Nunes, que tinha viajado para o Espírito Santo, dentre outras atividades missionárias, havia ouvido quase quarenta confissões, o que na sua avaliação ajudou muitos a se apartarem de pecado mortal, como dois homens que haviam se casado com índias que tinham em casa.¹⁴⁵ Ele havia confessado brancos, portanto, no Espírito Santo e em São Vicente, conforme relata mais adiante. Segundo o relato de Nunes, em São Vicente, algumas pessoas, por estarem havia trinta ou quarenta anos sem se confessarem, estariam publicamente em pecado mortal. Para Nunes, que soubera de alguns cristãos do Campo de Piratininga que estavam, dentre outras coisas, sem se confessarem, viviam uma vida de selvagens. Indo até eles, para missionar esses brancos e para conseguir se comunicar com os índios, ele conta que havia levado dois dos melhores línguas da terra, dentre eles, Pero Correia.¹⁴⁶ Como se vê, o *Confessionário* de Anchieta, de cerca de 1560, era fundamental nesse começo do trabalho missionário para auxiliar os confessores que não soubessem a língua.

E os índios? Como fazer para confessá-los sem saber a língua? Nessa carta, Nunes relata que sofrera um ataque de índios que pensavam que ele e as pessoas em seu navio eram franceses. Isso só acontecera porque ele não tinha levado alguém que soubesse a língua dos índios para explicar quem eles eram.¹⁴⁷

Segundo Aryon Rodrigues,

As primeiras palavras do Tupinambá registradas por escrito datam dos primeiros anos de século XVI, mas só em 1575 foram publicados os primeiros textos escritos nessa língua. Eram traduções para o Tupinambá do pai-nosso, da ave-maria e do credo, feitos provavelmente pelos primeiros missionários jesuítas portugueses, mas reproduzidos a partir de informações de um índio catequizado, pelo franciscano francês André Thevet. Logo depois, outro francês, agora o pastor calvinista Jean de Léry, publicou o primeiro texto que procurava reproduzir conversações típicas que os índios Tupinambá mantinham com os europeus e que se destaca justamente por ser a primeira amostra de uma língua indígena brasileira como era falada pelos

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Ibid., p.165.

¹⁴⁵ “Do P. Leonardo Nunes aos Padres e Irmãos de Coimbra. [S. Vicente, novembro (?) de 1550]”. In: LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae I (1538 -1553)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956, p.203.

¹⁴⁶ Ibid., p.207.

¹⁴⁷ Ibid., p.205.

próprios índios, e não mera tradução de textos europeus, como no caso das orações cristãs.¹⁴⁸

Mas além de serem penitentes, os índios também eram mão de obra para os jesuítas. O Conde de Oeyras, falando do Paço em 1759, diz que é preciso restituir a liberdade dos índios, violentados e escravizados pelos regulares da Companhia de Jesus,

S.Mag.de manda remeter ‘a Menza do Dezebargo do Paço a Collecça’o incluza dos Breves Pontificios, Leys Regias, Instrukço’es, emais papeis deOfficio, quesahira’o das Secretarias deEstado, e aMas viera’o Sobre a execuça’o doBreve Apostolico de vinte deDezembro demil setecentos quarenta ehum e das Leys promulgadas naconformidade delle em Seis, esete deJunho demil setecentos cincoenta ecinco, para restituir aos Indios do Brazil a Sua primitiva enatural Liberdade, contra as violencias comque osRegulares da Companhia denominada de Jezús ostinha’o reduzido ‘a dura escravidão, que he notoria.¹⁴⁹

Ele fala sobre breves pontifícios, leis régias, instruções e mais papéis de ofício que vieram ao encontro do Breve Apostólico de 1741 e das leis promulgadas em conformidade à lei de 1755 sobre a liberdade dos índios do Brasil. Na carta de 1758, Luiz da Cunha, dirigindo-se a Francisco de Almada de Mendonça, Ministro de Sua Magestade Fidelissima na Cúria de Roma, relembra as desordens e insultos causados pelos jesuítas no Maranhão, segundo ele, com o objetivo de impedirem o *Tratado de Limites das Conquistas*, além de maquinarem sedições e rebeliões no Norte e no Sul do Brasil e dentro das terras do continente governadas pelo reino,

Sendo as desordens, e os insultos, que os Religiosos Jesuitas tem accumulado no Maranhão desde os principios do Reinado de Sua Magestade com o máo fim de impossibilitarem a execuçaõ do Tratado de Limites das Conquistas; e as sublevaçoens, que tambem fizeraõ, e intentaraõ com o mesmo objecto nas Aldeas de Paraguay, e Uruguay, dentro deste Reino, e até dentro do mesmo Paço; motivos urgentissimos para o mesmo Senhor fazer com os ditos Religiosos as ultimas demonstraçoens do seu justo e Real Poder, de que os Soberanos se não costumãõ, nem devem dispensar com os Ecclesiasticos compreendidos em sediçãoens, e rebeliãoens, ainda menos graves, e menos perniciosas do que o saõ as que eles tem maquinado no Norte, e no Sul do Brasil, e dentro do continente do Reino, e da Corte (...).¹⁵⁰

¹⁴⁸ RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p.34.

¹⁴⁹ *Armário Jesuítico*, Livro número 1. Conde de Oeyras. Paço 27. de Outubro de 1759.

¹⁵⁰ *Armário Jesuítico*, Livro número 1. Dirigida na data de dez de Fevereiro de 1758. a Francisco de Almada de Mendonça, Ministro de Sua Magestade Fidelissima na Curia de Roma, informando-o das desordens que até aquelle tempo haviaõ accumulado os Religiosos da Companhia de JESUS, aos muitos absurdos, em que se tinhaõ precipitado nos Dominios Ultramarinos desta Monarchia, quando Sua Magestadese vio obrigado a informar o Santissimo Padre Benedicto XIV. dos insultos dos ditos Religiosos pela outra Carta instructiva de 8 de Outubro de 1757.

Hemming, entretanto, diz que os jesuítas eram contrários à escravidão dos índios, “Enquanto o clero regular e outras ordens monásticas muitas vezes compactuavam com a escravidão e lhe faziam concessões, os jesuítas a combateram inflexivelmente”.¹⁵¹

Por causa de todos os problemas causados, Luiz da Cunha se queixa, no documento, anterior, de que o único castigo destinado a esses regulares foi despedir do Paço os confessores jesuítas.¹⁵² Além do Tratado de Limites que reduzia o poder dos jesuítas, Cunha também informa que eles estavam descontentes com a criação da Companhia de Comércio do Pará, a qual lhes tirava privilégios,

Por outra parte logo que viraõ fundada a Companhia do Pará, e que com ella lhe cessava o grosso Commercio, que faziaõ naquelle Estado; tomaraõ a desmedida ousadia de intentarem promover huma sedição contra ella, dentro da mesma Corte de Sua Magestade; como succederia se o mesmo Senhor, logo incontinenti, não houvesse exterminado ao Padre Ballester, que prégou o primeiro Sermaõ insolentissimo para concitar o Povo contra a dita Companhia do Pará; dizendo do Pulpito abaixo, que *quem entrasse nella não entraria na Companhia de Christo Senhor nosso(...)*.¹⁵³

Assim, os jesuítas claramente estavam em confronto com Coroa, pregando sermões contra a Companhia do Pará e incentivando os fiéis a se oporem a ela. Cunha mostra como era prestigioso para os jesuítas serem confessores dos reis e tirá-los dessa posição significava puni-los pelos problemas que vinham causando no Maranhão e no Brasil,

Nestas escabrosissimas, e urgentissimas circunstancias, tomou ElRey Nosso Senhor a necessaria Resolução de mandar sahir do Paço os Confessores, para tambem desarmar os ditos Religiosos da força, que lhes davaõ os Confessionarios de Suas Magestades, e da Real Familia, para atropellarem os Ministros, e os Cidadões com o medo que lhes fazia o grande poder, e o apparatuso validamento, que ostentavaõ aos olhos do Mundo, e os perniciosos effeitos de se não executar por muitos annos alguma Ordem Regia, de que aos mesmos Religiosos se podesse seguir o menor desprazer.

¹⁵⁴

Expulsar do Paço os confessores jesuítas significava desarmá-los da força que lhes davam os *Confessionários* de Suas Majestades e da Real Família: politicamente, os jesuítas ocupavam um lugar muito prestigioso aos olhos do mundo ao confessarem a família real. Além disso, havia também um prestígio em exercer a atividade de Confessores de forma geral e retirar-lhes esse direito tinha um profundo significado político,

O Geral da Companhia de JESUS prostrado aos pés de V.Santidade representa mui humildemente a extrema dor, e sentimento, que experimenta a sua Religião pelas vozes espalhadas em Portugal; pois attribuindo delictos gravissimos aos Religiosos, que vivem nos Dominios de S.Magestade

¹⁵¹ HEMMING, John. *Ouro Vermelho (...)*, p.224.

¹⁵² *Armário Jesuítico*, Livro número 1 (...).

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid.

Fidelissima; se obteve hum Breve de Benedicto XIV. de Santa memoria, pelo qual nomeou Reformador, e Visitador com amplissimas faculdades o Senhor Cardial Saldanha:o qual Breve não só se publicou pela impressão em Portugal, mas tambem na Italia. Em virtude do mesmo Breve o Eminentissimo Visitador publicou hum Edicto, pelo qual declarava universalmente aquelles Religiosos Reos de negociação. Além disto o Senhor Patriarca, não obstante a Constituição: *Superna &c.* de Clemente X., que impede aos Bispos a faculdade de prohibir a toda huma Communidade Religiosa, sem consulta da Santa Séde, a faculdade de Confessar; suspendeo de Prégar, e Confessar, a todos os Religiosos da Companhia existentes não só na Cidade de Lisboa, mas em todo o Patriarcado, não lhes intimando a elles mesmos a dita suspensão, mas fazendo affixar improvisadamente o Edicto nas Igrejas de Lisboa; do que tudo tem o Geral em seu poder autenticos documentos.¹⁵⁵

Os jesuítas estavam suspensos, assim, da faculdade de pregar e confessar, não só em Lisboa, mas em todo o patriarcado, tendo sido atribuídos a eles gravíssimos delitos.

(...) Vendo que por hum, e por outro principio; isto he, da formal, e obstinada desobediencia á Santa Séde Apostolica; e da infidelidade ao seu Rey, e Senhor natural; se achavaõ os sobreditos Religiosos taõ urgentemente necessitados de correcção, para se emendarem a si proprios, como absolutamente impedidos para se lhes confiar a direcção das consciencias alheas: E vendo em fim a extrema necessidade Espiritual, e Temporal, que constituíraõ estes precisos, e deploraveis termos: De tudo resultou a providencia conteuda no Edital que o mesmo Eminentissimo Cardeal Patriarca, expedio a sete de Junho do anno proximo precedente, para prohibir os sobreditos Religiosos de confessarem, e prégarem no seu Patriarcado.¹⁵⁶

Os jesuítas estavam, segundo diz o documento acima, muito necessitados de correção por desobedecerem ao papa e ao rei e por isso tiveram como castigo serem impedidos de confessar e, nas palavras do autor do documento, “impedidos de dirigirem as consciências alheias”. A *Confissão* era não apenas um sacramento essencial no exercício missionário, não apenas uma obrigação dos jesuítas para com os gentios de terras conquistadas por Espanha e Portugal, não apenas uma determinação do Concílio de Trento: ser um confessor significava quase como que um salvo conduto, uma carta de recomendação, um atestado de boa índole e de confiabilidade. Retirar esse posto de um jesuíta significava feri-lo política e religiosamente.

¹⁵⁵ *Armário Jesuítico*, Livro número 1. Num.X. MEMORIAL PERSENTADO PELO PADRE GERAL DA COMPANHIA DE JESUS A Sua Santidade em 31. de Julho de 1758. Traduzido do Idioma Italiano no Portuguez.

¹⁵⁶ *Ibid.*

1.1 A Bahia do jesuíta Antônio de Araújo no século XVII.

Em artigo publicado na *Bibliotheca Portvcalensis*, António Cruz descreve alguns dos “Documentos que interessam à História do Brasil”, um aditamento ao *Catálogo dos Manuscritos Ultramarinos da Biblioteca Pública Municipal* onde dá alguma notícia sobre o Códice 1378 intitulado *Cathalogo dos Jezuitas do Brasil*.¹⁵⁷ Segundo Cruz, os diferentes cadernos que compõem o códice diferem bastante dos catálogos publicados pelo padre Serafim Leite em sua “História da Companhia de Jesus no Brasil”.¹⁵⁸ O que nos interessa desse catálogo são os confessores do Colégio da Bahia. As notas biográficas, que vão até o ano de 1679 permitem inferir como se dava a aplicação do sacramento da Confissão no século XVII. Desse período datam os confessionários oficiais da Companhia, o *Do Confessionario pella ordem dos dez mandamentos da Ley de Deos, & dos sinco da Sancta Madre Igreja do Catecismo na Lingoa Brasilica, no qual se contem a summa da doctrina christã [...]*, do jesuíta Antônio de Araújo, impresso em 1618 e o *Confessionario pela ordem dos Mandamentos de Deos, & da Igreja do Catecismo Brasilico da Doutrina Christã (1686)*, organizado por Bartolomeu de Leão. Quando comparados, os dois confessionários apresentam diferenças quanto à grafia da língua tupi, o que é um indício de que esses documentos eram utilizados e seus interlocutores intervinham na elaboração do documento, dadas as correções que são feitas ao texto de Araújo e que aparecem na obra de Leão. Essas diferenças textuais e de conteúdo nos levam a apontar a hipótese de que é possível usar esses confessionários impressos e hipoteticamente padronizados como fonte histórica para identificar os lugares onde foram usados e as audiências de índios para as quais foram escritos. A razão disso é que a diversidade linguística e cultural dos povos indígenas impede aos jesuítas que estabeleçam uma política linguística padronizadora em relação às instituições mítico-rituais. Investigar o pecado da idolatria, por exemplo, dentre penitentes índios de etnia X exige significantes e metáforas diferentes daquelas utilizadas para fazê-lo dentre índios de etnia Y. Para traduzir o pecado e os ditames tridentinos, os jesuítas precisavam usar metáforas e para isso usavam referências culturais que fariam sentido para aquela etnia específica. A cultura mítico-ritual e as especificidades de cada grupo indígena permitem que usemos os confessionários tupi dos

¹⁵⁷ Manuscrito conservado na Biblioteca Municipal do Porto.

¹⁵⁸ “Os diferentes cadernos que compõem o códice abrangem um período que decorre de 1631 a 1679. De particular, oferecem alguns dos Catálogos o pormenor de informações relativas aos estudos e vida religiosa dos membros da Companhia de Jesus que são, neles, recenseados, bem como a sua naturalidade. Nesse pormenor, diferem bastante dos Catálogos publicados pelo Rev.Dr.Serafim Leite, na sua *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Para conhecer do interesse dessas notas de feição biográfica, a seguir se transcrevem, na íntegra, as que dizem respeito a todos os jesuítas do Colégio da Baía, no ano de 1631.” CRUZ, António. *Documentos que interessam à História do Brasil*. Porto: Imprensa Portugal, 1960.

jesuítas como fonte para estudar as mais diversas culturas indígenas dos séculos XVI, XVII e XVIII.

Um dos motivos para usarmos as informações desse catálogo é investigar em que medida esses textos eram utilizados pelos missionários na Bahia do século XVII em um cenário em que os padres já dominariam a língua tupi ou brasílica, que a essa altura já teria sofrido um processo de uniformização e eles já teriam experiência com a aplicação dos sacramentos, sem necessariamente terem de usar aquelas obras. O códice traz as funções exercidas pelos jesuítas na missão (que podiam exercer ofícios domésticos, ser moralistas, casuístas, confessores ou pregadores), seu estado de saúde, seu domínio da língua e os estudos que teriam realizado. Sobre o domínio da língua pelos confessores, há uma classificação:

- 1) Os *tenet optime Linguam Brasilicam*: Franciscus de Moraes, 30 anos (Colegium Bahiens, Missio ad Carijões, catálogo de 1631)
- 2) Os *tenet Linguam Brasilicam*: Antonius de Morim, 41 anos, Emanuel Clemente, 43 anos, Androas de Almeida, 75 anos (Collegium Fluminis, 1631), Joannes Baptista, 57 anos, Pater Mathias da Costa, P. Emanuel de Oliveira, 51 anos, P. Alvares Pereira, 34 anos, P. Joannes de Almeida, 73 anos, Antonius de Maris, 43 anos, Laurentius Vas, 53 anos, Vicentius dos Banhos, 34 anos, P. Joannes da Sylva, 25 anos, P. Joannes da Sylva, 29 anos, Joannes Pimenta, 32 anos.
- 3) Os *tenet Linguam Brasilicam*, que não são confessores: Fr. Emanuel Gomes, 23 anos, Fr. Ludovicus da Costa, 16 anos, Fr. Dominicus de Abreu, 21 anos.
- 4) Os *tenet in parte Linguam Brasilicam*: Fr. Joannes Pimenta, não é confessor, 24 anos.
- 5) Os *tenet Maxime Linguam Brasilicam*: P. Franciscus de Moraes, 45 anos, confessor.
- 6) Os *tene brasilicam linguam bene*: Emanuel d. Oliveira, 59 anos, confessor.
- 7) Os *tenet aliquo modo Brasilicam linguam*: Gondicalus Fernandes, 50 anos, confessor, Antonius Pinheiro, 43 anos, confessor, Gabriel de Miranda, 66 anos, confessor, Emanuel Alvres, 31 anos, Superioris admonitor Consultor et Confessor, P. Antonius Pinheiro, 49 anos, confessor, P. Bernardus de Goes, 33 anos, confessor.
- 8) Os *tenet quodam modo Brasilicam Linguam*: Emanuel Gomes, 31 anos.
- 9) Os *tenet aliquantulum Linguam Brasilicam*: P. Ivannes de Araujo, 50 anos.
- 10) Os *tenet bene Brasilicam linguam*: Alvarus Pereira, 43 anos, Confessor.
- 11) Os *tenet optime Brasilicam Linguam*: Dominicus de Abreu, 32 anos, confessor.
- 12) *Tenet aliquantulum Linguam Brasilicam*: P. Ivannes de Araujo, 53 anos, confessor.
- 13) Os *tenet Brasilicam Linguam*: Petrus Franciscus Italus, 45 anos, confessor.

- 14) *Os tene aliquatam Linguam Brasilicam*: P. Joannes de Araujo, 56 anos, et Modo Superior est, não diz se é confessor.
- 15) *Os tenet bene Linguam Angolanam*: P. Thomas de Sousa, 41 anos, confessor, “et instruit Aethiopes in fide, est que fervidus Missionarius”.
- 16) *Os tenet Linguam Angolanam quodam modo*: P. Petrus Dias, 38 anos, confessor.

O catálogo de 1670 é mais sucinto e não informa o domínio de língua pelo jesuíta. Os padres são separados por categorias (24 Sacerdotes, 27 Fratres Scholasticos, 19 Fratres e Coadjutores e 11 Novitios) e são apresentados como exercendo várias funções. Segundo o catálogo, havia confessores especialistas na língua brasílica e, assim sendo, não seriam completamente dependentes da obra de Araújo, não precisariam de intérprete e não precisariam necessariamente seguir a lista de perguntas proposta pelo manual: eles poderiam seguir esse questionário como um pequeno guia, mas se sabiam a língua, poderiam decorar as perguntas essenciais.

A partir disso, nos perguntamos: como se formava um confessor jesuíta? O que era preciso fazer para receber a função de confessar os índios? Para responder a essas perguntas é preciso buscar entender o funcionamento da missão como um todo. Havia o missionário confessor e o missionário pregador. O autor do manual não era o mesmo que o aplicador. O que acontecia no intervalo entre a formação do jesuíta e o livro impresso? Que formação específica recebia o confessor? Ou então, não era qualquer um que poderia usar o livro?

O que nos informa esse catálogo é que a essa altura, no século XVII, já havia um bom número de jesuítas que poderiam confessar em língua brasílica e não precisariam do manual e também não precisariam de um intérprete. Partindo desses dados iniciais, podemos apresentar a confissão indígena jesuítica em três eixos: a) a fase inicial, representada pelo manuscrito de José de Anchieta, tomado como *vade mécum* para os missionários recém-chegados à colônia, sem domínio da língua e sem experiência com as diversas situações apresentadas pelo cenário colonial; b) a fase dois, que tem seu coroamento com a impressão das obras oficiais da Companhia de Jesus: o texto de Antônio de Araújo (1618) e sua reedição feita pelo jesuíta Bartolomeu de Leão (1686), em um cenário de missão em que o confessor não seria tão dependente do texto por ser versado na língua tupi; c) a fase três, em que o tupi jesuítico aparece nos manuscritos do Grão-Pará e Maranhão visivelmente “estropiado”¹⁵⁹ e as perguntas do confessional sofrem uma diminuição quantitativa em relação aos documentos

¹⁵⁹ Essa classificação é dada por EDELWEISS, Frederico G. *Estudos tupis e tupi-guaranis: confrontos e revisões*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Editôra, 1969.

dos séculos anteriores. Ainda assim, os confessionários amazônicos fornecem ricos dados sobre as práticas culturais e locais dos índios daquela região e permitem uma comparação necessária com os outros documentos da Companhia de Jesus dos séculos anteriores - especialmente quando há dúvidas sobre a autoria jesuítica dos documentos amazônicos - levando a uma conclusão que, se não foram os jesuítas os autores do documento em questão, a estrutura modelar da Companhia pode ter sido escolhida para ser utilizada por outras ordens.

1.2 Antônio de Araújo, confessor jesuíta.

Segundo nos informa a listagem proposta por Castelnau-L'Estoile sobre o catálogo trienal da província do Brasil para o ano de 1598, o jesuíta Antônio de Araújo, autor do *Livro Sexto. Do Confessionario pella ordem dos dez mandamentos da ley de Deos, & dos sinco da Sancta Madre Igreja*¹⁶⁰, era padre, pertencia ao Colégio da Bahia e tinha 32 anos à época da elaboração do catálogo. Nascido na diocese de Angra, Portugal, entrara na Companhia de Jesus em 1582, tendo estudado três anos de teologia, gozando de saúde boa e tendo como cargo o ensino de gramática, o que fazia já havia dois anos. O catálogo diz que dominava a língua brasílica e, em outro aspecto classificatório, diz que tinha capacidade média em brasílico. É descrito também como um jesuíta com talento para ensino de gramática e pregação e como tendo temperamento colérico melancólico. Recebera a avaliação “bem” quanto aos quesitos *Inteligência, Julgamento e Prudência* e quanto à sua capacidade intelectual, recebera “bem” em latim e artes liberais e “médio” em teologia.¹⁶¹ A listagem também informa que Araújo aparece no repertório biobibliográfico de Serafim Leite, no volume 8 de sua *História*, que consultamos, como segue.

ARAÚJO, Antônio de. *Professor e Tupinólogo*. Nasceu em 1566, na Ilha de S.Miguel, Açores. Filho de Joaquim de Araújo e D. Ana Pacheco. Entrou na Companhia na Bahia em 1582. Mestre em Artes. Fez a profissão solene na Bahia, recebendo-a o Visitador Manuel de Lima, a 25 de março de 1608. Ensinou Humanidades e Teologia e foi Procurador do Colégio da Bahia. Pregador. A vivacidade do seu espírito criou-lhe êmulos. Consagrou-se então ao trabalho com os índios, cuja língua sabia e de que foi mestre com o seu famoso *Catecismo*. Superior nas aldeias dos índios. Em 1607 era-o de S.Sebastião na Bahia. Fez uma entrada à Serra do Orobó, sertão da Bahia, outra no Sul aos Carijós dos Patos onde ficou alguns anos Superior da Missão, até 1628. Em 1631 residia no Colégio do Espírito Santo, e faleceu no ano seguinte, 1632, talvez no mesmo Colégio. Homem de talento e virtude.¹⁶²

¹⁶⁰ ARAÚJO, Antônio de. *Catecismo na Lingoa Brasilica* (...), pp.96-117.

¹⁶¹ CASTELNAU-L'ÉSTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril*(...), pp.583-593.

¹⁶² LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Organização de Cesar Augusto dos Santos et al. Obra em 4v. São Paulo: Edições Loyola, 2004, vol. VI-IX, p.220.

Leite nos dá precisas informações sobre a atuação de Araújo: superior da aldeia de São Sebastião na Bahia, participante de entradas na Serra do Orobó, sertão da Bahia e no Sul junto aos Carijós dos Patos, onde também dirigiu uma missão. Ao fim da vida, residia no colégio do Espírito Santo. E em outro volume, ao listar o *Catalogo dos P.P. e Irmãos da Prouincia do Brasil em Jan.^{ro} de 600*, Leite informa que Araújo residia em Boypeba, uma residência anexa ao Colégio da Bahia, e atuava como pregador e confessor.¹⁶³

Conforme nos diz Agnolin,

A obra do Pe. Araújo teve uma grande e favorável recepção (hoje falaríamos em 'sucesso editorial'), colocando-se como modelo e parâmetro para a realização de trabalhos análogos, em termos de redação catequética, nas várias línguas americanas. Seu texto era reputado como o que havia de mais perfeito segundo os cânones da catequese, estabelecidos pelo catecismo romano.¹⁶⁴

Ele continua:

Eis o problema e o estabelecimento do verdadeiro compromisso catequético: partindo de pressupostos catequéticos, quando escrevem em tupi, produzindo discursos doutrinários dirigidos aos índios aldeados, os jesuítas produzem conceitos e categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas que não existem nas culturas das populações indígenas brasileiras: e, de modo especulativo em seus instrumentos lingüísticos, na matéria destinada a ser modelada, por parte da catequese missionária.¹⁶⁵

Desta forma, Araújo é considerado uma sumidade na língua tupi que conhecia os índios e convivia com eles nas regiões onde esteve e exercia, dentre outras, a atividade de confessor. Sua obra tinha o objetivo de se dirigir a missionar todos os índios que estivessem sob a jurisdição dos jesuítas. Veremos, a seguir, se ele de fato estava falando para toda e qualquer etnia indígena.

¹⁶³ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. (...), vol. I-III, p.212.

¹⁶⁴ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens* (...), p.69.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.81.

Figura 2. Folha de rosto do *Catecismo na Lingoa Brasilica*, de Antônio de Araújo, 1618.

Figura 3. Folha de rosto do *Catecismo Brasilico da Doutrina Christã*, de Bertholameu de Leam, 1686.

Capítulo 2.

O primeiro mandamento na Amazônia do século XVIII.

A proposta deste capítulo de nosso trabalho¹⁶⁶ é apresentar o primeiro mandamento da confissão católica nas missões do Grão-Pará e Maranhão setecentista pelo estudo histórico do texto religioso usado na catequese, intitulado *Confissionario pelo Idioma da Lingoa Geral para se confessar por elle emcazo de necessidade*¹⁶⁷, encontrado em dois códices utilizados no Pará, cotejando-o com algumas perguntas do primeiro mandamento do *Confessionário* de José de Anchieta (ca.1560) e dos *Confessionários* dos jesuítas Antônio de Araújo (1618) e Bartolomeu de Leão (1686).

É o livro do Êxodo que nos traz a explicação sobre o primeiro mandamento:

Deus pronunciou todas as palavras que seguem: “Eu sou o SENHOR teu Deus, que te libertou do Egito, lugar de escravidão. Não terás outros deuses além de mim. Não farás para ti ídolos, nem figura alguma do que existe em cima, nos céus, nem embaixo, na terra, nem do que existe nas águas, debaixo da terra. Não te prostrarás diante deles, nem lhes prestarás culto, pois eu sou o SENHOR teu Deus, um Deus ciumento. Castigo a culpa dos pais nos filhos até à terceira e quarta geração dos que me odeiam, mas uso de misericórdia por mil gerações para com os que me amam e guardam meus mandamentos (...)”.¹⁶⁸

Essa prescrição, de não ter outro deus além do deus cristão, aparece em diversas modalidades em todos os cinco confessionários tupi que são nossas fontes principais. Segundo Yves D’Évreux, capuchinho que missionou no Maranhão, o primeiro mandamento de Deus é “*Ymoeté yepé Tupã. Honra um só Deus*”.¹⁶⁹ Inicialmente, listemos quais os temas das infrações ao primeiro mandamento da lei de Deus segundo os confessionários indígenas amazônicos: 1) Acreditar no demônio e nas ações dele; 2) Invocar o demônio; 3) Conversar com feiticeiros (pajé ou bruxa), pedir remédios a eles, buscar ser curado com eles; 4)

¹⁶⁶ Apresentei uma comunicação no congresso bianual da ANPUH (Associação Nacional de História) em 2015 e publiquei um artigo nos anais eletrônicos desse congresso a partir das primeiras reflexões deste capítulo: MOTA, Jaqueline. *Cada cristão é interrogado de acordo com o demônio que reconhece*. Comunicação apresentada no XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos Historiadores: Velhos e Novos Desafios. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2015. O texto encontra-se disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1441993811_ARQUIVO_jaqueline.pdf.

¹⁶⁷ O título que consta no manuscrito de 1750 é ““Confissionr.p. Idioma da Lingoa Geral p.^a se confessar por elle emcazo de Necessid.^o”.

¹⁶⁸ Livro do Êxodo, capítulo 20, versículos 1-6. *Bíblia Sagrada*. Petrópolis: Editora Vozes, 46ª edição, 2002, p.102.

¹⁶⁹ D’ÉVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Tradução de Marcela Mortara. Rio de Janeiro, Batel: Fundação Darcy Ribeiro, 2009, p.372. O professor Eduardo Navarro sugere que seja grafada a forma do imperativo, *Eimoeté*, em vez de *Ymoeté*, forma grafada tanto nessa versão da Fundação Darcy Ribeiro como no texto francês, conforme disponibilizado em: http://biblio.wdfiles.com/local--files/evreux-1864-voyage/evreux_1864_voyage.pdf.

Acreditar que o feiticeiro tenha o costume do demônio para curar; 5) Acreditar em cantos de pássaros; 6) Dançar a dança dos Tapuyas. Ou seja, os temas que aparecem no confessionalário e as figuras a serem combatidas são o demônio, os pajés, as bruxas, os pássaros e as danças. Diferentemente de outros confessionalários tupi, os manuscritos amazônicos reservam um lugar especial nas perguntas para as bruxas e para o demônio.

Para começarmos uma reflexão sobre os confessionalários tupi, tomemos o que diz Agnolin:

E se a reformulação missionária dos confessionalários segundo as línguas indígenas representa, para a Antropologia Histórica ou para a História Colonial de hoje, a lente privilegiada para entrever os principais institutos culturais dessas populações, por outro lado, eles se constituíram, então, como o momento exemplar do conflito entre uma perspectiva cultural tradicional e a nova imposição religiosa doutrinal: nesse conflito não houve vencedores e vencidos, mas, o que pretendemos demonstrar nesse livro, a realização de um bem mais importante “encontro de equívocos” que está na base do complexo sistema de “aculturação”.¹⁷⁰

Estruturados pelos dez mandamentos, esses compêndios de perguntas usados pelo confessor e escritos em língua indígena são reveladores dos costumes ameríndios e comprovam as estratégias jesuíticas de adaptação da doutrina, que já começava sendo aplicada na língua do penitente. No cenário brasileiro colonial, o problema da tradução foi um dos primeiros a serem enfrentados pelos missionários que, conforme se queixavam, deveriam escrever uma língua sem gramática, estruturada pela falta, em uma cultura de estrutura oral. Por isso Agnolin nos lembra que o missionário deveria primeiro catequizar a língua para depois catequizar por meio dela, e a gramatização do tupi foi um dos primeiros passos que possibilitaram a evangelização dos ameríndios brasileiros:

(...) a dificuldade da conversão (religiosa) manifestava-se, aos olhos dos missionários, paralelamente à dificuldade da tradução (lingüística): e se lhes faltava o vocabulário para dizer o *verbum* evangélico, a função mais relevante da missão jesuítica teria sido aquela de construir uma gramática (latina) das línguas indígenas, de apontar para problemas fonéticos (latinos) em relação à obscura fonética da oralidade dessas línguas. (...). Realizada essa necessária redução lingüística, tratou-se, enfim, de averiguar o instrumento de comunicação obtido, em suas possibilidades de dizer a doutrina e, onde não tivesse sido diretamente possível, teve-se que construir instrumentos alternativos que permitissem essa comunicação.¹⁷¹

A partir disso, consideramos as perguntas dos confessionalários como dados etnográficos e não como invenção dos missionários, tal como supõe Mannheim sobre o

¹⁷⁰ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens (...)*, p.139.

¹⁷¹ Ibid., p. 404 – 405.

material catequético de outros lugares da América latina colonial. Isso se deve em parte às escolhas dos missionários que, como explica Cristina Pompa:

(...) pensavam de outra forma: eles sabiam que a evangelização não passaria a não ser pelo veículo da língua nativa. No máximo, foram aceitas soluções intermediárias, como aquela de deixar algumas palavras do catecismo em castelhano (ou português), ou latim. O esforço missionário, porém, concentrou-se exatamente nesta “tradução” para os códigos culturais nativos de conceitos europeus, da mesma forma como eles próprios, como vimos, traduziram a si próprios nos mesmos códigos (lembre-se da sobreposição entre xamã e jesuíta, por exemplo).¹⁷²

Para começarmos a falar de uma *Confissão tupi*, vejamos o que diz o linguista Aryon Rodrigues sobre a relação entre língua indígena, catequese e colonização.

Já a Língua Geral Amazônica desenvolveu-se inicialmente no Maranhão e no Pará, mais tarde do que a do Sul, a partir do Tupinambá. Ao contrário de São Vicente e São Paulo, onde a colonização teve início já na primeira metade do século XVI, no Maranhão a conquista portuguesa começou quase cem anos depois, na primeira metade do século XVII. O litoral do Maranhão, onde primeiro se estabeleceram os portugueses, estava densamente povoado pelos índios Tupinambá, que se estendiam para oeste até a foz do rio Tocantins. Em consequência dessa situação, aí o Tupinambá foi a língua predominante na população colonial durante o século XVII e acabou dando origem à nova Língua Geral, que foi falada pelas tropas e missões que foram penetrando e criando núcleos de povoamento no vale amazônico. Portanto, o Tupinambá e essa Língua Geral em que ele se transformou, é que foi a língua de ocupação portuguesa da Amazônia nos séculos XVII e XVIII. Aí ela foi o veículo não só da catequese, mas também da ação social e política portuguesa e luso-brasileira até o século XIX.¹⁷³

Os confessionários tupi de que dispomos, portanto, são fontes do que Aryon chama de ação social e política dos portugueses até o século XIX, além de serem instrumento de catequese.

Amas a Deus de coração, mesmo? Essa é a tradução da primeira das 12 perguntas que compõem a seção do Primeiro Mandamento da Lei de Deus no *Confessionário em Idioma da Língua geral para se confessar por ele em caso de necessidade*.¹⁷⁴ Na língua indígena de 1750, a pergunta se traduz em “*Ereçauçũb Tupãna nde pỹa çuĩ catũ?*”.¹⁷⁵ O coração, nesse

¹⁷² POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2001, p.80.

¹⁷³ RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p.102.

¹⁷⁴ “Confissionr.p. Idioma da Lingoa Geral p.^a se confessar por elle emcazo de Necessid.^o”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil. Com hum Diccionario dos vocábulos mais uzuaes para a intelligencia da dita lingua*. Pará. *Manuscrito* 69. Coimbra: Biblioteca da Universidade de Coimbra, 1750, fólhos 381-397.

¹⁷⁵ Traduzi catũ como “mesmo” no sentido de entender essa partícula como sufixo enfático ou intensivo e não como o adjetivo “bom”. Na seção do *Diccionario da Lingua geral do Brazil* que começa no fólho 217 do código, encontramos o verbete “Mesmo, f mesma. aẽ etẽ”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil (...)*, 1750, fólho 312. Embora a língua do documento seja diferente daquela padronizada e uniformizada pelos

caso, também pode ser interpretado como a consciência, tal como nos informa o historiador italiano Adriano Prosperi sobre as instruções do Santo Ofício: “Pergunte-lhe se acreditou ser lícito praticar sortilégios heréticos, valer-se da obra do Demônio e invocá-lo, e se com o coração aderiu ao Demônio”¹⁷⁶. Prosperi demonstra como o confessionário se propôs como “tribunal da consciência”, onde os pecados de feitiçaria e de pactos com o diabo, entre outros, não mais passariam para as mãos dos inquisidores, mas seriam resolvidos na deposição oral do confessionário.¹⁷⁷ É necessário considerarmos que nos outros confessionários indígenas de que dispomos, o manuscrito atribuído a José de Anchieta e os confessionários jesuítos oficiais de Antônio de Araújo e de Bartolomeu de Leão, as bruxas não são mencionadas e o diabo aparece muito marginalmente em Araújo e Leão. Anchieta, inacreditavelmente, não menciona nunca o demônio *Anhanga* em seu confessionário. Tampouco menciona as bruxas.¹⁷⁸

Segundo nos conta Kiemen,

The same law of 1611 provided for a married lay captain in each Indian *aldeia* to administer its affairs, thus displacing the Jesuits who had served in this capacity until then. It was to be the business of the lay captains to go into the interior in the company of a Jesuit or some other religious with a knowledge of the native language to persuade the Indians through peaceful means to settle in *aldeias* near white settlements. The governor was ordered to group about 300 of these Indian families in each village. The Indians could build their houses according to their own fashion. Sufficient land for cultivation would be given them by the governor. Each village was to have a church in charge of a Portuguese secular priest, or in his absence, a Jesuit, and in the absence of a Jesuit, a religious of another Order.¹⁷⁹

No início do século XVII, período em que são formuladas leis sobre a liberdade dos índios, a presença missionária na Amazônia atravessa os problemas vivenciados pelos indígenas como força de trabalho, seja livre, seja escrava. Também os padres tinham “funcionários” indígenas e como podemos ler no texto de Kiemen, cerca de 300 índios

jesuítas, nos valem da explicação de Lemos Barbosa em seu *Curso de Tupi Antigo* sobre os aspectos do verbo: “A língua tupi conhece outros aspectos, obtidos pela adição de sufixos, como *bé* (continuativo ou permansivo), *bé-nhé* (repetitivo), *îá* (-by) ou *amé* (habitudinal), *apyr-î* ou *sûer(-î)* (iminentivo), *katu* ou *eté* (intensivo) (...)”. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Curso de Tupi Antigo*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956, p.362.

¹⁷⁶ PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Tradução de Homero Freitas de Andrade. Com apresentação de Adone Agnolin. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p.534.

¹⁷⁷ Ver em especial o capítulo XXVII “Acreditar com o coração”. PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência* (...), pp.531-535.

¹⁷⁸ Anchieta, jesuíta, nunca menciona *Anhanga* em seu confessionário, apesar de fazê-lo abundantemente no Catecismo e em outras obras. Imaginamos que isso acontece porque ele está mais interessado em combater o pajé e as práticas rituais indígenas com as perguntas da confissão do que investigar sobre o demônio, em contraposição a uma escolha feita pelos franciscanos, conforme explicaremos posteriormente.

¹⁷⁹ KIEMEN, Mathias Charles. *The Indian policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693*. Reprint of the author's thesis, Catholic University of America, published by Catholic University of America Press, Washington, 1954. New York: Octagon Books, 1973, p.7.

habitavam cada aldeia, onde podiam construir casas a seu modo e cada aldeia teria uma igreja a cargo de um padre secular, um jesuíta ou um religioso de outra ordem. Era nessa igreja que os índios se confessavam? É possível que sim. Nos fólhos finais do documento de 1750, o autor do documento faz uma *Advertencia* ao missionário que utilizará o manuscrito:

Como asima seve p.^{la} ditta Bulla de Paulo 3.^o / sem duvida / nem tem os Indios obrigação de paccado [*sic*] mortal deouvir Missãs mais do que as q ficaõ numeradas, porem qd.^o seconcedeu esta bulla, esepedio, sechegaraõ varias cauza[s] [*coisas?*] p.^{la} parte dos Indios, e aprincipal foi, alongitude das suas moradas the [*athe*] a Igr.^a; os Invernors, Rios p.^a passarem asua pobreza p.^a poderem levar asua familia, e deixarem as suas xoupãnas X a cujas alegaçoes já senaõ podem hoje vereficar neste Parã, pois vemos, q as suas moradas, em todo este Est.^o saõ junto da Igr.^a; nem tem couza alguã, q possaõ alegar, q condiga com aquellas que sealegaraõ dos Indios de Espanha, afim da sobre ditta bulla.¹⁸⁰

O autor do documento informa que as justificativas dos índios para não frequentarem a missa são infundadas porque “neste Pará”, conforme ele diz, em todo o estado, as casas dos índios ficavam perto da igreja. Talvez toda a rotina cristã da aldeia se realizasse nessa igreja. O missionário escritor do documento aborda a questão da obrigatoriedade dos índios em assistir missa: não há registro, nesse manuscrito, de índios que não queriam se confessar. Para resolver a questão da ausência dos índios na hora da missa, ele sugere:

Cada hum pode fazer o q melhor lhe parecer nesta materia, pois não quero q ad.^a bulla naõ sucista, sã oq digo he, que todos os catholicos tem obrigação deouvir Missa; e eu oq sigo he darlhe todos os dias S.^{tos}, emandarlhe tocar osino a Missa, e cada hum podẽra fazer o mesmo, sequizer, e assim me parece mais acertado.¹⁸¹

Para lembrar os índios da obrigação de ouvir a missa (ao menos aos dias santos), ele recomenda tocar o sino da igreja, assim como ele faz na sua “paróquia”. Como os índios eram lembrados da obrigação de confessar? Em quais dias estavam obrigados a se confessar?

O relato de Yves D'Évreux nos mostra que, de alguma forma, o sacramento da Confissão interessava aos índios, tendo um importante pajé do Maranhão se tornado confessor,

Não estou dizendo nada que não tenha ouvido eu mesmo, da boca de Pacamont, bem como através da narrativa de outros selvagens e franceses. Esse grande pajé em sua província de Cumá ia visitar quando bem entendia os povoados de sua região, e lá dizia que viessem todos confessar-se com ele, especialmente as mulheres jovens e as moças; e quando encontrava algumas relutando para dizer tudo, ameaçava-as com seu espírito, dizendo que se não confessassem tudo, ele as atormentaria, pois sabia perfeitamente reconhecer se estavam dizendo tudo ou não. Depois, dava-lhes não sei que tipo de absolvição; mas o espertalhão sabia muito bem contar depois as

¹⁸⁰ ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fólho 407.

¹⁸¹ Ibid.

novidades da escola, assinalando umas e outras por tal e tal ação, e mesmo assim nunca deixou de exercer a função de ouvir as confissões até que chegássemos por lá. Agora, pergunto-lhes quem poderia ter ensinado a ele aquele modo de confessar ao pé do ouvido, de ameaçar seus semelhantes de que, se escondessem algo, apanhariam de seu espírito, e, se confessassem tudo, seu espírito os absolveria.¹⁸²

Pelo relato do capuchinho, Pacamont confessava e absolvía na província do Cumá, ameaçando seus penitentes com seu espírito, até que os capuchinhos chegassem para realizarem a confissão. Como se vê, havia uma rotina de confissões realizada pelos capuchinhos no Norte já nos inícios do século XVII, o que ele confirma em outro capítulo, “Não é difícil fazê-los confessar suas faltas, mesmo as mulheres, e coisas que, aqui, o sexo feminino tem muita resistência em declarar aos padres, considerando neles a pessoa de Deus”.¹⁸³

Candida Barros, ao estudar o códice do confessionário de 1751, defende que o manuscrito é de origem jesuítica pela presença de nomes de teólogos e pela estrutura do documento¹⁸⁴. Para Ruth Monserrat, o documento de 1751 é cópia do de 1750 ou ambos são cópia de um terceiro¹⁸⁵. Começamos este capítulo com o objetivo de apresentar as perguntas do primeiro mandamento das obras de 1750 e de 1751 e dentre elas, aquelas em que aparecem as bruxas e o demônio para podermos inventariar pistas temáticas que permitam definir a autoria institucional do documento.

Além de jesuítas e franciscanos, os capuchinhos também se estabeleceram no Maranhão do século XVII, conforme nos explica Ferdinand Denis,

Fortalecido pelo crédito de que usufruía havia muito tempo na corte, ajudado por outro lado pelos socorros pecuniários de uma importância real que tirara de sua associação com Nicolas de Harlay, senhor de Sancy, barão de Molle e de Gros Bois, o almirante de Razilly atingiu rapidamente o objetivo a que se propusera, interessando a Regente no sucesso de um empreendimento aliás já anteriormente aprovado por Henrique IV. A seu pedido, Maria de Médicis escreveu ao Pe. Léonard que governava então o grande convento dos capuchinhos da rua St.Honoré e pediu-lhe, reclamando suas preces, quatro religiosos destinados a fundar um convento da ordem na ilha do Maranhão. É preciso lembrar que o norte do Brasil que hoje oferece todos os recursos

¹⁸² D'ÉVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Tradução de Marcela Mortara. Rio de Janeiro, Batel: Fundação Darcy Ribeiro, 2009, p.409.

¹⁸³ Ibid., p.427.

¹⁸⁴ BARROS, Candida; FONSECA, Vitor Marques. *Passagens do livro Itinerários para Párocos de Índios, de Peña Montenegro (1668), em um confessionário jesuítico setecentista da Amazônia*. Belém: Boletim do Museu Paraense Museu Goeldi. Série Ciências Humanas, 2010.

¹⁸⁵ MONSERRAT, Ruth. “O tupi do século XVIII (tupi-médio)”. In: BESSA, José Ribamar & ROSA, Maria Carlota. *Colóquio sobre Línguas gerais*. Política Lingüística e Catequese na América do Sul no período colonial. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, p.188.

da civilização, apresentava-se, então, mesmo aos mais doutos da universidade de Paris, como uma região infestada por todos os horrores da vida selvagem (...).¹⁸⁶

Lembremos com Kiemen que os missionários eram fundamentais na Amazônia para o trabalho de colonização, pois eles eram respeitados pelos índios, e a presença franciscana era necessária para o andamento dos planos da coroa portuguesa na região, como os de expulsar estrangeiros que buscavam se estabelecer: “In ridding the region of foreigners, the Portuguese authorities had to depend greatly upon the Franciscans, who enlisted the help (or at least secured the neutrality) of the Indians, since the friars were the only Portuguese who had any influence over them”¹⁸⁷, o que nos leva a destacar a posição de *mediador cultural* assumida pelos missionários, tanto jesuítas como franciscanos.

Analisemos detidamente cada uma dessas temáticas.

2.1 A crença indígena no demônio.

No belíssimo livro publicado em 1969, o linguista Frederico Edelweiss apresenta aplicada pesquisa em que se debruça a analisar vários documentos em línguas indígenas e dedica especialmente uma parte para apresentar três manuscritos pertencentes ao acervo da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra (BGUC). Desse estudo, resultaram importantes conclusões com as quais iniciaremos uma discussão para apresentar também o primeiro mandamento da Lei de Deus que constam em dois confessionários em língua indígena utilizados por missionários na Amazônia do século XVIII. Esses confessionários fazem parte dos seguintes códices:

- a) o *Manuscrito 69*, a *Grãmatica da Lingua Geral do Brazil. Com hum Diccionario dos vocábulos mais uzuaes para a intelligencia da dita Lingua*, datado de 1750 e conservado na BGUC (Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra);
- b) o *Vocabulário da língua brasílica*, datado de 1751 e conservado na FBN (Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro).

¹⁸⁶ DENIS, Ferdinand. “O Padre Yves d’Évreux e as primeiras missões do Maranhão”. In: D’ÉVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Tradução de Marcela Mortara. Rio de Janeiro, Batel: Fundação Darcy Ribeiro, 2009, p.32.

¹⁸⁷ KIEMEN, Mathias Charles. *The Indian policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693*. Reprint of the author’s thesis, Catholic University of America, published by Catholic University of America Press, Washington, 1954. New York: Octagon Books, 1973, p.23.

Figura 4. O primeiro mandamento no *Confessionário* de 1750.

Sobre o documento de 1750, Edelweiss conclui:

- 1.º Tanto o Dicionário como os capítulos dos Advérbios, dos Nomes das Partes do Corpo e do Confessionário são do mesmo autor.
- 2.º Essas partes do códice 69, foram concluídas em 1750.
- 3.º As formas léxicas dessas partes do códice 69 correspondem, em linhas gerais, às registradas no Dpb. e Dbp.,¹⁸⁸ principalmente, se levarmos em conta os numerosos erros de transcrição existentes nestes últimos.
- 4.º Tanto o Dicionário, conforme deixamos indicado no respectivo comentário, como a Advertência final, colocam a feitura de mais êsses trabalhos expressamente na região do baixo Amazonas.¹⁸⁹

O primeiro tema do confessionário indígena paraense é a crença no demônio, como resulta na segunda pergunta da lista, “*P. Erarubiãr juruparî recê?*”¹⁹⁰ Acreditas no demônio?”.

¹⁸⁸ Dpb. é o “Dicionário Português-Brasilião” e Dbp. é o “Dicionário Brasilião-Português”. Segundo as referências bibliográficas da publicação de 1969 de Edelweiss: “ONOFRE, Frei. *Dicionário Brasilião-Português*. É o legítimo reverso original do *Dicionário Português-Brasilião* impresso por frei Conceição Veloso, em Lisboa, no ano de 1795. Foi impresso pela primeira vez com muitos erros na Rev. Inst. Hist. e Geogr. Brasileiro; tomo 54, parte I. Rio, 1891. Não há dele outra edição até hoje”. EDELWEISS, Frederico G. *Estudos Tupis e Tupi – Guaranis: Confrontos e Revisões*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Editôra, 1969, p.291. Digitalizado pela Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. Disponível para download no endereço http://biblio.etnolinguistica.org/edelweiss_1969_estudos.

¹⁸⁹ Ibid, p.154. Grifo nosso.

¹⁹⁰ “Crer. Arobiãr”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil (...)*, 1750, fôlio 280. “Obedecer. Arobiãr”. Ibid, fôlio 317.

Nas perguntas iniciais, ele não aparece relacionado ao pajé, mas sozinho: o pecado consiste em acreditar nele, obedecer-lhe, crer nas obras dele e invocá-lo, mesmo que à toa. Um aspecto interessante dessas perguntas, e que foi lembrado por Cristina Pompa, é que o missionário pressupõe que o índio seja capaz de crer.¹⁹¹ Não é uma contradição jesuítica supor, inicialmente, que os tupinambá não tinham crença alguma e depois questioná-los se acreditavam no demônio? Adone Agnolin, nos alerta, entretanto, que “(...) perante as desnorteantes ausências das terras americanas, o próprio Demônio corria o risco de se encontrar sem chão para implementar sua ação”¹⁹² e por isso, se fazia necessário encontrar uma forma de traduzir a cultura americana e, logo, demonizar a pajelança, por exemplo, foi uma forma de inscrever a cultura indígena no mundo ocidental, sendo o demônio o mediador cultural utilizado para ler os índios¹⁹³. O historiador italiano, todavia, faz uma declaração pontual sobre a demonização indígena feita pelos padres: a tradução é de costumes, não de crenças.

O Diabo, nas Américas, configura-se, enfim, como primeiro tradutor dos erros e das falsidades e, enquanto tal, instala-se como contraponto correlato da primeira tradução “religiosa” do mundo americano. Nessa tradução (de costumes, antes do que de crenças), que se constitui propriamente como território da ação diabólica, os *pajés* ou *caraiabas* (os “feiticeiros” para os missionários) adquirem a função de intérpretes principais.¹⁹⁴

O confessionalário paraense trata de uma crença e continua sua investigação. Assim, na pergunta seguinte, “*P. Erarubiã̃r, cemimõnhañg recẽ?* Acreditas nas obras dele, nas diabruras?”¹⁹⁵ e a subsequente, “*P. Erecenõĩ¹⁹⁶ pecõ¹⁹⁷ juruparĩ, ndep̃ya ỹba¹⁹⁸ ramẽ ajubẽte¹⁹⁹ teẽm nhõte²⁰⁰*”? Porventura invocaste o demônio, quando estavas angustiado, de coração ruim, ainda que atabalhoadamente, à toa?” Por outro lado, Agnolin faz um questionamento que retomamos aqui: “Mas veremos que, do ponto de vista histórico-

¹⁹¹ POMPA, Cristina. *Religião como Tradução*(...).

¹⁹² AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens* (...), p. 281.

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ Ibid., p. 284.

¹⁹⁵ “Diabrura. *Juruparĩ remimonhãñg*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fólho 287.

¹⁹⁶ “Convidar. *Cenõĩ*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fólho 279. “Invocar. *Cenõĩ*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fólho 305.

¹⁹⁷ “Por ventura! *Anhẽ roá pecõ*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fólho 317.

¹⁹⁸ “Farnetico. *Ep̃ya ỹba goẽra*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fólho 296. “Angustia. *p̃ya ỹba*”, “Angustiar. *Mopỹa ỹba*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fólho 255. “Anojar *f* dar molestia. *Mopyaỹb*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fólho 256. “Apaixonarse. *Jemopyãỹba*”, “Apaixonadam.^{te}. *Ep̃ya ỹba rupĩ*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fólho 257.

¹⁹⁹ “*Ajubetẽ*. Embora: Eilo vai seja assim”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fólho 189.

²⁰⁰ “Atabalhoadam.^{te}. *Jabẽ nhõte, f teẽm nhõte*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fólho 264. “Doutiva. *Teẽm nhõte*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fólho 288. “Injustam.^{te}. *Teẽm nhõte*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fólho 305.

religioso, será legítimo nos perguntar: ‘há uma fé não cristã?’ (...)’²⁰¹. Com o exemplo do demônio, estamos falando do “encontro” de que fala Agnolin, e também do *equivoco* e do *mal-entendido* que usamos como modelo para estudar os confessionários tupi.

De fato, o pressuposto universalista da missão fundamenta essa comunicação intercultural, imposta pelas intenções da evangelização, que levam a uma convivência necessária com a diversidade cultural para conhecer a peculiaridade de sua (s) forma (s) de comunicação. Isso porque, dizíamos, antes de converter os gentios, os missionários devem “converter o Evangelho” segundo a cultura local; sucessivamente, eles devem “converter” a cultura local para dentro da perspectiva universalista ocidental, com a pretensão de “compreender” a economia da alteridade dentro da própria ordem cultural. Esse esforço de conversão \ tradução para fora (a tradução do Evangelho) e para dentro (a tradução da alteridade), encontra a chave fundamental que permite criar, de alguma forma, essas possibilidades de tradução, justamente na perspectiva universalista ocidental.²⁰²

Existe então uma fé não cristã? O índio é capaz de crer? O manuscrito estabelece duas premissas ao penitente: Você acredita que o pajé cure? Você acredita que ele cure empoderado pelo demônio? Dois pecados: 1. Ir ao feiticeiro pedir cura; 2. Acreditar que ele cure empoderado pelo demônio.

Um aspecto metodológico sobre a natureza da fonte deve ser mencionado. Quando Ronaldo Vainfas escreveu sobre a Santidade de Jaguaripe, ele levantou como limite das fontes para estudar o movimento herético da santidade²⁰³ o dado de que nenhum índio havia deposto na mesa da Visitação sobre o fato e, por isso, as informações seriam discutíveis, especialmente pelo filtro cultural da Inquisição, para quem a santidade era tão somente heresia do gentio brasílico. Vainfas, todavia, concorda que apesar de tudo isso, os relatos inquisitoriais produzidos exclusivamente por brancos e mamelucos são ricos em detalhes e informações,²⁰⁴ concluindo, por fim, que “não obstante os limites e filtros desse tipo de documentação, permite captar, com alguma nitidez, as relações entre a mensagem da seita ameríndia e o tradicional profetismo tupi”²⁰⁵.

Essa riqueza de detalhes também consta no confessionário indígena paraense sobre quem são os penitentes indígenas confessados, que podem ser inferidos nos pecados arrolados

²⁰¹ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens* (...), p. 240.

²⁰² Ibid., p. 255.

²⁰³ O tema da santidade não aparece nos confessionários amazônicos, apenas no confessionário de José de Anchieta e nas obras oficiais dos jesuítas assinadas por Antônio de Araújo e Bartolomeu de Leão. No vocabulário tupi também encontramos a explicação jesuítica para a santidade: “Santidade q. chamão dos Indios. Caraïmonhangá”, “Santidade fazer assi per aquellas cerimonia, e fingimentos. Acaraïmonhang” (ANÔNIMO, *Vocabulário na Língua Brasileira*. Manuscrito português-tupi do século XVII, coordenado e prefaciado por Plínio Ayrosa. São Paulo: Departamento de Cultura, 1938, p.385.

²⁰⁴ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp.74-76.

²⁰⁵ Ibid., p.105.

e sobre quem é o confessor do documento. No confessionalário, não há referência sobre a santidade ser diabólica. A idolatria não necessariamente estaria relacionada ao demônio. Confirmamos, a seguir, outras perguntas referentes ao primeiro mandamento do *Confessionário* dos jesuítas Antônio de Araújo (1618) e Bartolomeu de Leão (1686):

1.p. *Ereimoetepe*²⁰⁶ *Tûpã opacatu*²⁰⁷ *ymoetê píraçocê*²⁰⁸?²⁰⁹ (Araújo, 1618)

1.*Ereimöetêpe Tupã opacatú imoetépyra çocê*?²¹⁰ (Leão, 1686)

Tu adoras a Deus sobre tudo o que é objeto de adoração?

2.p. *Ereimõg-etâ*²¹¹ *pe Payê marãtecorâmarece T.recò cotínheenga*²¹² *reitíca*²¹³ ? *Mobipe*? Quantas vezes: & serve para todas as perguntas.

(Araújo, 1618)

*Ereimonghetápe paié marãtecorâma recé, Tupã recó*²¹⁴ *coty nhéenga reityca*? *Mbobype*? Quantas vezes? & serve para todas as perguntas. (Leão, 1686)

Tu trataste com o pajé um trabalho futuro, lançando palavras contra a lei de Deus? Quantas vezes?

A proposta de Anchietta sobre o primeiro mandamento também traz perguntas que seriam feitas a qualquer cristão, de acordo com as orientações que aparecem no livro do Êxodo sobre este mandamento.

1. *Eimoetê ojepé Tupã*. (Anchietta ca.1560)

1. Adora um só Deus. (Cardoso, 1992)

2. *P.Ererobiárpe Tupã ojepé, jandé moñangára*? (Anchietta ca.1560)

2. P. Crês em um só Deus, nosso criador? (Cardoso, 1992)

3. *Ereitykpe ñéenga Tupã rekó kotý*? (Anchietta ca.1560)

3. Lanças palavras contra a lei de Deus? (Cardoso, 1992)

4. *Ereimomburúpe Tupã*? (Anchietta ca.1560)

4. Amaldiçoas a Deus? (Cardoso, 1992)

5. *Ereimoetékátupe Tupã rekó*? (Anchietta ca.1560)

5. Honras bastante a lei de Deus?²¹⁵ (Cardoso, 1992)

Vejamos agora os temas específicos que aparecem nas perguntas dos confessionalários paraenses.

²⁰⁶ “**Adorar**. Aimoete.act.”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira (...)*, 1938, p.87. “**Engrandecer o bem**. Aimõbaetê. Aimoetê. Aimoetecatû. Em boa parte”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira (...)*, 1938, p.209.

²⁰⁷ “**Todo, ou todos, omnis, l, totus, a**, ã. Pã, l, Pab. Opab, ut, Araçopab, l, Opaaraçô; Todo, ou todos os leuey. **Todos a hũa**. - Oiepecatû”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira (...)*, 1938, p.408.

²⁰⁸ “**Sobre, prepos.,tal**. - Aríbo. Çocê.”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira (...)*, 1938, p.393.

²⁰⁹ ARAÚJO, Antônio de. *Catecismo na Lingoa Brasileira, no qual se contem a summa da doctrina christã(...)*, p.99.

²¹⁰ LEAM, Bertholameu de. *Catecismo Brasilico da Doutrina Christãa(...)*, p.222.

²¹¹ “**Falar a alguém, alloqui**. - Aimonguetã. Act.”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira (...)*, 1938, p.393.

²¹² “**coty** – para o ou ao lado de”. Ibid.

²¹³ “**ityca** – tr.irr. (inf. eityca): atirar, jogar fora; derrubar; vencer; *nheenga [essé]*: murmurar de, falar mal de”. LEMOS BARBOSA, Pe. Antônio. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português (...)* 1967, p.71.

²¹⁴ “**Ley, ou costume**. - Tecô”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira (...)*, 1938, p.273.

²¹⁵ ANCHIETA, José de. *Doutrina cristã*. Tomo 2: Doutrina autógrafa e confessionalário. Obras Completas 10º vol. Introdução histórico-literária, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso SJ. São Paulo: Edições Loyola, 1992, pp. 82-83.

2.2 Bruxas e pajés que sopram, dão remédios e curam.

Quando comparamos o confessionalário paraense de 1750, que pela hipótese de Edelweiss é franciscano, com as obras oficiais da Companhia de Jesus, aparecem algumas diferenças já na primeira e superficial leitura. Só o confessionalário de 1750, por exemplo, apresenta penitentes mulheres que seriam feiticeiras ou bruxas. Bruxa ou feiticeira é uma palavra que não consta no manuscrito jesuítico que conteria o tupi dos primeiros séculos, o VLB, publicado por Ayrosa em 1938, e só aparece na seção do Dicionário de 1750²¹⁶ e na obra que hipoteticamente é sua cópia, datado de 1751,²¹⁷ bem como nas respectivas seções do Confessionalário de cada um dos documentos. Na obra de 1750, a bruxa aparece explicitamente na pergunta “*P. Pajê pecô indê? = Se for femea = Maracaymbãra? Porventura, tu és feiticeiro? Se for fêmea: Bruxa?*” e implicitamente em “*P. Emericô mã nungãra cunhãm poçãnga*²¹⁸ *arãma? Estiveste da mesma maneira com mulher, pela medicina?*”. Martius diz que *Maracaîmbára* são as curandeiras.²¹⁹ “Bruxa”, portanto, é uma projeção missionária sobre as mulheres que curam, assim como “feiticeiro” designa o pajé, tal como nos diz Évreux que, ao conversar com Pacamont, pajé do Cumá, Évreux o aconselha, ““Não faças mais tuas feitiçarias e assim nós os franceses te amaremos e tu serás sempre bem-vindo””.²²⁰ A atividade do pajé, assim, é considerada feitiçaria e pecado contra o primeiro mandamento.

Pela análise dos confessionalários poderíamos dizer, inicialmente, que os jesuítas não se interessavam pela atividade de possíveis bruxas e também, na seção destinada ao primeiro mandamento, não se importaram em direcionar as perguntas do confessionalário para as penitentes índias. O trabalho de Ronaldo Vainfas sobre a Santidade de Jaguaripe, todavia, nos informa sobre a existência de uma caraíba mulher em Jaguaripe, acrescentando ainda dados sobre feiticeiras em outras fontes:

Quanto a isso, não resta dúvida, as fontes são praticamente unânimes, sugerindo ter sido a igreja de Jaguaripe dirigida por uma caraíba. A proeminência de uma caraíba em Jaguaripe não deixa de ser fato surpreendente, embora também não seja uma excepcionalidade (...) Alguns

²¹⁶ “Bruxa. Maracaîmbãra”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 270. “Feiticeiro. Pajê”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 297. No mesmo fôlio, com outra letra, vemos o acréscimo “Feiticeira, vide Bruxa”.

²¹⁷ “Bruxa. Maracaîmbãra”, “Bruxo. Pajê”. ANÔNIMO. *Vocabulário da língua brasílica*. Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Original. Manuscrito. 180p. 01,01,014. Pará, 1751, fôlio 36. “Feiticeiro. Pajê”, “Feiticeira. Maracaymbãra”. Ibid. Na seção do Confessionalário: “Emericô mã nongãra, cunham poçanga arãma?” e “Pajê pecô indê? / Se for femea / Maracaymbãra pecô indê?”. ANÔNIMO. *Vocabulário da língua brasílica* (...), 1751, fôlio 80.

²¹⁸ “Medecina. Poçanga”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 312.

²¹⁹ MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. (...), p.129.

²²⁰ D'ÉVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Tradução de Marcela Mortara. Rio de Janeiro, Batel: Fundação Darcy Ribeiro, 2009, p.443.

cronistas aludiram mesmo à existência de “feiticeiras” e “adivinhas” entre os tupinambá (...) É o caso de Hans Staden (...). É o caso de Yves d’Évreux (...).²²¹

O historiador acredita que o prestígio de mulheres na santidade se deveu à influência dos jesuítas, que catequizaram os índios com referências sobre a Virgem Maria e, além disso, para ele, “a maior parte das crenças e hibridismos culturais urdidos na santidade ameríndia foi gerada (...) nos aldeamentos da Companhia de Jesus”²²². No Pará de 1750 e de 1751, não há registros sobre santidades, mas são apenas os confessionários paraenses que evocam as feiticeiras. O prestígio dado às mulheres bruxas na Santidade de Jaguaripe não se reproduz nos confessionários declaradamente jesuíticos (Anchieta, Araújo e Leão). A presença de bruxas na confissão indígena amazônica é traço de influência jesuítica ou é mais um dado a comprovar que esse confessionário paraense não foi escrito por eles? Yves d’Évreux é capuchinho. Teria sido o autor desse confessionário, um padre capuchinho?²²³ Examinemos, para responder a isso, as perguntas do confessionário do padre capuchinho Bernardo de Nantes.

Também em Nantes há um arrolamento das instituições mágicas indígenas na seção do confessionário e uma investigação se o penitente estaria cumprindo suas obrigações de cristão: se amava a Deus, se lembrava de Deus em seu cotidiano, se fazia orações²²⁴. Os feiticeiros também aparecem aqui, e junto a eles, as bruxas:

P. Chamastes por ventura aos feiticeiros, para assoprar, & bufar sobre vossos parentes doentes?
Consultastes as bruchas, para adivinharem?
Semeastes cinzas à roda da cama dos doentes, para afugentar ao diabo?²²⁵

A essa altura, talvez possamos já mudar a pergunta: o manuscrito de 1750 é de autoria franciscana ou capuchinha? Aos jesuítas, pelo que as fontes apontam, não agrada a temática da bruxaria por mulheres e também não são inclinados a relacionar o pajé com o demônio como um costume dos índios. Além da identificação da autoria do manuscrito, essas duas questões apontadas merecem ser investigadas para entender as funções e as estratégias das

²²¹ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios* (...), p.116.

²²² Ibid., pp.116-117.

²²³ Agradeço à professora Cristina Pompa por ter me alertado para essa possibilidade.

²²⁴ NANTES, Bernardo de. *Katecismo Indico da Lingva Kariris, Acrescentado de Varias Praticas Doutrinaes, E Moraes, Adaptadas ao Genio, & Capacidade dos Indios do Brasil, Pelo Padre Fr. BERNARDO DE NANTES, Capuchinho, Pregador, & Miffionario Apoftolico; Offerecido ao Muy Alto, e Muy Poderoso Rey de Portugal DOM JOÃO V,S,N. Que Deos Guarde. Lisboa, Na Officina de Valentim da Costa Deslandes, Impressor de Sua Magestade. MDCCIX. Com todas as licenças neceffarias. Edição fac-similar publicada por Julio Platzmann, Leipzig, B.G.Teubner, 1896, p.128.*

²²⁵ Ibid, p. 130.

missões jesuíta, franciscana ou capuchinha. A obra do jesuíta Mamiani, pode ainda lançar luz sobre o problema. Na seção do interrogatório da confissão, ele menciona os pecados de feitiçaria, mas nunca bruxas ou feiticeiras. E também realiza a demonização da prática local kariri de espalhar cinzas para confundir o demônio, mas tampouco está interessado em saber se o índio acreditava no diabo ou se tinha tratado com o demônio.

Lembremos que os documentos datam de 1750 e de 1751 e é preciso investigar como andava o trabalho missional na Amazônia nesse período. Conforme nos aponta Kiemen, os primeiros missionários a chegarem à Amazônia foram os franciscanos de Santo Antônio, “In 1618 the Franciscans were given official charge of the Indian missions in Pará”.²²⁶ O Padre Yves D’Évreux, capuchinho, falando do Maranhão do século XVII, menciona o demônio em várias passagens do seu *História das coisas mais memoráveis (...)*, afirmando ser a presença do demônio o maior problema para os missionários, “(...) este país (...) repleto de diabos oprimindo cinicamente as pobres almas cativas, para dar-lhes a luz do Evangelho, acabar a descrença, expulsar os demônios, implantar e construir a Igreja de Deus”.²²⁷ O demônio é uma chave explicativa recorrente tanto no discurso dos franciscanos quanto no dos capuchinhos e talvez isso possa justificar a insistência da temática demoníaca no texto dos confessionários amazônicos. Além disso, Évreux também relaciona o pajé a atividades de bruxaria, “As aldeias são repartidas em quatro malocas, todas elas comandadas por um morubixaba, quanto ao poder temporal, e um pajé-açu, ou seja, um feiticeiro para as doenças e as bruxarias”.²²⁸

O confessionário paraense dirige ao penitente três perguntas sobre a cura de doenças pelo pajé. “*P. Eremongetã pajê amõ, osecâr oarãma, manungãra ayba indêbo? Conversaste com algum feiticeiro, para que ele buscasse algo ruim para ti?*”, “*P. Nde erepoçanõng ucã,*²²⁹ *pajê amõ çupê? Mandaste, ordenaste a algum feiticeiro que ele te curasse?*” e ainda “*P.*

²²⁶ Em nota a esse trecho, Kiemen aponta que uma de suas fontes é um maço conservado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo intitulado “Santo António dos Capuchos”. KIEMEN, Mathias Charles. *The Indian policy of Portugal in the Amazon region (...)*, 1973, p.20. Conforme alertado por Carvalho Junior (2009), “Capuchos é o nome dado em Portugal aos ramos pertencentes à Estrita Observância da Ordem dos Franciscanos. Receberam esse nome graças ao tecido fino que portavam, de forma piramidal, parecido e grande como um manto, poderia ser usado como um xale. Não confundir com a Ordem dos Franciscanos Capuchinhos, que durante muito tempo possuía braços na França e na Itália, só se estabelecendo em Portugal em 1934. Os capuchos portugueses possuíam cinco Províncias: Piedade, Arrábida, Santo Antonio, Soledade e Conceição, sendo que dessas, três vieram para o Estado do Maranhão e Grão-Pará”. CARVALHO JÚNIOR, Roberto Zahluth de. *Espíritos Inquietos e Orgulhosos: Os Frades Capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará. Belém, 2009, p.152.

²²⁷ D’ÉVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Tradução de Marcela Mortara. Rio de Janeiro, Batel: Fundação Darcy Ribeiro, 2009, p.98.

²²⁸ Ibid., p.203.

²²⁹ “Ucar. Significa constrangimento na execução. Amonhang ucar Pero çupé, Faço, ou mando, ou constranjo a Pedro que faça. Ajucá ucar jagoareté Pero cupé, Faço que Pedro mate a onça”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil (...)*, 1750, fôlio 194.

*Ereambaâcy*²³⁰ ramẽ, nde pejũ²³¹ ucâr tagoarî pupẽ, Pajẽ çupê? Quando adoceste, mandaste que o feiticeiro te assoprasse com o tagoarî?”.²³² Essa pergunta é um forte dado que fortalece nossa hipótese sobre a regionalização do confessionalário tupi. O *Tagoarî* que aparece nessa pergunta é uma árvore encontrada exclusivamente na Amazônia: os confessores do Estado do Brasil não poderiam questionar o índio se o pajé o teria assoprado com o *Tagoarî*, já que ela é nativa da Amazônia e conhecida apenas pelos penitentes índios de lá, tanto que não a encontramos em nenhuma outra fonte. Quando querem se referir ao fumo ou a ervas utilizadas pelos pajés, os cronistas, missionários ou viajantes mencionam apenas *Petum*, conforme mostramos a seguir na obra de Yves D’Évreux. A presença ou ausência de *Tagoarî* ou *Petum* nas perguntas dos confessionalários tupi não se justifica pela língua, mas pela cultura dos índios a quem se dirigiam as perguntas da *Confissão*.

Yves D’Évreux, falando da erva *Petum*, diz que os pajés do Norte a usavam para servirem o demônio, “(...) o *Petum* (...) os que estão doentes, seja qual for o mal de que sofrem, nunca abandonam a erva. Os feiticeiros da região também a utilizam para servirem os diabos (...)”.²³³ Em outro trecho, fala da atividade de um pajé específico, que também usava o *Petum*, “Em seguida, pegou uma grossa vara de junco, oca, que ele encheu de erva de petum; acendeu uma ponta da vara e soprou a fumaça sobre os selvagens, dizendo: apanhem a força de meu espírito (...)”.²³⁴ A transmissão do espírito pelo petum também é descrita como tendo sido feita por outros feiticeiros, “(...) comunicar seu espírito aos outros, por meio da erva petum. Ela é posta num caniço e sua fumaça é puxada pelos feiticeiros, que a lançam ou sopram nos assistentes, exortando-os a receber-lhes o Espírito com sua virtude”.²³⁵

Aparentemente, essa é a erva que seria usada pelos pajés para assoprar o doente: o *Petum* não aparece nos confessionalários paraenses, e sim o *Tagoarî*. Nos confessionalários oficiais, os pajés curam chupando e não assoprando os doentes. Ainda contando sobre os pajés, Évreux repete que eles sopravam o doente,

²³⁰ “Adoecer. *Mbáe aci*”. ANÔNIMO. *Gramática da Língua Geral do Brasil (...)*, 1750, fôlio 245.

²³¹ “Assoprar. *Pejuçaba*”. “Assopro. *Pejũ*”. ANÔNIMO. *Gramática da Língua Geral do Brasil (...)*, 1750, fôlio 264. “Peju. Soprar”. LEMOS BARBOSA, Pe. Antônio. *Pequeno Vocabulário Tupi - Português*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1967, p.122. Acreditamos que aqui o copista trocou o verbo pelo substantivo: o sufixo *çaba* ocorre justamente para substantivar o verbo.

²³² Vainfas afirma que os caraíbas tupinambá transferiam poderes aos guerreiros assoprando-lhes fumaça: “Ao sorver o fumo, os índios recebiam o ‘espírito da santidade’ e diziam que seu deus viria já livrá-los do cativo e fazê-los senhores da gente branca’. Diziam, pois, em Jaguaripe, algo próximo ao que costumavam dizer os caraíbas tupinambá quando transferiam poderes novos aos guerreiros, assoprando neles a fumaça do petum: ‘para que vençais os vossos inimigos, recebei o espírito da força’. O fumo da santidade era, assim, uma erva mágica e rebelde”. VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios (...)*, p.137.

²³³ D’ÉVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Tradução de Marcela Mortara. Rio de Janeiro, Batel: Fundação Darcy Ribeiro, 2009, p.218.

²³⁴ *Ibid.*, p.244.

²³⁵ *Ibid.*, p.408.

Se tivessem soprado em algum doente, e por sorte ele se curasse, ali estaria um meio notável para ser logo respeitado e honrado como feiticeiro muito hábil. (...). Algo semelhante acontece no Brasil com esses novos feiticeiros, quando a saúde do doente se segue ao assopro. Não temais que tal fato permaneça oculto na choupana do paciente, pois logo vereis esse feiticeiro de meia-tigela contar de cidade em cidade seus grandes feitos, acrescentando a eles o triplo.²³⁶

Falando das conversas que teve com Pacamont, que Évreux descrevera como sendo um grande curandeiro e pessoa da maior autoridade dentre os principais do Maranhão, principalmente do Cumá, Évreux o caracteriza como grande curandeiro, feiticeiro e grande soprador, “É considerado como um curandeiro supremo, muito hábil feiticeiro e muito conhecido dos espíritos, que tem a vida e a morte nas mãos, dando a vida e a saúde a quem bem lhe apraz. Grande soprador, mantinha contato com os simples por meio de confissões (...).²³⁷ Na sequência do relato, o próprio Pacamont diz que, “Eu soprava nos doentes e eles ficavam bons. Eles me diziam o que tinham feito e eu impedia que Jurupari os prejudicasse”.

²³⁸ Em resposta a ele, o capuchinho o ameaçara dizendo, “Teus pais e todos os que não são batizados vão para Jurupari no inferno e tu irás com eles se não fizeres o que os *Paí* dizem”.

²³⁹ Observemos que a figura mítica que está sendo mencionada por Évreux é *Jurupari*, que acreditamos ser específica da Amazônia, tema da discussão do próximo subitem.

Figura 5. O primeiro mandamento no *Confessionário* de 1751.

2.3 O pajé parceiro do demônio na Amazônia.

O texto da confissão paraense, conforme vimos, destoa da abordagem dos confessionários declaradamente jesuíticos. A importância dada às feiticeiras, a menção ao fato de que o pajé teria um poder de cura originado do demônio e o fato de o índio ter invocado o demônio em vão, seriam prováveis influências de outros lugares ou mesmo vestígios de que a obra é franciscana ou capuchinha. Yves D'Évreux, capuchinho, ao falar sobre cauinagens indígenas, diz que um índio chamado Martim Francisco se referia a elas como “sabá”, “(...) eis por que, dizia, quando percebo que alguns de meus semelhantes se retiram das cauinagens pressinto que breve serão cristãos, e vou ao seu encontro. Mas aqueles que vejo gostar daquele Sabá (...)”.²⁴⁰ Esse capuchinho continua seu relato sobre as cauinagens, reafirmando o estilo dos confessionários amazônicos, que caracteriza atividades indígenas como bruxaria e tendo caráter diabólico,

O que ele declara é verdade, pois é um espetáculo horrível ver essas pessoas em semelhantes reuniões, e mais parece um Sabá de bruxos que uma assembleia de homens. Eu estive presente a uma única para poder falar sobre elas, e nunca mais quis voltar lá. Eu via de um lado uns deitados na rede, vomitando muito, os outros cambaleando, tendo perdido o juízo por causa do vinho, outros que gritavam, outros que faziam mil caretas, outros que dançavam ao som do maracá, outros que cantavam confundindo voz e tom, outros que bebiam com muito ardor e fumavam para se embriagar logo; e o pior que eu achava em tudo aquilo era que as moças e as mulheres ali se misturavam, persuadindo-me de que é bem difícil que Baco fique sem Vênus. E é minha vontade que os franceses façam neste ponto como os portugueses, que proíbem aos selvagens todas essas cauinagens; os portugueses reconheceram, desde que se habituaram com as Índias, que um dos maiores impedimentos para o Cristianismo são aquelas assembleias diabólicas, das quais também procedem quase todas as discórdias e vilanias existentes entre aqueles selvagens.²⁴¹

Yves D'Évreux, na obra citada, tem um capítulo intitulado “Como o Diabo fala aos feiticeiros do Brasil, suas falsas profecias, ídolos e sacrifícios”²⁴², em que afirma que um feiticeiro de Miary falava com demônios, “O feiticeiro do qual falei acima, retirado nas planícies de Miary, tinha diabos familiares sob a figura de passarinhos negros, que o advertiam sobre o que deviam fazer, e sobre o que se passava (...)”²⁴³. Esse feiticeiro, segundo Évreux, falaria com o diabo por meio de pássaros. Relatando a atividade de feiticeiros Tabajara, o capuchinho repete essa informação, “Dois feiticeiros principais governavam as

²⁴⁰ D'ÉVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Tradução de Marcela Mortara. Rio de Janeiro, Batel: Fundação Darcy Ribeiro, 2009, p.356.

²⁴¹ Ibid.

²⁴² Ibid., p.394.

²⁴³ Ibid., p.395.

duas nações Tabajara, uma inimiga da outra. Esses feiticeiros iludiam sua gente, e se comunicavam muitas vezes com os diabos sob diversas formas de pássaros”.²⁴⁴ Um desses feiticeiros criava um morcego e conversava com ele, fato que chamara a atenção de alguns franceses que teriam ido até a choupana do “bruxo” para ouvi-lo conversar com o animal que seria o demônio, “(...) para poder distinguir as palavras de seu diálogo, foram descobertos pelo bruxo, e o morcego se retirou (...). Os franceses responderam-lhe que haviam sido informados pelos outros selvagens de que ele se comunicava (...) com Jurupari (...)”.²⁴⁵ Para o capuchinho, como nas perguntas dos confessionários paraenses do século XVIII, os pajés se comunicavam com o demônio e também existiam bruxas no Norte, conforme ele diz,

Ouvi de alguns franceses habitantes do povoado de Usaap que um feiticeiro de lá era muito temido pelos selvagens, pois todos sabiam que falava livremente com o diabo como descrevemos, e ninguém ousava aproximar-se de sua choupana, se a porta estivesse fechada, temendo que estivesse tratando de seus negócios com seu demônio. Existe uma velha feiticeira na Ilha que só se apresenta secretamente; os selvagens estimam-na muito, e só a buscam em caso de doença incurável; quando todos os feiticeiros desistem, ela é finalmente chamada, trazida com toda segurança e às escondidas. Ao que me disseram os franceses, um dia ela foi a Usaap para fazer uma cura desesperada, e, antes de qualquer coisa, fechou-se numa choupana isolada no meio da praça da povoação, fazendo então suas invocações e encantamentos diabólicos no corpo do doente, permitindo que seu demônio aparecesse visivelmente.²⁴⁶

Segundo Évreux, portanto, os feiticeiros, tanto homens como mulheres, curavam invocando o demônio, tal como questionam os confessionários paraenses. Falando de Pacamont, pajé do Cumá, Évreux diz que ele praticava bruxarias.²⁴⁷

O estilo jesuítico de confissão, pelo que verificamos no texto de José de Anchieta, consiste em tratar a pajelança como feitiçaria e usar as práticas mágicas indígenas para ilustrar o pecado contra o primeiro mandamento.²⁴⁸ Isso se repete nas obras oficiais da Companhia. Para Araújo e Leão, o diabo, embora materializado na cultura indígena na figura de *Anhangá*, é elemento marginal. Nos confessionários tupi oficiais, o que importa é combater a onça, o maracá, os agouros, os sonhos e as danças do urro da onça e do canto do pássaro: *Ererobiápe*²⁴⁹ *iagoâra*²⁵⁰ *coipó guyrá*²⁵¹ *nhëénga*²⁵² *moracêia*²⁵³, *coipó maracá*²⁵⁴ *poracêia*,

²⁴⁴ Ibid., p.396.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Ibid., p.401.

²⁴⁷ Ibid., p.433-434.

²⁴⁸ Adone Agnolin já havia apontado isso no Catecismo de Anchieta em seu riquíssimo “Jesuítas e Selvagens”, obra que destacamos como sendo nosso principal apoio teórico e metodológico.

²⁴⁹ “*ro-bíar*: crer em (não há o simples *bíar*)”. LEMOS BARBOSA, Pe. Antônio. *Curso de Tupi Antigo*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956, p.197.

*coipó moranghigoâna*²⁵⁵?²⁵⁶, conforme podemos ler em “Tu acreditas na dança do urro da onça, na dança do canto do pássaro, ou na dança do chocalho (maracá) ou no agouro?”. O agouro encontra eco também nos relatos contemporâneos dos índios *Tariano* do Alto Rio Negro,

Quando a pessoa vê um animal morto, uma cobra morta, um espírito do mato, um bicho que geralmente nunca aparece na (ou perto da) casa, uma coisa de ruim está para acontecer, é mau agouro (yohkose = mau agouro). Para escapar disso, existe um bahse. O kumu, através do sopro, coloca (esconde) a pessoa que viu o animal morto, por exemplo, dentro de paris, a enrola dentro de paris e a coloca debaixo do céu, depois, debaixo da terra (no wamëdiá). Ele chama depois o sol para o animal não poder enxergar a pessoa que o viu. Depois, invoca o escudo (bahtipeke) e, com o sopro, esconde a pessoa atrás dele. Deve-se repetir o sopro muitas vezes em seguida.²⁵⁷

²⁵⁰ “*Eté* e seus compostos *eté-eté*, *eté-katu*, *té-katu-nhé* “muitíssimo”, modificam também substantivos, advérbios e verbos: *o-mbaé-kuab-eté*: êle sabe muito; *apûé-katu-eté*: muito longe; *o-ú-eté-eté ahê-bae*: fulano come demais; *ybotyr’ yapûan-aib-eté*: flor muito fedorenta”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Curso de Tupi antigo* (...), item 171, p.83. “A partícula de *superlativo*, *eté*, vem esclarecer confusões, nascidas após o contato com as línguas européias. Certos objetos, e principalmente certos animais domésticos desconhecidos aos índios, tinham sido batizados com nomes de seres semelhantes: vinho: *kaûî* (cauim), cão: *îaguara* (onça), boi: *tapiira* (anta). Para voltar ao primitivo sentido, serviram-se então os índios da partícula *eté*: *kaûî-eté*: caium, *îagûar-eté*: onça, *tapiir-eté*: anta”. Cf. Idem. *Ibidem*, itens 1091 e 1092, pp.385-386. Importante a observação de Lemos Barbosa, para quem o acréscimo de *eté* é obra dos índios, não dos jesuítas, com quem concordamos. Nos confessionários, interpretamos estarem falando algumas vezes da *onça* e algumas vezes do *cachorro* quando mencionam *îaguara* e podemos pensar também que a ausência de *îagûareté* nos confessionários se deve a que essa diferença não estava bem marcada. A onça podia ser tanto *îaguara* como *îagûareté* e por vezes, nos confessionários, *îaguara* designa também o cachorro. O VLB traz ambos os termos para traduzir *onça*: “**Onça, ou tigre.** – *îaguareté* suas especies, *Cîgoacicarana*: *Jaguapitâguçû*: he na feição, e não na cor”. (ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira*. Manuscrito português-tupi do século XVII, coordenado e prefaciado por Plínio Ayrosa. São Paulo: Departamento de Cultura, 1938, p.317). O 1750 acrescenta como novidade para o uso de *îaguara* a tradução para o *Boto*, “Boto peixe. *Pyrã jagoãra* (ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 269), comprovando a flexibilidade do uso de *îaguara*, embora traga os verbetes “Cam. *Jagoãra*” (ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 272) e “Onça animal. *Jagoãra etê*” (ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 319). O caráter etnográfico da obra missionária é comprovado com toda força em verbetes como esse, pois se *Pyrã jagoãra* é o boto amazônico, na obra quinhentista, o boto tem outro nome “**Boto, certo peixe.** – *Aicâ. Pucuçi*”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira*. Manuscrito português-tupi do século XVII, coordenado e prefaciado por Plínio Ayrosa. São Paulo: Departamento de Cultura, 1938, p.133.

²⁵¹ “*güyrá* – ave, pássaro”. LEMOS BARBOSA, Pe. Antônio. *Pequeno Vocabulário Tupi - Português*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1967, p.66. “**Ave grl.** Guirã”, “**Passaro, gnrl.** Guirã”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira*(...), 1938, pp.119; 331.

²⁵² “**Canto da aue.** Nheenga”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira*(...), 1938, p.143.

²⁵³ “**Dança.** Moraceya”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira*(...), 1938, p.173.

²⁵⁴ LEMOS BARBOSA, Pe. Antônio. *Pequeno Vocabulário Tupi - Português*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1967, p.84.

²⁵⁵ “**Agouro assi.** Morãguigoana”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira*(...), 1938, p.92. “moranguiguana – agouro; o que crê em agouro”. LEMOS BARBOSA, Pe. Antônio. *Pequeno Vocabulário Tupi - Português*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1967, p.100.

²⁵⁶ LEAM, Bertholameu de. *Catecismo Brasileiro da Doutrina Christã, com o cerimonial dos Sacramentos & mais actos Parochiais* (...). Lisboa: Na officina de Miguel Deslandes, MDCLXXXVI, 1686, p.222.

²⁵⁷ TARIANO, Ismael. *Mitologia Tariana*. Manaus: Editora Valer/ IPHAN, 2002, p.106. Sobre quem são os índios *Tariano*: “Os tariano pertencem à família linguística Aruak. É uma das 19 etnias oficialmente reconhecidas. Entretanto existem 4 etnias que são grupos pequenos não reconhecidos oficialmente na região do alto rio Negro-AM-Brasil. Somando aproximadamente mais de 1.850 pessoas, os tariano ocupam vários locais e sítios dispersos ao longo do médio e alto curso do rio Uaupés, afluente do rio Negro e de outro afluente, o Papuri. Os tariano se misturam com outras comunidades de outras etnias, tais como: Tukano, Dessana, Baniwa,

Além do agouro, o relato *tariano* nos informa também sobre a função do sopro no cotidiano indígena: o ato de soprar, condenado nos confessionários amazônicos como um pedido que o penitente teria feito ao pajé, aparece muitas vezes nos mitos e na história dos índios *tariano* como solução de problemas e como técnica de cura.

Quando dizemos que o demônio é elemento “marginal” nas obras de Araújo e Leão, levantamos a hipótese de que nesses confessionários, os jesuítas buscavam idólatras e não demonólatras. Ainda que façam perguntas acerca de *Anhanga*, o demônio não é o personagem principal dos pecados contra o primeiro mandamento em Araújo e Leão. Eles investigam, prioritariamente, as atividades dos pajés, chamados de feiticeiros. O feiticeiro, para Araújo, é o *Payê* e *Payê aíba* e para Leão é *Paié* e *Paié äiba*, como lemos em *Ererobiápe paié äiba*²⁵⁸ *moçanghiirámo*²⁵⁹ *cecó*?²⁶⁰, que quer dizer: “Tu acreditas no pajé aliado a espírito malfazejo, ele estando na qualidade de feiticeiro, na qualidade de senhor das mezinhas?”

Nesses confessionários, de 1618 e 1686, não é mencionado o caraíba, o grande profeta tupinambá, o pajé itinerante. O vocabulário tupi quinhentista traz *Paje* como tradução para dois verbetes: o padre e o feiticeiro.

Se o feiticeiro e o padre são traduzidos como *pajé* para o autor do vocabulário, para os jesuítas do confessionário, o feiticeiro é o *Payê aíba*, o pajé mau.

Feiticeiro. – Paje. Pajeangaiba. Algũa diferença faz em entre estes dous porque o spirito do pro. he em favor comũ como he dar uictoria nas guerras et simil e por isso aiuntão muitas uezes a este nome catũ ut Pajecatũ .i. bõ: o spirito deste se chama Goajupia o outro he inclinado a matar, e causar diuersas infirmitades, fomes e fazer auzentar o peixe das pescarias etc. e por isso tem por adjectivo aiba, l, angaiba.l.mao. E são mtos os diabos de q. se ajuda.Tambem se chama Moçanguijara, senhor das mesinhas ou feitiços, pollos q. faz pera matar.²⁶¹

Não há o verbete “Profeta” nesse vocabulário, mas não nos debruçamos detidamente em todos os verbetes dessa fonte para confirmar que não há sentidos ou traduções incluídas

Baré, Wanano, Camã, Barasano, Macu, Miriti-Tapuia, Arapaso, Cubeu, Yanomami, Siusi-Iauaretê, Makuna, Tariana, Carapana, Kuripaco, Tuiuca, Pira-Tapuia, Tatujo, Siriano, Yarumaré, Siusi-Tapuia, Werekere. Com estas, mantêm relações socioeconômicas estreitas; principalmente com os Tukano. Identificam-se sobretudo no aspecto econômico, baseado na produção de mandioca amarga e a pesca; e no aspecto sociocultural quanto a simbologia com o rio, os rituais de iniciação masculina com uso de instrumentos musicais à visita das mulheres, o consumo de bebidas alucinógenas, os diferentes tipos de xamãs, de acordo com as técnicas de cura utilizadas. Os xamãs-sopradores (rezadores), xamãs-chupadores...etc., de acordo com o domínio de ação (mundo subaquático, terrestre...etc.)”. Ibid., p.15.

²⁵⁸ “**Pajé** – Pajé”, “**Pajé aíba** – pajé aliado a espírito malfazejo”, “**Pajé angaíba** – m.q. *Pajé aíba*”, “**Pajé catu** – pajé aliado a espírito bom”. LEMOS BARBOSA, Pe. Antônio. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português (...)* 1967, p.119.

²⁵⁹ “*possanguijara*. feiticeiro”. Ibid., p.130.

²⁶⁰ LEAM, Bertholameu de. *Catecismo Brasilico da Doutrina Christã*(..), p.222.

²⁶¹ ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasília*. Manuscrito português-tupi do século XVII, coordenado e prefaciado por Plínio Ayrosa. São Paulo: Departamento de Cultura,1938, p.234.

em outras entradas. *Caraíba*, por sua vez, é registrado como tradução para o que é sagrado, “Sagrada cousa ou benta. – Caraiba. *Ymôgaraigbigpîgra*. ”²⁶² e na obra de 1750, “Anjo. *Caraybêbê*”²⁶³ “Anjo da goarda. *Caraybêbê; çaronçãra*”²⁶⁴, “Branco portuges. *Caryba*”²⁶⁵, “Consagrar. *Mongerayb*”²⁶⁶. André Thevet atribui aos pajés e aos caraíbas, “invencionices” em que acreditam os índios, “Penso que foram esses gentios *Caraíbe* e *Pajé*, que abundam por aqui, que lhes puseram na cabeça essas invencionices do mar, do fogo, do trovão, visto que são os maiores impostores da terra”.²⁶⁷ Além disso, para Thevet, o pajé é fundamental para os índios, sendo seu profeta e guia, “Seja como for, esses selvagens não movem uma palha sem ouvir o seu profeta”.²⁶⁸

Estudando o catecismo de José de Anchieta, Adone Agnolin comprova que o caraíba tupi é manipulado pelos jesuítas para se tornar o sagrado cristão e para traduzir aos índios o significado do sacramento do batismo.²⁶⁹ Essa manipulação e descontextualização das culturas indígenas estudada por Agnolin ocorre também no Pará setecentista, onde feiticeiro é claramente associado ao demônio, “*P. Ererobiâr, Pajê oericô*²⁷⁰ *tecô*²⁷¹ *juruparî çuî, opoçanông arãma abã?* Acreditas que o feiticeiro tenha tratado com o demônio para curar alguém?”.²⁷² Mas nos aldeamentos, o demônio é *Anhanga* ou *Jurupari*. E quando o padre pergunta “Você acredita no demônio?”, está perguntando se o penitente acreditava em uma entidade indígena temida pelos índios ou ao menos reconhecível por eles, que na aplicação do sacramento estava sendo descontextualizada para ser tornar o *diabo* do catolicismo.

A partir disso, se Agnolin já decifrou a estratégia jesuítica de missão analisando o Catecismo de José de Anchieta, qual o interesse em se estudarem os confessionários jesuítas? A estratégia não é a mesma? É necessário lembrar que o Catecismo está preocupado em esquematizar a Doutrina cristã e a ênfase do confessionário são os pecados a serem extirpados. Além disso, o próprio Agnolin lembra que

²⁶² Ibid., p.383.

²⁶³ ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 256.

²⁶⁴ Ibid., fôlio 256.

²⁶⁵ Ibid., fôlio 270.

²⁶⁶ Ibid., fôlio 278.

²⁶⁷ THEVET, André. *A cosmografia universal de André Thevet, cosmógrafo do rei*. Tomo II. Tradução e notas de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro, Batel: Fundação Darcy Ribeiro, 2009 [1575], p.55.

²⁶⁸ Ibid., p.83.

²⁶⁹ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens* (...), p. 305.

²⁷⁰ “Ter. Oericô”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 345. “Tratar. Oerycô”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 278.

²⁷¹ “Condição degenio. Tecô”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 348.

²⁷² Ou também: “Acreditas que o feiticeiro possui o poder do demônio para curar alguém? ”, “Acreditas que o feiticeiro logrou da lei do demônio para curar alguém? ”, “Acreditas que o feiticeiro tenha condição de gênio do demônio para curar alguém? ”.

Algo parecido e paralelo parece acontecer em relação à nova (e não pouco problemática) produção da noção de *pecado* que, na falta de categorias gramaticais, lingüísticas e culturais tupi precisas, constrói-se no *distanciamento* doutrinal diante dos “antigos costumes” que, “performatizado” em sua dimensão ritual (sacramental), funda uma “conversão contrastiva” na qual se destaca a peculiaridade do (novo) significado indígena do conceito de *pecado*. Desse ponto de vista, a memória (lingüística e cultural) construída pelos *confessionários* jesuítas em língua tupi encontra seu fundamento na memória histórica dos costumes (rituais) tupi. O novo ritualismo doutrinal (confessional) traduz, evidentemente, esses costumes em “transgressão”.²⁷³

A estratégia do Catecismo se repete no Confessionário, mas o que estamos mensurando é em que medida essas estratégias institucionais chegaram à Amazônia colonial, tanto na forma de um missionário jesuíta que imprimiu essas atitudes nos confessionários manuscritos de 1750 e 1751 ou na forma de um frade franciscano ou capuchinho que elaborou os manuscritos inspirados nos mestres jesuítas de séculos anteriores ou da própria Amazônia, como Bettendorff, ou se criou sua própria forma de traduzir os pecados para a língua com suas imagens culturalmente determinadas na cultura indígena. A partir disso, poderemos enumerar os tipos de penitentes e de confessores dos aldeamentos coloniais. Além disso, a hipótese do historiador italiano para a literatura jesuítica talvez também possa ser testada nas fontes de origens franciscanas e capuchinhas para a evangelização dos índios.

Seguindo a hipótese de Agnolin, no confessionário de José de Anchieta, quando não encontramos o espírito *Anhangá* para ser extirpado dos índios, quando não há uma demonização dos costumes indígenas, significa dizer que o *Pajé aíba* tinha muita força dentro da comunidade índia. Ele é o problema do confessor, é ele quem deve ser combatido. E quando vemos o diabo *Anhangá* no confessionário de Araújo e Leão, temos a clara comprovação de que esses textos não foram usados nas missões do Grão-Pará e Maranhão porque para os índios de lá, o diabo ou o espírito da floresta, é *Jurupari*. A partir da análise das perguntas do primeiro mandamento dos confessionários oficiais, portanto, podemos dizer que, aparentemente, no primeiro mandamento, a Companhia não destinou uma obra oficial para confessar os índios da Amazônia e também não utilizou com eles as obras do Estado do Brasil. Desde o período quinhentista, os jesuítas já conheciam os vários tipos de demônios: “**Demonio.** – uide. Diabo. **Diabo.** – Anhangá. Este he gro. especie Curupira, Taguaíba. Jurupari. Taûba. Aguaçaîg. Guaiupîa, etc.”²⁷⁴. Conforme diz o manuscrito, *Anhangá* é o diabo genérico, que segundo as obras do século XVIII, não se aplica no Pará: “Demo, f demonio.

²⁷³ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens* (...), p. 321.

²⁷⁴ ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira*. Manuscrito português-tupi do século XVII, coordenado e prefaciado por Plínio Ayrosa. São Paulo: Departamento de Cultura, 1938, pp. 179; 191.

Juruparî”²⁷⁵, “Diabo. *Juruparî*”²⁷⁶, “Diabo. *Juruparî*”, “Diabo q aparece no mato. *Curupîra*”²⁷⁷, “Condenado do Inferno. *Juruparî ratã pôra*”²⁷⁸, “Endemoninhado. *Abã juruparî oãe*”²⁷⁹. Sobre o significante *Jurupari*, o dicionário de 1750 traz também as entradas “Centopea. *Juruparî kybãba*”²⁸⁰, “Anjo maô. *Juruparî, f caráybêbê guêra*”²⁸¹, e o VLB diz “Centopea. *Ambuã*”²⁸², “Anjo. *Caraibebe, l, Apiãbebe*”²⁸³, “Enxofre. *Jeruparî repotỹ*”²⁸⁴, “Borra. *Typotĩ – merda*”²⁸⁵, e “Enxofre. *Anhãgui. Anhãgarepoti. Canguîra*”²⁸⁶, “Esterco de qualquer animal. *Tepotĩ*”²⁸⁷. No VLB, “enxofre” é o esterco de *Anhangá* e na Amazônia, é esterco de *Jurupari*.

O Padre Yves d'Évreux, monge capuchinho, falando dos índios da ilha de São Luís, no Maranhão do século XVII, informa que lá, o diabo é *Jurupari*, *Geropari*, *Giopary* e *Giopari*, “Esse pobre miserável *Capiton* viveu fugitivo nas florestas e ia frequentemente a uma aldeia chamada *Gioparietá* /*Juruparietá*/, isto é, a aldeia de todos os diabos, à beira do mar”²⁸⁸. Em outro trecho, “Se eles quisessem agradar aos padres quando viessem à Ilha, era preciso que plantassem cruzeiros, para afastar *Giopary* do meio deles”²⁸⁹, e ainda, “(...) logo, meus franceses imitam *Geropari* [*Jurupari*] (...) mais dois *Juruparis* disfarçados, que as detiveram mais mortas do que vivas (...) para que *Jurupari* não possa entrar”²⁹⁰. “*Giopary*” é também o nome de um chefe indígena, “(...) *Giopary Ouassou* [*Jurupari-açu*], ou seja, o Grande Diabo, príncipe e rei de uma grande nação de Canibais; esse Grande Diabo apreciava muito os franceses odeia naturalmente os portugueses”²⁹¹. Em outro trecho, “Eles consideram todos os nossos pais perdidos com *Jurupari*, queimando em fogos que são subterrâneos (...). Falam com ousadia contra *Jurupari* e não o temem absolutamente”²⁹². Contando sobre uma índia adoentada que pedia para ser batizada, Évreux também menciona *Jurupari*, “(...) recitava

²⁷⁵ ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 283.

²⁷⁶ Ibid., fôlio 287.

²⁷⁷ ANÔNIMO. *Vocabulário da língua brasílica* (...), 1751, fôlio 29.

²⁷⁸ ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 278.

²⁷⁹ Ibid., fôlio 291.

²⁸⁰ Ibid., fôlio 274.

²⁸¹ ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 256.

²⁸² ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasílica* (...), 1938, p.149.

²⁸³ Ibid., p. 103.

²⁸⁴ ANÔNIMO. *Vocabulário da língua brasílica* (...), 1751, fôlio 33.

²⁸⁵ ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 269.

²⁸⁶ ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasílica* (...), 1938, p.213.

²⁸⁷ Ibid., p.224.

²⁸⁸ D'ÉVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Tradução de Marcela Mortara. Rio de Janeiro, Batel: Fundação Darcy Ribeiro, 2009, p.126.

²⁸⁹ Ibid., p.133.

²⁹⁰ Ibid., p.233.

²⁹¹ Ibid., pp.247-248.

²⁹² Ibid., p.332.

o que lhe haviam ensinado da doutrina de Deus, rejeitando, para bem longe dela, Jurupari, e detestando seu antigo engano”.²⁹³ Essa mesma índia, na continuação do relato de Évreux, disse, “*Ko Jurupari, Ko Ypochu Jurupari*”, Eis aqui, neste lugar, o diabo malvado, derramem sobre ele água do Tupã, isto é, água-benta, para que ele se retire (...)”²⁹⁴ e depois que ela morrera, fora amortalhada e enterrada ao modo cristão, mas segundo Évreux, “(...) aconteceu que alguns filhos malvados de Jurupari, que nunca se puderam descobrir, e que seriam punidos, foram desenterrá-la à noite, e quebrar-lhe a cabeça (...)”.²⁹⁵ Durante uma missa, Évreux, aspergindo água benta sobre os presentes, explica porque alguns índios teriam se aproximado para também receberem a água, “(...) de onde os outros selvagens não cristãos se aproximavam para receber alguma gota, estimando que aquilo lhes serviria contra Jurupari”.²⁹⁶ Ainda segundo Évreux, Martim Francisco, um índio que havia começado a pregar para outros índios, explicara as vantagens do batismo contra Jurupari a seus companheiros, “Colocava também diante dos olhos dos selvagens, seus compatriotas, a grande infelicidade de seus ancestrais, que haviam todos perecido com Jurupari, e a felicidade que se apresentava para eles (...) de serem batizados e tornados filhos de Deus”.²⁹⁷ Martim Francisco também dizia em suas pregações, a razão pela qual os índios não deveriam participar das cauinagens, “(...) era um dos pontos principais que Martim Francisco gravava no coração daqueles que convertia, a saber, que as cauinagens eram criadas por Jurupari, para semear a discórdia entre aqueles bárbaros (...)”.²⁹⁸ Até aqui, *Anhangá*, que seria o diabo genérico e que hipoteticamente deveria ser reconhecido por todos os índios, não é mencionado por Évreux.

Relatando o discurso do principal *Karouatapyran* para um índio condenado à morte, Yves D’Évreux mostra que o diabo é mencionado, “Mas olha a bondade de Deus e dos padres para contigo, pois afastaram Jurupari de ti por meio do batismo (...)”²⁹⁹, ao que o índio condenado respondera, “Vou morrer e vos perderei de vista; não sinto mais medo de Jurupari, desde que sou filho de Deus (...)”.³⁰⁰ Jurupari também aparece em outros diálogos que Évreux manteve com os índios, “Mas naquele momento em que éramos enviados por nosso rei à terra deles, a fim de libertá-los dos grilhões de Jurupari, não tinham dúvidas de que

²⁹³ Ibid., p.339.

²⁹⁴ Ibid., p.341.

²⁹⁵ Ibid.

²⁹⁶ Ibid., p.346.

²⁹⁷ Ibid., p.354.

²⁹⁸ Ibid., p.356.

²⁹⁹ Ibid., p.360.

³⁰⁰ Ibid.

aprenderiam grandes coisas de Deus (...)”³⁰¹. Esses índios concordavam, segundo o relato do capuchinho, com as vantagens que poderiam obter a partir de uma aliança com os franceses, ““Nossos filhos estarão garantidos contra seus inimigos. Os franceses tomarão nossas filhas, e nossos filhos, as filhas dos franceses, e assim seremos parentes. (...) Tupã os amará, e, a partir dali, Jurupari não lhes trará mais nenhum sofrimento””.³⁰²

Explicando os avanços da presença francesa junto aos tupinambá, o capuchinho continua dizendo que, “Por isso pode-se ver o grande avanço realizado pelos chamados caraíbas, isto é, os franceses, que toda a nação brasileira ama e estima, para tirar esses povos da dura e longa tirania de Jurupari”.³⁰³ Évieux nos informa também que os índios do Maranhão temiam um tipo de lagarto que aparentemente teria alguma relação com Jurupari, “(...) quando veem certo tipo de lagartos, que se parecem com as salamandras daqui, ou com os lagartos venenosos (...), correrem em suas águas, estimam que aquela fonte é perigosa (...) e que Jurupari bebe daquela água”.³⁰⁴ Precisariamos saber que lagarto é esse: lembremos que nas seções dos dicionários dos manuscritos de 1750 e 1751, tem-se o verbete “Centopea. *Jurupari kybãba*”³⁰⁵, em que Jurupari está relacionado à centopeia. Seria o mesmo lagarto de que fala Évieux? Segundo Évieux, os índios teriam lhe dito que Jurupari entrava no corpo de animais, “(...) porque, diziam, Jurupari, que é um espírito maldoso, entra no corpo dos animais monstruosos para nos fazer medo, bater em nós e atormentar-nos”³⁰⁶ e também sabiam da existência do inferno, “Sempre acreditaram na existência de um inferno onde estava Jurupari, com o qual iam ficar os maus”.³⁰⁷

No capítulo em que narra a segunda conversa que teve com o pajé Pacamont, ao explicar sobre a morte de Jesus na cruz, Évieux havia lhe dito, “(...) somente o corpo que tomara da donzela santa Maria estava morto para atrair Jurupari para a morte (...). Assim, aquele malvado Jurupari estava devorando todos os nossos antepassados (...).”³⁰⁸ Ao explicar sobre os efeitos da ressurreição de Jesus para os cristãos e as consequências para os que não aderissem ao cristianismo, Évieux continua, ““E, em contrapartida, os vossos corpos e os de vossos pais irão com Jurupari queimar no fogo para sempre, se vós não vos lavardes nesse sangue””.³⁰⁹ Descrevendo os que haviam matado Jesus, continua Évieux para Pacamont,

³⁰¹ Ibid., p.366.

³⁰² Ibid., pp.366-367.

³⁰³ Ibid., p.386.

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fólio 274.

³⁰⁶ Ibid., p.426.

³⁰⁷ Ibid.

³⁰⁸ Ibid., p.438.

³⁰⁹ Ibid.

“Eles eram enganados por Jurupari como tu, e este incitou-os a persegui-lo, matá-lo e crucificá-lo porque Ele os repreendia por suas maldades (...)”.³¹⁰ Ainda conversando com Pacamont e lhe dizendo que ele devia ter apenas uma mulher e não trinta, Évrex justificava, “Deus (...) deseja que o homem se contente com uma só mulher que ele deve amar e conservar e não mudar segundo o primeiro capricho, assim como fazeis vós, que seguís Jurupari”.³¹¹ Explicando sobre os doze apóstolos, o capuchinho dissera que, “(...) dividiram o mundo universal em doze partes e cada um pegou a sua, onde foram lutar contra Jurupari e lavar todos os homens que quisessem crer em Deus (...)”.³¹²

Conversando com um pajé de Tapuitapera, esse também lhe falara do diabo, “Nós temos malvados que vivem livremente sem temer nenhum castigo e acreditamos que estes vão para Jurupari”.³¹³ Esse pajé nos traz uma informação importante, ele diz que, “Pois eu nunca quis conversar com os espíritos como fazem os outros pajés e me servi apenas da sutileza da minha mente e da grandeza da minha coragem”. Segundo ele, alguns pajés conversavam com espíritos para curar. Nos confessionários paraenses, há uma relação entre pajés e o demônio, o que nos leva a entender que talvez, o que para os índios são espíritos, para os missionários, é o demônio e, conversar com espíritos é algo reprovável, já que esse pajé se defende dizendo que não recorrera a eles para curar. Vejamos na resposta de Évrex como ele relaciona tais espíritos com o demônio,

Mandei-lhe dizer que era a melhor coisa e que ele não tinha irritado tanto o Soberano contra si como tinham feito os outros curandeiros os quais se comunicavam com o diabo, e que permanecesse naquela paz de consciência até o dia de seu batismo (...). Eu dei-lhe imagens para levar consigo, as quais ele recebeu com muita alegria, e lhe indiquei o que elas significavam e disse-lhe que as guardasse com cuidado nas suas arcas, que Jurupari as temia porque, outrora, o filho de Deus o tinha vencido ao morrer na cruz. Assim, separou-se ele de mim.³¹⁴

Évrex também conversara com Jacupema, principal de Junipará, índio que também justificara ações reprováveis aos olhos dos missionários por influência do demônio, “(...) penso sempre na crueldade de Jurupari para com a nossa nação, pois ele nos fez morrer todos e convenceu nossos curandeiros a levar-nos para o meio de uma floresta desconhecida (...)”³¹⁵ e que havia sido vítima do mesmo demônio, “(...) Jurupari armou-nos outra emboscada, incitando, por meio de um francês, os Tupinambá a massacrar muitos do nosso povo e a

³¹⁰ Ibid., p.439.

³¹¹ Ibid., pp.440-441.

³¹² Ibid., p.441.

³¹³ Ibid., pp.446-447.

³¹⁴ Ibid., p.448.

³¹⁵ Ibid., p.452-453.

comê-los.”³¹⁶ Jacupema, arrasado com a atitude de seu filho, índio cristão que fugia para o mato ao ver os missionários, pede que Évreux fale com ele, “Peço-te que o repreendas e o faças reconhecer que é filho de Deus e que Jurupari quer seduzi-lo. Aqui está ele, fala com ele”.³¹⁷ O principal de Orobutim também tinha ido visitar Évreux e demonstrara compreender a doutrina que o capuchinho lhe ensinara, “Estou muito contente com o que me disseste, que Jurupari era apenas criado de Tupã (...) Jurupari é mau (...)”.³¹⁸ Analisamos detidamente cada página dessa obra de Évreux e o único demônio que ele conhece, informado tanto por pajés como por índios comuns nas mais diversas situações, é *Jurupari*.

Sobre *Giropary* e outros demônios, Denis diz:

Essa denominação do princípio do mal, aceita nas suas publicações por Yves d'Évreux e Claude d'Abbeville, parece pertencer mais especialmente ao norte do Brasil. Martius escreve *Jurupari* e *Jerupari*. *Anhangá* parece ter sido mais usada no sul. *O Tesoro de la lingua Guarani* não contém o significado da palavra *Giropari*. *Angaí*, nesse precioso dicionário, designa o mau espírito. *Anhangá* hoje não significa mais do que um fantasma. (V. Gonçalves Dias, *Diccionario da lingua Tupy*). (F.D.)³¹⁹

Em sua pesquisa, Denis também percebe que há uma especificidade regional para os tipos de demônios e a definição que ele encontrou em Gonçalves Dias aparece nos dicionários amazônicos e em Martius, que também trazem *Anhanga* como fantasma na região norte. Edelweiss questiona a grafia *Anhangá*, com acento, conforme mostraremos em citação posterior. As fontes tupi que utilizamos grafam sem acento.

Os manuscritos de 1750 e de 1751 são excessivamente semelhantes, mas é possível, todavia, encontrar minúsculas diferenças entre eles que podem ser consideradas pistas fundamentais para confirmar nossa hipótese de que o confessionário se constitui na maior prova documental da adaptação missionária às audiências de índios específicas. Quando lemos a seção “Novicimos”³²⁰, vemos que o item 4 é *Anhanga ratã*, ou seja, o Inferno. Só que os novíssimos não são seção de diálogo com os índios, não precisavam de tanta adaptação e é possível que tenham sido copiados de outro livro missionário. Além disso, é uma seção dirigida mais para os religiosos que para os índios. Se o documento de 1750 for mesmo franciscano, pode-se dizer que esse é o único uso que fazem de *Anhanga* com o sentido de “demônio” no documento inteiro e podem tê-lo copiado da obra do jesuíta Bettendorff.

³¹⁶ Ibid., p.453.

³¹⁷ Ibid., p.454.

³¹⁸ Ibid., pp.459-460.

³¹⁹ Ibid., pp.247-248. A edição da obra de Yves D'Évreux que utilizamos é aquela publicada pela Fundação Darcy Ribeiro que traz as notas de Ferdinand Denis.

³²⁰ ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil (...)*, 1750, fôlio 374-375.

Aparentemente, os jesuítas utilizam *Anhangá* e os franciscanos, *Jurupari*. Esse dado sobre os “Novicimos” se repete no manuscrito de 1751, que também traz *Anhangá* na seção do Vocabulário para traduzir “Fantasma”³²¹. A obra de 1750 traz “Fantasma. *Mbaê aýba*”. O documento posterior, o dicionário de 1771, traz os dois termos sem maiores especificações: “Diabo. *Jurupari. Anhangá*. Fôra estes dizem que ha outra casta aque chamaõ *Curupira*”³²². Lembremos, todavia, que *Jurupari* é o que aparece no *Confessionário* de 1751:

P. Erarubiár jurupári recê? (Anônimo, 1751)
 er- arubiár jurupari r-esé
 2sg- crer diabo rel- por
 Crês no diabo?
P. Erarubiár cemimonhánga recê? Erecenoi pecô jurupári, nde pyáýba râmê, ajubéte teém nhóte? (Anônimo, 1751)
 er- arubiár s- emi- monhánga a r- esé ere- s- enoi pe kó jurupari nde pyá aýb.a ramé ajubeté teém nhóte
 2sg- crer 3rel- objeto_da_ação feitura, feito rel- por 2sg- 3rel- chamar perg eis diabo teu coração mal quando embora injustamente, à toa
P. Ererobiár pajê oericô tecô jurupári çuî, opoçanong arâma abâ? (Anônimo, 1751)
 ere- robiár pajé o- erikó tekó jurupari suí o-posanóng arâma abá
 2sg- crer pajé 3- ter hábito, costume diabo de 3- curar para alguém
 Acreditas que o pajé tenha hábito com o diabo para curar alguém?³²³

Desta forma, o primeiro mandamento nos permite concluir: 1) *Jurupari* é o diabo reconhecível apenas pelas audiências da Amazônia e por isso ele aparece nos dois confessionários, em 1750 e em 1751; 2) As ocorrências de *Anhangá* nos dois manuscritos aparecem apenas em textos religiosos de doutrina ou no Vocabulário de 1751 (cujos trechos podem ter sido copiados da obra de algum jesuíta devido a esse dado), trechos que não são utilizados no diálogo com os índios e que podem ter sido retirados de obras de referência como a de Bettendorff,³²⁴ o que pode comprovar ser *Anhangá* de uso preferido pelos jesuítas

³²¹ “A microssecção “*D. antes do I.*” começa no fôlio 29 e é composta por cinquenta e uma entradas. Inicia com a enumeração de “dias”: dia, dia santo, dia de entrudo, de cinza, de Páscoa, de Natal, de finados, de juízo, dia de sol. Em seguida, há uma especificidade para o “diabo”, no sentido de que há o “Diabo. *Jurupari*” e o “Diabo q aparece no mato. *Curupira*”. Em outras fontes, é possível encontrar diabo traduzido como *Anhangá* ou *Taguaiba* ou *Taûba*, *Aguaçaig* e também *Guaiupia*. O *Manual tupi de 1751* traz *Anhangá* no fôlio 35v na entrada “Fantasma. *Anhangá, f mbaê aýba*” que possui relação com “diabo”, tendo em vista a opção “*mbaê aýba*”, literalmente, “coisa má”. MOTA, Jaqueline. *O Confessionário em língua tupi e a cultura confessional europeia*. Relatório final da Bolsa de Pesquisa da Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Manuscrito, 2010, p.24.

³²² ANÔNIMO. *Diccionario da lingua geral do Brasil que se falla em todas as villas, lugares e aldeas deste vastissimo Estado*. Escrito na Cidade do Pará / Anno de 1771. Manuscrito 81 da Biblioteca Geral da Universidade Coimbra, 1771, fôlio 61v.

³²³ ANÔNIMO. *Vocabulário da língua brasileira (...)*, 1751, fôlio 80 apud MOTA, Jaqueline. *O Confessionário em língua tupi e a cultura confessional europeia (...)*, 2010, pp. 84-86.

³²⁴ Edelweiss expõe que foram retirados do Catecismo de Leão: “As páginas de números 371 a 406 do códice 69 contêm a parte que diz respeito ao ensino religioso. Lingüísticamente a matéria divide-se em duas secções. As orações, os mandamentos, sacramentos, pecados, as virtudes teologais e os novíssimos vêm transcritos no tupi antigo do catecismo do pe. Araújo, II. edição. Alguns erros devem ser atribuídos ao copista”. EDELWEISS, Frederico G. *Estudos Tupis e Tupi – Guaranis (...)*, 1969, p.152.

em uma situação em que não precisassem considerar a audiência, como no texto de informação religiosa do catecismo ou no vocabulário. Os textos em língua indígena subsequentes ao confessional, também referentes a situações de diálogo, no manuscrito de 1751, todos trazem *Jurupari* e, se na seção dos Novíssimos, não dialógica, tem-se o “Inferno” como “*Anhánga ratá*”³²⁵, as orações que deveriam ser repetidas pelo índio, conforme orienta o manuscrito, trazem “*Juruparî ratapê*”.³²⁶

A perspectiva de Serafim Leite, no item “Religião primitiva dos índios do Brasil” do tomo II, Livro 1, capítulo 1 do História da Companhia de Jesus no Brasil (2004), embora partindo de um juízo de valor teológico sobre a crença indígena, aponta personagens culturais das culturas indígenas utilizadas pelos missionários para a tradução do catolicismo em língua tupi:

Acreditariam os índios na imortalidade da alma? Como nós hoje a entendemos, não é seguro, mas criam na sua sobrevivência. Disto há documentação abundante. Escreve Cardim: “sabem que teem alma e que esta não morre e que depois da morte vão a uns campos onde há muitas figueiras ao longo de um formoso rio, e tôdas juntas não fazem outra coisa senão bailar”. É a *terra sem mal*. Tal felicidade é reservada aos valentes: os covardes vão sofrer com o Anhangá, mau espírito, ou transformam-se em Anhangá ou *Cururupeba*.³²⁷

Anhangá, portanto, é o mau espírito que atormentará os covardes. Em outro trecho:

“É coisa sabida, escreve Anchieta, e pela bôca de todos corre, que há certos demônios, a que os brasis chamam *Curupira*, que acometem aos índios muitas vezes no mato e dão-lhes açoites, machucam-nos e matam-nos. Há também nos rios outros fantasmas a que chamam *Igpupiara*. Nas praias, há o *baetatá*, o que é todo fogo, que corre de um lado para outro e acomete rapidamente os Índios e mata-os como a *Curupira*. O que isto seja, ainda não se sabe com certeza. Há ainda outros aspectos pavorosos que assaltam os Índios”. Chamavam-se *Taguaigba*, *Machaquera*, *Anhangá*: “é tanto o medo que lhes teem” a eles e a *Curupira*, que, “só de imaginarem nêles, morrem”.³²⁸

As fontes de Leite são: Cardim, Anchieta, Métraux, Couto de Magalhães (sic), Francisco Soares, Vasconcelos e Baltasar Fernandes. Sobre os dados de Métraux, em nota, Leite conclui:

Métraux, a propósito de todas estas manifestações, cita os autores portugueses, mas dá mais lugar aos autores franceses, Thevet, Lery, Yves d’Euvreux, Claude d’Abbeville. Notemos que estes últimos escreviam do

³²⁵ ANÔNIMO. *Vocabulário da língua brasílica* (...), 1751, fôlio 77 apud MOTA, Jaqueline. *O Confessionário em língua tupi e a cultura confessional europeia* (...), 2010, p.74.

³²⁶ ANÔNIMO. *Vocabulário da língua brasílica* (...), 1751, fôlios 83v; 86-86v apud MOTA, Jaqueline. *O Confessionário em língua tupi e a cultura confessional europeia* (...), 2010, pp. 124;128.

³²⁷ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Organização de Cesar Augusto dos Santos et al. Obra em 4v. São Paulo: Edições Loyola, 2004, vol.I-III, p.231.

³²⁸ Ibid.

Norte, e podem-se notar nesses índios, próximos do Amazonas, influências culturais diferentes do sul.³²⁹

Sobre o *Igpupiara* de que fala Leite, Hemming explica tratar-se de um ser fantástico metade homem, metade peixe, resultado do cruzamento de peixe impregnado pelo esperma de homens afogados e diz também que “A cruel e traiçoeira *Upupiara* agarrava os homens na água, afogava-os e devorava seus olhos e órgãos genitais, de modo que seus corpos, ao serem recuperados, estavam desprovidos daquelas partes”.³³⁰ Infelizmente, ele não diz de qual região brasileira vem a *Upupiara*.

Conforme nos diz Leite, as influências culturais são diferentes nos índios do Sul e do Norte. Essas especificidades são mostradas nos confessionários indígenas, nos quais tanto jesuítas quanto franciscanos adaptam o conteúdo para que se adeque a uma audiência específica. Hans Staden, prisioneiro dos tupinambás do Rio de Janeiro, assim diz sobre o que era a figura do diabo para aqueles índios: “De noite entretêm permanentemente uma fogueira e também não gostam de sair fóra das cabanas, na escuridão, sem fogo, para as suas necessidades, de tanto medo que têm do diabo, ao qual chama *Anhanga* e acreditam muitas vezes ver”.³³¹

Nóbrega, falando em 1549 em carta enviada para o Dr. Azpilcueta Navarro, diz que também aqueles índios da Bahia tinham medo do demônio (ele não diz qual) e se defendiam dele com fogo, “Tienen mucha noticia del demonio y topan con él de noche y han gran miedo dél. Andan con lumbre de noche por miedo dele, y esta es su deffensión”.³³² Em outra carta, também datada de 1549, Nóbrega diz que quem costuma se defender do demônio com o fogo são os *Tupeniques* e os *Tupinambá*, “Duermen em redes de algodón sobre sí junto de los fuegos, que em toda la noche tienen acendidos assí por el frío, porque andan desnudos, como también por los demonios que dicen huyr del fuego, por la qual causa traen tiçones de noche, quando van fuera”.³³³ Sobre os motivos de deixarem o fogo aceso para dormirem, Martius, que não é missionário, e sim um pesquisador alemão, explica que é por causa do frio, sendo o fogo a roupa dos índios, reiterando em parte o que disse Nóbrega, “Na choupana passam a

³²⁹ Ibid.

³³⁰ HEMMING, John. *Ouro Vermelho: A Conquista dos Índios Brasileiros*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p.96. Itálico nosso.

³³¹ STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Tradução de Guiomar de Carvalho Franco. Editora Itatiaia: Belo Horizonte, 2008 [1557], p.158. Itálico nosso.

³³² “Do P. Manuel da Nobrega ao Dr. Martín de Azpilcueta Navarro, Coimbra. Salvador [Baía], 10 de agosto de 1549”. In: LEITE, Serafim. Op.cit., p.137.

³³³ “Informação das terras do Brasil do P. Manuel da Nóbrega [aos padres e irmãos de Coimbra] [Baía, agosto ? de 1549]. In: LEITE, Serafim. Op.cit., p.150.

noite nus em suas redes, onde não se cobrem com roupas, mas sim com fogo, como costumam dizer; por isso, em todas as estações o têm aceso junto das redes”.³³⁴

Thevet diz que o espírito maligno para os tupinambás é *Agnen*, “(...) *Agnen* (que é o espírito maligno na língua deles, que muitas vezes os atormenta, como eu mesmo vi) (...)”³³⁵, *Hipouchy Aignen*, “ ‘Não vês *Hipouchy Aignen* (assim chamam eles o espírito maligno) que me bate e me atormenta (...)’ ”³³⁶ e *Aignen*, “Algumas vezes, também, esses bárbaros me disseram que veem o espírito mau, *Aignen*, nos rios e riachos, sob diversas aparências”.³³⁷ Em outro trecho, ele repete a informação sobre *Aignen*, “Já as almas dos que não acudiram em socorro do país vão-se com *Aignen*, nome pelo qual designam o Espírito Maligno.”³³⁸ Quando descreve a fala de um prisioneiro dos tupinambás que seria morto no ritual antropofágico, Thevet dá mais uma forma, *Aignan*, “Quanto a mim, matei e devorei muitos amigos desse maligno *Aignan*, que me tem agora como prisioneiro.”³³⁹

Notamos que Thevet faz uma relação entre os pajés e caraíbas com o demônio e se assemelha aos confessores dos textos amazônicos, “E, mesmo que já tenha falado em outro lugar dos *Pajé* e *Caraíbe*, não esquecerei de dizer aqui uma palavra sobre eles (...) Esses espertalhões são errantes (...) de que abusam com o concurso de diabos (...)”³⁴⁰. André Thevet era frade franciscano e seu discurso pode ser um dado a favor da hipótese de serem franciscanos os confessionários amazônicos devido a essa recorrência em afirmar que os pajés invocavam demônios para realizarem suas atividades.

Um dos objetivos de nossa tese consiste em identificar a quem se dirigiam os confessionários jesuítas oficiais. A análise preliminar dos dados contidos no primeiro mandamento já nos permite afirmar que: 1) se dirigiam àqueles índios para quem *Anhangá* e não *Jurupari* ou *Guajupirá*, significava algo a ser temido, no caso de Araújo e Leão; 2) se dirigiam àqueles para quem o *Payê aíba* era um personagem forte na comunidade índia e problemático para os jesuítas; 3) Os jesuítas, aparentemente, não imprimiram um confessionário oficial dirigido ao Grão-Pará e Maranhão e não usaram com os índios de lá as perguntas do primeiro mandamento dos dois confessionários oficiais disponíveis para as audiências do Estado do Brasil. A obra jesuítica oficial de 1618 não foi usada com os índios

³³⁴ MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. Tradução, prefácio e notas de Pirajá da Silva. 2.^a ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1979, p.60.

³³⁵ THEVET, André. *A cosmografia universal de André Thevet, cosmógrafo do rei*. Tomo II. Tradução e notas de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro, Batel: Fundação Darcy Ribeiro, 2009 [1575], p.74.

³³⁶ Ibid., p.79.

³³⁷ Ibid., p.79.

³³⁸ Ibid., p.84.

³³⁹ Ibid., p.158.

³⁴⁰ Ibid., p.78.

que se confessavam no Pará, já que o diabo *Anhanga* é impresso nas perguntas de Araújo e continua naquelas que foram reeditadas na edição de 1686 assinada por Bartolomeu de Leão. O significante *Anhanga* não tem significado para os índios paraenses³⁴¹: como demônio, eles reconhecem *Jurupari* ou *Curupîra*. A reedição da obra oficial dos jesuítas em 1686 era o espaço para incluir *Jurupari* e outros demônios reconhecíveis por outras audiências indígenas, como as paraenses.

Quando conferimos a tradução de Bettendorff para “demônio” no documento escrito em língua brasílica, na seção da doutrina, sobre os “Inimigos da Alma”, temos *Anhângá*³⁴² e na seção dos “Novíssimos”, temos “O terceiro: Inferno. 3. *Anhangá* rata”.³⁴³ Essas seções são de doutrina e não de diálogo. Quando passamos aos diálogos, todavia, temos:

D. Lançou-os de si feitos diabos, precipitando-os no Inferno. D. **Anhângamo** nhe imondóu, **anhangá** ratápe cěityca (...) M. Não estão alguns neste mundo? M. Ndoicöipe, amó icó ybŷ pupé. D. Estão os Anjos de nossa guarda, por ordem de Deos, para guardar-nos do diabo nosso inimigo, e do peccado. Oicó Caräibebé acê rarôânamo: Tupã nhěénga rupi, **anhângá** acê çumará çuí, tecoangaipába çubé acê rarôãdâma recé.³⁴⁴

Anhanga permanece, em Bettendorff, como o termo utilizado na seção da doutrina e também nos diálogos de doutrina. Pensemos com Edelweiss sobre as obras de Bettendorff:

De 1686-1687 os superiores permitiram a reedição da gramática do pe. Figueira e do catecismo do pe. Araújo. Na mesma época, deram licença ao pe. Bettendorff para a impressão de um catecismo tupi mais breve; mas, ao que podemos concluir, não se interessaram na publicação da *Doutrina Christã / Em língua geral dos Índios do Estado do Brasil / e Maranhão, composta pelo P. Philippe Bettendorff, / traduzida em lingua irregular e vulgar usada / nestes tempos*. Atentemos bem no sentido dêste título, onde aparecem duas línguas índias; uma é o tupi original, em que já existiam catecismos; a outra, usada no Estado do Maranhão, ao tempo de Bettendorff, classificada de irregular e vulgar, é o tupi dos mestiços, a *língua-geral*, que denominamos *brasiliano*. Excetuando-se essa versão de Bettendorff, nenhuma das obras brasileiras conhecidas é obra jesuíta, embora lhes vêm sendo atribuídas enganadamente.³⁴⁵

Os dados reunidos até aqui permitem concluir que os franciscanos optaram por usar *Juruparî* no confissãoário para adaptá-lo àquela audiência e não devido a uma variante

³⁴¹ Ao menos não tem significado como “demônio”. O fôlio 321 do manuscrito de 1750 traz “Paô de lacre. *Anhângá* recũ yba”, dentre uma série de outros “paus”, espécie de madeira. Essa acepção também é oferecida por Carl Friedrich Phil.v. Martius no seu *Diccionario da Lingua Geral Brasílica portuguez-alemão* contido no seu *Glossaria linguarum (...)*: “Anhângá-fantasma, Gespenst, Schattenbild. Anhângá recũ-yba – páo de lacre, ein Baum, Vismia”. MARTIUS, Carl Friedrich Phil.v. *Glossaria linguarum (...)* 1863, p.34. A tradução de fantasma como *Anhângá* aparece também no manuscrito de 1751, conforme mostrado nas páginas anteriores.

³⁴² BETTENDORFF, João Filipe. *Compendio da Doutrina Christã na Lingua Portuguesa, e Brasílica*, 1687. Reimpresso por Fr. José Mariano da Conceição Vellozo. Lisboa: Offic. de Simão Thaddeo Ferreira, 1800, p.18.

³⁴³ Ibid., p.26.

³⁴⁴ Ibid., p.37.

³⁴⁵ EDELWEISS, Frederico G. *Estudos Tupis e Tupi – Guaranis (...)*, 1969, p.44.

linguística. Provavelmente, um autor jesuíta usaria *Anhanga*, sendo esse o demônio genérico ou os dois, seguindo a orientação de Bettendorff no catecismo, conforme mostra Edelweiss:

“Daí por diante as perguntas e respostas são redigidas no dialeto brasileiro do século dezoito, o que facilmente se pode comprovar cotejando o texto com o do catecismo brasileiro de Bettendorff, do qual parte das formas léxicas ainda pertence à fase de transição anterior, como se verifica na lista a seguir. *Catecismo Brasileiro de Bettendorff, código* 1809. Anhanga, îuruparî. *Catecismo do Código* 69. îurupari. Português. Diabo”.³⁴⁶

Edelweiss mostra, portanto, que no Catecismo, Bettendorff usa os dois termos: *Anhanga* e *Juruparî*. Os copistas do século XVIII conheciam tanto Bettendorff como o texto de Bartolomeu de Leão. A preferência pelo uso de *Juruparî* se deve à adaptação do texto às audiências amazônicas e também pode ser considerada traço da autoria franciscana. Lembremos, ainda, que uma de nossas pistas de que o texto de Leão não foi escrito para ser usado na Amazônia é justamente a ausência de *Juruparî*. O responsável pela edição em Portugal da obra de Leão, impressa em 1686, foi justamente Bettendorff, cuja obra foi impressa em 1687, apenas um ano após a impressão do Confessionário de Leão e, como já foi mostrado, Bettendorff conhecia *Juruparî* como tradução para “demônio”.

Existem duas características presentes nos confessionários indígenas, sejam eles jesuítas ou franciscanos: 1) A estrutura das perguntas; 2) A adaptação de acordo com as audiências de penitentes. Os dados apresentados até aqui nos permitem dizer que mesmo os confessionários impressos e oficiais contêm especificidades, e não são uma cópia da obra de Anchieta que, como vimos, não menciona *Anhanga* no primeiro mandamento. Ainda que os jesuítas tivessem pensado uma fórmula padrão para o confessionário oficial, ela tem uma matéria-prima apenas modelar que os tornam aptos para uma sua regionalização. Os pecados construídos e investigados em Araújo e em Leão foram assim elaborados a partir de uma ritualidade indígena de índios específicos e isso os torna localmente plasmáveis, dirigíveis, pelo menos quanto ao primeiro mandamento, às audiências do Estado do Brasil.

A pergunta é: teriam os jesuítas dos aldeamentos paraenses usado um manuscrito franciscano para confessar seus índios? É preciso investigar o que as autoridades da Companhia de Jesus pensaram para a confissão indígena do Pará colonial. De acordo com a pesquisa de Consiglio, no século XVII, os índios do Pará trabalhavam tanto que nem se confessavam.³⁴⁷ A participação fundamental do índio como força de trabalho na Amazônia

³⁴⁶ Ibid., p.152.

³⁴⁷ CONSIGLIO, Vittorio. *Fontes missionárias e história indígena*. Um inventário analítico sobre textos jesuítas nos arquivos romanos referentes à missão em Maranhão e Grão-Pará, séculos XVII – XVIII. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 1997, pp.102-103.

também é apontada por Florestan Fernandes, “O sucesso da colonização portuguesa dependia do índio como mão-de-obra. Por isso, a intensificação dos conflitos por meio de provocações tornou-se uma técnica preciosa (...) No Maranhão ela foi empregada logo no início (...).³⁴⁸

Em 1618, quando se imprime a obra de Antônio de Araújo, a Amazônia está sob domínio dos frades de Santo Antônio, que dura de 1618 a 1624. Além do mais, a pesquisa de Consiglio aponta para o fato de que em outras situações missionárias, em outros lugares do mundo, os jesuítas haviam herdado o trabalho missional dos franciscanos. Foi o caso do Grão-Pará e Maranhão?

Lembremos ainda da presença dos capuchinhos no Maranhão, que pelo relato de Yves D'Évreux também se empenhavam em trazer os índios do Maranhão, de Tapuitapera, Cumá, Caeté, do Pará e de Miary, das florestas para junto deles,

Durante os dois anos que vivi no Maranhão, vi isto realizado de diversos modos; os diabos demonstraram realmente seu medo do nome de Deus, procurando de todo jeito impedir nossa missão, persuadir seus curandeiros mais fiéis a conservarem longe de nós os povos dominados por eles, aterrorizar os selvagens com o sinal da cruz, incitá-los a arrancar as cruzes; procurando também excitar os maus exemplos para ridicularizar o que santamente ensinávamos àqueles bárbaros, intimidar muitas vezes os habitantes do Maranhão, de Tapuitapera, Cumá, Caeté, os do Pará e Miary, para eles terem de fugir para a floresta e regiões longínquas, com medo de serem aprisionados pelos franceses ou portugueses. No entanto, aconteceu o contrário, pois quando julgávamos tudo perdido, Deus mostrou o poder de seu nome, não apenas retendo os selvagens junto a nós, mas tornando-os ainda dóceis e obedientes à sua palavra; fez também que aqueles bárbaros desprezassem seus feiticeiros e o poder dos diabos ligados a eles, considerando verdade que o nome de Deus e a ablução de Jesus Cristo faz Jurupari fugir.³⁴⁹

Conforme podemos ler no relato sobre as atividades dos capuchinhos, é *Jurupari* quem aparece nas narrativas sobre o demônio e para Évreux, os pajés, que ele chama de curandeiros, tinham o poder do diabo *Jurupari* para realizarem suas atividades. Esse demônio dessas regiões, que estamos considerando como sendo a Amazônia, aparece nesse mesmo capítulo na fala de principais indígenas, “Por que Jurupari teme Tupã”³⁵⁰, sendo essa a fala de um índio de Thion que respondera a Évreux porque os pajés não tinham querido acompanhar outros indígenas e, na fala de outro, *Acaiouy* [Acajuí], justificando sua escolha em construir

³⁴⁸ FERNANDES, Florestan. *Organização social dos tupinambá*. Volume 11 de Corpo e alma do Brasil. 2.^a edição. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, p.48.

³⁴⁹ D'ÉVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. (...), p.411.

³⁵⁰ Ibid.

sua choupana perto da de Évreux, “(...) Jurupari não ousava aproximar-se de onde habitávamos, já que ali estávamos exatamente para expulsá-lo do país”.³⁵¹

Pedro o Cão, índio batizado pelos capuchinhos, teria dito que tinha sorte na guerra por ser cristão, e “(...) com ele, os seus estavam sempre seguros, e não temiam Jurupari.”³⁵² Os habitantes de Tapuitapera, na continuação do relato de Évreux, acreditavam que os cristãos tinham poder de dar ordens ao demônio, “(...) que eles estimavam capazes de dar ordens a Jurupari e de expulsá-lo”³⁵³, o que teria sido relatado a Évreux tanto pelo índio Martim Francisco quanto pelos franceses.

Outros índios teriam dito a Évreux,

“*Giropari* |Jurupari| *yporiassouassequeésera*”, agora o diabo está bem pobre, com medo, sem a ousadia de outrora; “*Giropari ypochu, Toupan* |Tupã| *y Katou*”, o diabo é mau, cruel, não vale nada, mas Deus é muito bom. Que poderíeis desejar mais para cumprimento desse primeiro sinal e para garantia da total ruína do diabo?”³⁵⁴

Jurupari também aparece nos diálogos de doutrina aplicados pelos capuchinhos e dirigidos a crianças, “Quando nós lhe perguntávamos: (...) *Jurupari Ypochu?* (O diabo não é mau?) *Paypochu ynan* (Sim, é mau, muito mau e não vale nada.)”³⁵⁵ e também nas explicações sobre quem era Jesus, “(...) tinham uma disposição muito grande para guardar consigo os nomes de Jesus, impressos em papel como santinhos (...). E como nós lhes dizíamos que aquele era o nome de Tupã, o qual afugentava Jurupari (...)”³⁵⁶

Quando o demônio *Anhanga* some dos confessionários de Araújo e de Leão, podemos imaginar a força do *pajé* dentre os índios penitentes. Na carta de 1549 escrita da Bahia, Nóbrega relata que os feiticeiros são os piores inimigos dos jesuítas:

E, acabando de falar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores pelo corpo, que parecem endemoniadas, como decerto o são, lançando-se à terra, espumando pela boca, e nisto lhes persuade o feiticeiro de que então lhes entra a santidade, e quem assim não age, tomam-lhe mal. E depois lhes oferecem muitas coisas. E nas enfermidades dos gentios usam também esses feiticeiros de muitos enganos e feitiçarias. Esses são os maiores inimigos que temos aqui: algumas vezes fazem crer aos enfermos que nós lhes metemos no corpo facas, tesouras e coisas semelhantes, e que com isso os matamos. E em suas guerras os

³⁵¹ Ibid.

³⁵² Ibid., pp.411- 412.

³⁵³ Ibid., p.412.

³⁵⁴ Ibid.

³⁵⁵ Ibid., p.420.

³⁵⁶ Ibid., p.421.

gentios aconselham-se com eles, além de agouros que obtêm de certas aves.³⁵⁷

Esse trecho de carta é bastante rico para o tema de nossa discussão: Nóbrega cita os feiticeiros, o demônio, a santidade, o papel dos feiticeiros como conselheiros indígenas em assuntos de guerra e contra os jesuítas e também o uso que os índios fazem dos agouros de certas aves. Cabe observar, no entanto, que o discurso demonológico das cartas não se reproduz nas perguntas dos confessionários jesuítas oficiais.

Ainda, a ausência das feiticeiras em Araújo, Leão e Anchieta pode indicar que o confessionário se dirigia apenas a índios homens ou a aldeamentos onde declaradamente não havia mulheres curandeiras, ao contrário do que ocorria na Amazônia. Em alternativa, podemos pensar tratar-se de um estilo de escrita provocado pela origem institucional do documento, jesuíta, capuchinho ou franciscano capucho.

No início do capítulo, dissemos que o diabo *Anhanga* não aparece no confessionário de José de Anchieta. Quem aparece, na última pergunta, traduzida por Armando Cardoso, é a entidade mítica *Guajupιά*,

Ererobiárpe pajé porapití moangaúba, jekaraímoñánga, morangiguána pitángñeénga, Guajupιά moraséia, marakáporaséia, mosausúba? (Anchieta ca. 1560) Crete no pajé, no fingir matar gente, em fazer-se santidade, em agouros de fala de criança, em dança do Guajupιά, em danças de maracá, em sonhos?³⁵⁸ (Cardoso, 1992)

Como vimos no Vocabulário da Língua Brasileira (VLB), segundo os missionários, *Guajupιά* é uma espécie de espírito bom que ajuda os pajés. Como também vimos anteriormente, há o feiticeiro bom, o *pajé*, e o mau, o *pajé aíba*, sendo que o pajé bom, segundo a entrada do dicionário, é ajudado pelo *Guajupιά*, que ajuda os índios a vencerem a guerra. *Guajupιά* poderia ser também um pássaro, se compararmos essa pergunta de Anchieta sobre a “dança do Guajupιά” com aquela dos confessionários de Araújo e de Leão, que trazem como pecado “acreditar na dança do canto do pássaro”.

Analisemos, porém, que o pecado no confessionário de José de Anchieta é acreditar na “dança do Guajupιά”: seria essa atividade uma falta contra o primeiro mandamento por se tratar de uma prática ritual indígena? Ou seria possível que *Guajupιά* fizesse parte de uma crença indígena sobre o destino dos mortos, tal como nos aponta Florestan Fernandes, “Neste

³⁵⁷ NÓBREGA, Pe. Manuel da. “Informação das partes do Brasil. Bahia, agosto de 1549. Aos padres e irmãos da Cia. de Jesus em Coimbra” apud HUE, Sheila Moura. *Primeiras cartas do Brasil [1551 – 1555]*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p.37.

³⁵⁸ ANCHIETA, José de. *Doutrina cristã. Tomo 2: Doutrina autógrafa e confessionário*. Obras Completas 10º vol. Introdução histórico-literária, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso SJ. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p.83.

estado terminava, em regra, o período de vida supraterrânea dos Tupinambá; então se iniciava a jornada final, em busca do *Guajupιά*”.³⁵⁹ A fonte de Florestan é D’Abbeville e a interpretação é de Rodolfo Garcia sobre esse dado. O *Guajupιά* seria, desta forma, o lugar ideal para a alma do morto, sendo mesmo uma aspiração dos tupinambá, “Então processava-se a coisa mais ambicionada por um Tupinambá: a viagem para o *Guajupιά*. O espírito voava para além das montanhas, onde se encontravam os antepassados.”³⁶⁰ O trecho da obra de Léry, apontado por Fernandes, nos parece liquidar a questão:

Eis o que escreve Léry, “as (almas) que vivem dentro das normas consideradas certas, que são as de matarem e comerem muitos inimigos, vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós”.³⁶¹

Desta forma, Anchieta não se interessa pelo demônio no texto do primeiro mandamento e a “dança do *Guajupιά*” a que se refere é uma instituição tupi que deve ser extirpada, pois só quem vai ao *Guajupιά*, segundo Léry, são os praticantes fieis da antropofagia ritual, reiterado por Fernandes como característica do ideal de personalidade Tupinambá, “Portanto, o *Guajupιά* só era acessível aos eleitos e estes, em geral, selecionavam-se entre os homens que realizavam certos ideais contidos no padrão básico de personalidade Tupinambá”.³⁶² Assim, a dança do *Guajupιά* é pecado retirado de uma crença e de um ritual tupinambá específico dos índios missionados por Anchieta, já que não aparece nem em Araújo e em Leão e nem nos confessionários amazônicos.

Se os confessionários dos jesuítas foram escritos baseados em rituais indígenas que são convertidos em pecados, rituais esses que divergem de uma audiência para outra, podemos recusar, a partir disso, a interpretação que vê em *Anhangá* resultado de uma política linguística de padronizar um discurso impresso em contraposição a *Jurupari* e outros demônios, que teriam sido preteridos pelos jesuítas por causa de um discurso que hipoteticamente não poderia conter alterações. Ora, nossa própria opção metodológica nos orienta a não tomar a História como sistema e nem como teologia, além de que a partir de uma metodologia histórico-religiosa, é necessário que historicizemos nossas categorias e nossos instrumentos operativos de análise, além de testá-los: a falsificabilidade do que pressupomos no início da pesquisa é a garantia que essa metodologia oferece para ser

³⁵⁹ FERNANDES, Florestan. *Organização social dos tupinambá*. Volume 11 de Corpo e alma do Brasil. 2.^a edição. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, p.193.

³⁶⁰ Ibid., p.195.

³⁶¹ Ibid., p.196.

³⁶² Ibid.

considerada advinda de uma ciência histórica: enquanto tal, nas palavras de Agnolin, “com todas as incertezas próprias das Ciências Humanas”.³⁶³

Quando analisamos *Anhangá* e *Jurupari* nos confessionários coloniais estamos justamente testando essa premissa de que a confissão jesuítica partia de uma perspectiva que buscava adaptar o conteúdo à audiência, e, embora as fontes mostrem que *Jurupari* era de uso específico no Norte, o escriba franciscano utiliza *Anhangá* no texto dos *Novíssimos*, mostrando a circunstância de ele ter copiado o termo das obras jesuíticas em circulação. Desta feita, ainda que concordemos com as variações históricas sofridas pelo *tupi* no decorrer do tempo, quando tratamos desses códigos culturais que são descontextualizados para construir figuras do cristianismo como o *diabo*, entendemos que há uma opção do missionário em usar figuras que se aproximam do universo cultural de seu interlocutor e não porque *Anhangá* pertencia à variante da língua uniformizada. Sobre *Anhangá* e *Jurupari*, Edelweiss explica a ocorrência nas fontes como evolução léxica:

As entidades mitológicas pertencem geralmente a ciclos antigos da cultura. Esse núcleo original sofreu com o tempo as múltiplas influências das aculturações. Tais enxertos são facilmente reconhecíveis pela expansão menor. As figuras iniciais encontram-se, via de regra, em todos os galhos da família, enquanto as adoções posteriores sempre traem a sua procedência pela região em que se generalizaram. *Anhangá* é figura legítima da mitologia tupi, enquanto *jurupari* lhe veio da região amazônica, onde o foco mais vivo existia no rio Uaupés, ocupado principalmente por índios pano e aruacas. Desconheciam-no, as tribos tupi-guaranis do Sul. Eis o motivo por que as etimologias tupis do nome *jurupari* devem ser olhadas com justificado ceticismo. – A forma oxítônica *anhangá*, que Varnhagen advogou, não encontra apoio algum em qualquer dialeto tupi-guarani.³⁶⁴

³⁶³ AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013, p.180.

³⁶⁴ EDELWEISS, Frederico G. *Estudos Tupis e Tupi – Guaranis (...)*, 1969, p.217. Segundo Oscar Wilde, o escritor inglês, há *juruparis* no Rio Negro: “Ele colecionava, de todas as partes do mundo, os mais estranhos instrumentos que podiam ser encontrados, tanto nas tumbas das nações mortas ou entre as poucas tribos selvagens que sobreviveram ao contato com as civilizações ocidentais, e amava encostar e tentar tocá-las. Ele tinha os misteriosos **juruparis** dos índios do Rio Negro, que as mulheres não são permitidas olhar, e que mesmo os jovens não podem ver até que sejam submetidos ao jejum e ao espancamento, e as jaras de argila dos peruanos, que têm os agudos gritos de pássaros, e flautas de ossos humanos como as que Alfonso de Ovalle ouvira no Chile, e as pedras verdes e sonoras que são encontradas próximas a Cuzco e dão uma nota de singular doçura”. “He collected together from all parts of the world the strangest instruments that could be found, either in the tombs of dead nations or among the few savage tribes that have survived contact with Western civilizations, and loved to touch and try them. He had the mysterious **juruparis** of the Rio Negro Indians, that women are not allowed to look at, and that even youths may not see till they have been subjected to fasting and scourging, and the earthen jars of the Peruvians that have shrill cries of birds, and flutes of human bones such as Alfonso de Ovalle heard in Chili, and the sonorous green stones that are found near Cuzco and give forth a note of singular sweetness”. WILDE, Oscar. *O Retrato de Dorian Gray. The Picture of Dorian Gray*. Versão bilíngue da 1ª publicação escrita em 1890. Tradução e notas Marcella Furtado. São Paulo: Editora Landmark, 2009, p.168. Negrito nosso.

Edelweiss, afirma, portanto, que os grupos tupi-guaranis do sul desconheciam *Jurupari*, sendo *Anhangá* a figura legítima da mitologia tupi e neste sentido, deveriam conhecê-lo também os índios tupis do norte. Como vimos, porém, pelas informações dos dicionários e de outros textos missionários, tanto dos jesuítas quanto o relato do capuchinho Yves D'Évreux, escrito entre 1613 e 1614, temporalmente próximo à publicação do *Confessionário* de Antônio de Araújo, de 1618, a figura maléfica para os índios tupi do Pará e do Maranhão é *Jurupari*. Hemming, falando sobre as migrações indígenas na Amazônia, cita as teorias de Donald Lathrap, para quem as culturas indígenas se espalharam a partir da Amazônia e haveria um centro de povos de fala *aruaque* que floresceu na planície inundável aos arredores do que hoje é a cidade de Manaus por volta de 3000 a.C.³⁶⁵ Ou seja, os povos de fala *aruaque* teriam ocupado o território amazônico muitíssimo antes da chegada de missionários à região e por isso, se há traços de cultura *aruaque* em povos tupi, eles não foram levados pelos padres, mas ocorreram a partir de uma miscigenação cultural entre os próprios índios.

Sobre a distribuição dos grupos indígenas em território brasileiro, continua Hemming,

Enquanto os jês e os tupis contestavam a ocupação do sudeste e do leste do Brasil, as florestas infundas da bacia amazônica desde muito vinham sendo ocupadas pelos caribes e aruaques. As tribos de fala carib são aparentadas lingüisticamente com os habitantes originais do Caribe, enquanto os povos de fala aruak ou arawak fazem parte de um grande grupo lingüístico que se estende por toda a América Central e chega até a Flórida.³⁶⁶

A Amazônia, então, vinha sendo ocupada por *caribes* e *aruaques*, tendo os índios *jê* e *tupi* se concentrado mais a sudeste e a leste do país. Conforme nos diz Serafim Leite, como citamos anteriormente, embora o *Catecismo na Língua Brasileira* tenha um caráter de obra coletiva, foi Antônio de Araújo quem escreveu o *Confessionário* de 1618 e, como também vimos, ele não missionou no Norte. Araújo nunca confessou um índio da Amazônia e muito provavelmente, ele nunca viu um índio de etnia pano ou aruaca, que pela explicação de Edelweiss, ocupavam o Rio Uaupés e de onde teria se originado a mitologia de *îuruparí*. Os penitentes índios com que se deparavam os missionários é quem lhes forneciam os dados de sua cultura necessários para traduzir a doutrina cristã para o tupi e, tendo convivido com os índios cuja mitologia dizia respeito a *Anhangá*, o jesuíta Antônio de Araújo não teve acesso a outra referência cultural indígena ao traduzir o demônio cristão para as perguntas de seu confessionário.

³⁶⁵ HEMMING, John. *Ouro Vermelho: A Conquista dos Índios Brasileiros*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p.103. Itálico nosso.

³⁶⁶ Ibid., p.107.

Retomaremos essa discussão sobre os demônios no capítulo 4. Assim, até agora, temos o seguinte quadro sobre os confessores, os penitentes e os demônios fornecidos pelos documentos sobre o primeiro mandamento da confissão tupi ocorrida entre os séculos XVI e XVIII tanto no Estado do Brasil quanto na Amazônia.

Quadro 1. O demônio e seus respectivos penitentes

Fonte	Demônio	Confessor	Penitente
Confessionário de José de Anchieta	Anchieta não menciona o demônio nas perguntas de seu <i>Confessionário</i> . Em outros textos de doutrina, porém, ele utiliza <i>Anhanga</i> para traduzir o demônio cristão.	Jesuíta	Índios do Estado do Brasil
Confessionário de Antônio de Araújo (1618) e de Bartolomeu de Leão (1686)	<i>Anhanga</i>	Jesuíta	Índios do Estado do Brasil
Confessionários anônimos e paraenses de 1750 e 1751	<i>Juruparî</i>	Desconhecido. Hipoteticamente jesuíta, franciscano capucho ou capuchinho	Índios do Estado do Grão-Pará e Maranhão

Sobre a expansão dos índios *aruak*, vejamos, a seguir, o que nos diz o mapa preparado por Câmara Júnior.³⁶⁷ Como podemos ver, eles ficavam mais ao Norte e no que chamaríamos hoje de Centro-Oeste, regiões desconhecidas por Anchieta, Araújo e por Leão.

³⁶⁷ CÂMARA JÚNIOR, Joaquim Mattoso. *Introdução às línguas indígenas brasileiras*. Rio de Janeiro: AO Livro Técnico S/A – Indústria e Comércio, 1977, p.149. Destaque em amarelo nosso.

Mapa 1. Os índios Aruak.

Capítulo 3.

O pajé, os rituais indígenas e a continuação da regionalização das perguntas do primeiro mandamento.

“Y en las enfermedades de los gentiles usan también estos hechizeros de muchos engaños y echizerías. Estos son los mayores contrários que acá tenemos, y hazen creer algunas vezes a los dolentes, que nosotros les metemos en el cuerpo cuchillos, tigras, y cosas semejantes, y que con esto los matamos”. (“Informação das terras do Brasil do P. Manuel da Nóbrega [aos padres e irmãos de Coimbra] [Baía, agosto? de 1549]. In: LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae I (1538 -1553)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956, p.152.)

3.1 O pajé feiticeiro no Estado do Brasil.

Se até agora vimos o demônio nas perguntas da Confissão, outro tema que diz respeito aos confessionários e que pretendemos aprofundar neste capítulo é a figura do pajé e os diversos rituais indígenas que aparecem nas perguntas do primeiro mandamento em tupi. Nossa hipótese diverge um pouco do que pensa Mannheim sobre a relação entre a normatividade conciliar e as práticas indígenas locais na escrita dos confessionários usados para índios no Novo Mundo. Para ele, que parece ter experiência com obras missioneiras do México, de outros países da América do Sul (não cita documentos e nem bibliografia da realidade colonial brasileira) e das Filipinas, é necessário ter cuidado ao usar essas fontes porque elas trariam mais uma invenção dos autores do que uma descrição das práticas locais.³⁶⁸ Vejamos detidamente algumas perguntas sobre os pajés e os rituais indígenas dos confessionários tupi de Araújo (1618) e Leão (1686) para tentar mensurar a relação entre normatividade e prática indígena.

Tomando o texto de José de Anchieta, não encontramos a relação entre o *pajé* e o demônio. No primeiro mandamento, em Anchieta, é pecado: a) ter ido ao pajé para que ele chupasse o penitente ou outra pessoa levada pelo penitente; b) ser pajé, acreditar no pajé, concordar com ele ou temê-lo. Anchieta investiga a respeito do *pajé* e as rotinas indígenas que o envolviam:

6. *Ereixubánukárpe abá amó pajé supé?* (Anchieta, ca. 1560)
6. Procuras que chupe alguém (levando-o) ao pajé? (Cardoso, 1992)³⁶⁹
7. *Erejesubánukárpe pajé angaipába supé?* (Anchieta, ca. 1560)

³⁶⁸ MANNHEIM, Bruce. “Confession”. In: LEVY, Evonne and MILLS, Kenneth. *Lexikon of the Hispanic Baroque*. Transatlantic exchange and transformation. Austin: University of Texas Press, 2007, p.87.

³⁶⁹ O professor Eduardo Navarro sugere, como alternativa à tradução de Armando Cardoso, que a pergunta 6 seja traduzida como “Mandaste o pajé sugar a alguém?” e a 7 como “Mandaste o pajé de mau espírito que sugasse?”.

7. Procuras que te chupe o pajé de mau espírito? (Cardoso, 1992)
8. *Ereñemopajépajépe erimbaé?* (Anchieta, ca. 1560)
8. Tu muito te fizeste pajé outrora? (Cardoso, 1992)
9. *Ereimoupíxuárpe pajé, serobiá, ixuí ekysyiábo?* (Anchieta, ca. 1560)
9. Tu concordaste com o pajé, crendo nele, tendo medo dele?³⁷⁰ (Cardoso, 1992)

Em Anchieta, não encontramos o *pajé aíba* de Araújo e de Leão. O feiticeiro, para Araújo, é o *Payê* e *Payê aíba* e para Leão é *Paié* e *Paié äiba*: *Ererobiápe paié äiba*³⁷¹ *moçanghiáramo*³⁷² *cecó?*³⁷³, que quer dizer: “Tu acreditas que o pajé aliado a espírito malfazejo seja o feiticeiro?”. Para Anchieta, não existe uma demonização nem do pajé e nem dos costumes indígenas. Os próprios hábitos e rituais indígenas são considerados pecaminosos. O que nos informa o texto de Anchieta, é que o pajé está profundamente envolvido na vida dos índios e é preciso combatê-lo.

Falando sobre os índios *Tobajara* da Serra de Ibiapaba, nos informa Serafim Leite:

São supersticiosíssimos e crêem cegamente as mentiras dos seus pagés ou adivinhos; porém nesta parte vivem já muito emendados com a ajuda divina os que conosco assistem, porque muitas vezes os temos convencido com razões evidentes, mostrando-lhe as falsidades e embustes dos seus pagés, curando e dando são, por permissão divina, a muitos enfermos que os pagés nunca puderam sarar. Também no beber são muito desordenados; havendo mantimentos na Aldeia são as bebedices contínuas e apenas se achará legume ou fruta de que não façam vinho.³⁷⁴

De acordo com as informações de Serafim Leite, vinha sendo trabalho dos jesuítas convencer os índios da falsidade dos pajés e aqueles que haviam frequentado a catequese, de acordo com o trecho, já não acreditavam tanto em seus pajés. As perguntas de Anchieta, como podemos ver, podem ser consideradas de cunho etnográfico e não invenção nem tampouco apenas uma projeção europeia que buscava encontrar feiticeiros ou bruxos entre os índios. Para os jesuítas, no confessionalário, tratava-se também de superstição ir ao pajé para ser chupado com objetivo de cura, ou seja, era uma prática local. Combater as superstições dos índios nas aldeias era também uma preocupação dos jesuítas à época do regimento do

³⁷⁰ ANCHIETA, José de. *Doutrina cristã. Tomo 2: Doutrina autógrafa e confessionalário*. Obras Completas 10º vol. Introdução histórico-literária, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso SJ. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p.83.

³⁷¹ “**Pajé** – Pajé”, “**Pajé aíba** – pajé aliado a espírito malfazejo”, “**Pajé angaíba** – m.q. *Pajé aíba*”, “**Pajé catu** – pajé aliado a espírito bom”. LEMOS BARBOSA, Pe. Antônio. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português (...)* 1967, p.119.

³⁷² “*possanguijara*. feiticeiro”. LEMOS BARBOSA, Pe. Antônio. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português (...)* 1967, p.130. A professora Ruth Monserrat nos lembra, oportunamente, que *possanguijara* também pode ser traduzido como “o dono das mezinhas”.

³⁷³ LEAM, Bertholameu de. *Catecismo Brasilico da Doutrina Christã*(..), p.222.

³⁷⁴ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Organização de Cesar Augusto dos Santos et al. Obra em 4v. São Paulo: Edições Loyola, 2004, vol.I-III, p.454.

visitador Cristóvão de Gouvêa, (1583 -1585), de acordo com Castelnau-L'Estoile, “Enquanto no regimento de Gouvêa as visitas eram em grande parte consagradas à inspeção dos neófitos a fim de ver se eles não eram amasiados ou supersticiosos (...)”.³⁷⁵

Viveiros de Castro diz que o erro dos jesuítas foi justamente não entender que o que para eles era superstição, para os índios era religião,

Sabemos porque os jesuítas escolheram os costumes como inimigo principal: bárbaros de terceira classe, os Tupinambá não tinham propriamente uma religião, apenas superstições. Mas os modernos não aceitamos tal distinção etnocêntrica, e diríamos: os missionários não viram que os “maus costumes” dos Tupinambá eram sua verdadeira religião, e que sua inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas. Os jesuítas, como se tivessem lido mas não entendido muito Durkheim, separaram desastrosamente o sagrado do profano.³⁷⁶

Essa religião ou esses maus costumes é que constam das perguntas dos *confessionários tupi* e, pelo que pudemos constatar até aqui, aquelas que estão em Anchieta não são as mesmas que encontramos em Araújo ou em Leão, tampouco com relação àquelas que aparecem nas obras grão-paraenses do século XVIII.

Assim, a principal hipótese de nossa tese consiste em verificar se o modelo confessional jesuítico em tupi sofreu alterações de acordo com a realidade local onde era aplicado, ou melhor, de acordo com os penitentes índios a que se destinava. Em sua relação sobre o rio Amazonas, de 1639, Pedro Teixeira informa que lá, os grupos indígenas são muitos,

A segunda fortaleza está situada no Curupá, a 100 léguas da cidade de Belém; a povoação tem por nome São José; o forte Santo Antônio está também por este lado. *Atributase* [atravessa-se?] para ir lá, Camutá, o rio dos Tocantins, o rio do Yguape, o rio de Pacaja, o rio de Guanapus, todos rios mui caudalosos **e com tal número de índios de diferentes nações que é impossível podê-los nomear**; o [rio] de Tocantins, por outro nome das Pedras, tem fama de conter muitas riquezas, e por não haver gente não se tem sabido a verdade. Esta fortaleza do Curupá tem fama, [mas] não defende coisa alguma por estar sobre uma grande barranca; é somente para conservação dos índios alforriados que vivem ali próximos, e para correr [fiscalizar] a costa do cabo do Norte, por onde continuamente entram os inimigos a povoar e comerciar com os Aruaca, Araguaazi, Comaú e todos os moradores de Tocusingue [Tauregue?]. E uma mata de mais de 50 léguas até Genipapo, pela beira do rio, e mais de 150 léguas pela terra adentro; **tem umas 15 nações de índios diferentes e cada nação tem grande número de povoados**, gente muito irmanada com os estrangeiros e mui grandes soldados [guerreiros] e por sê-lo, em defesa de seus compadres [os

³⁷⁵ Ibid., p.315.

³⁷⁶ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. 2.^a edição. São Paulo: Cosac Naify, 2011, p.192.

estrangeiros] lhes custou a vida a mais de 15.000 almas.³⁷⁷

Para Teixeira, é impossível nomear todas as nações indígenas que habitam ao longo dos rios por onde navegou: quando levamos essa realidade para o universo das missões, é fácil imaginar qual cenário de diversidade cultural e linguística tiveram de enfrentar os missionários para poderem dar conta de uma escrita para seu material catequético. Essa diversidade foi considerada quanto se trata das listas para a Confissão: por isso, recusamos uma proposta de interpretação que pense os confessionários apenas como um gênero textual ou como cópias modificadas dos primeiros autores. Para nós, existe uma performance do confessionário romano, determinada pelos penitentes índios e pelas escolhas feitas pelos confessores, o que dá a esses textos um caráter autoral, apesar de serem considerados como obras coletivas e assinadas com a autoridade da instituição à qual pertencia o missionário: Companhia de Jesus, franciscanos, capuchinhos.

Em certa medida, a produção catequética jesuítica (catecismos, gramáticas, confessionários, dicionários) é caracterizada como sendo de autoria institucional, pois embora assinadas por um “autor” ou “organizador”, contêm em suas introduções a explicação de terem sido elaboradas por muitos *línguas*. Ainda assim, os escritos atribuídos a José de Anchieta são considerados uma exceção, na medida em que ele é tomado como autor individual, precursor e mentor da bibliografia jesuítica posterior, como podemos ler em alguns trabalhos historiográficos que sugerem serem os diálogos pertencentes ao *Catecismo na língua brasílica* da autoria de José de Anchieta:

Como vimos, a *Arte de gramática* de Anchieta viria ao prelo somente em 1595 e, por razões provavelmente econômicas, no mesmo volume não se encontram os diálogos previstos para serem publicados na licença para a publicação (ANCHIETA, 1990, p.21). Os diálogos de Anchieta só seriam publicados em 1618, no *Catecismo da língua brasílica* do padre Antônio de Araújo, impresso, por sua vez, “às custas dos padres do Brasil”, como se pode ler no frontispício do livro.³⁷⁸

A análise preliminar que fizemos até aqui dos cinco *confessionários tupi* coloniais aplicados em missões do Estado do Grão-Pará e Maranhão e do Brasil entre os séculos XVI e XVIII (dentre esses, o texto de Anchieta), todavia, nos fornece dados que apontam para uma especificidade da produção literária jesuítica em cada um dos séculos, refletindo aspectos

³⁷⁷ PORRO, Antonio. *As crônicas do rio Amazonas*. 2.^a edição revista -e atualizada. Manaus: EDUA, 2016, pp.118-119. Negrito nosso. A fonte de Porro é: TEIXEIRA, Pedro. “Relazion del General Pedro Tejeira de el río de las Amazonas para el S.or Presidente”. In: CORTEZÃO. (1639) 1950, p.188-194.

³⁷⁸ DAHER, Andrea. “Dos intérpretes aos especialistas: a gramaticalização e a dicionarização das línguas indígenas da América Portuguesa e Hispânica nos séculos XVI e XVII”. In: LOPES, Antonio; VELLOSO, Monica; PESAVENTO, Sandra. *História e Linguagens. Texto, imagem, oralidade e representações*. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2006, p. 77.

culturais dos locais onde eram aplicados e do público a quem eram destinados, sem necessariamente terem tido como inspiração, a obra anchietana.³⁷⁹ No prólogo de sua obra, Araújo afirma ter ajuntado à obra, um *Confessionário*. Esse dado é profundamente relevante pois permite a comparação entre as perguntas desse com aquelas atribuídas a Anchieta presentes na *Doutrina Cristã*, apresentando suas semelhanças e diferenças, além de nos permitir afirmar que se trata de textos diferentes.³⁸⁰ Anchieta fez escola na América, especialmente após a publicação de sua *Arte de Gramática*[...] em 1595, mas seus sucessores não foram meros copistas. Estamos conscientes, é claro, da importância adquirida pela figura de Anchieta, considerada um “monumento” dentro da história do Brasil.³⁸¹ Nossa hipótese, todavia, está baseada no que a literatura especializada chama de “pragmática missionária”,³⁸² quando o trabalho do jesuíta é direcionado pelas ações que encontrarão sentido entre o público indígena.

Se discordamos de que o texto de Araújo e o de Leão sejam apenas uma modificação do texto de Anchieta, é inegável a semelhança entre algumas perguntas, além do que podemos refletir a partir do que nos diz Armando Cardoso, especialista nas três obras:

Este Confessionário nunca foi impresso. Em 1618 preferiu-se o do *Catecismo na Língua Brasileira* do Pe. Antônio de Araújo (AA), onde consta como livro VI e se estende por 13 capítulos, da p.96 até a p.113; e repetiu-se na 2.^a de 1686 pelo Pe. Bartolomeu de Leão (BL) em seu *Catecismo Brasileiro* como livro VIII, sem divisão de capítulos, da p.218 até a p.250. Estes dois Confessionários, quase iguais, são diferentes do de Anchieta, do qual, entretanto, aproveitaram algum pequeno trecho e várias perguntas, que vão indicadas nas notas ao texto. Basta aqui declarar, em resumo, que quase

³⁷⁹ “Uma cousa é incontestável. ANCHIETA, se não foi o autor, foi quem deu a última demão na *Doutrina Cristã* ou *Diálogos*, que foram mandados com a *Arte* a Portugal, para impressão. Na licença se diz que *Gramática* e *Diálogos* são “compostos pelo Padre José de Anchieta” e “obras suas”. Não é compreensível que se lhe atribuisse, ainda em vida, uma obra que tenha sido mero revisor. Não temos, porém, nenhuma prova de que a obra impressa em 1618 seja a mesma que se apresentou e foi aprovada para impressão em 1594. Num intervalo de vinte e quatro anos, bem poderia ter-se alterado o primitivo plano. Para ARAÚJO, que conheceu e cita a *Arte* impressa em 1595, autores do *Catecismo* foram ‘antigamente...alguns Padres doutos e bons línguas’.” Cf. ARAÚJO, Antônio de. *Catecismo na Língua Brasileira, no qual se contem a summa da doutrina christã*(...). Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1952, p. XIV.

³⁸⁰ Em 1592, a Congregação torna a solicitar a impressão da *Doutrina Cristã*, juntamente com a *Arte da Gramática* do P. JOSÉ DE ANCHIETA. O P.MARÇAL BELIARTE sublinha: “Quarenta anos há que se compôs”. Foi dada autorização para ambas as obras. A informação de AGOSTINHO RIBEIRO (setembro de 1594) refere-se a “êstes livros de Gramática e Diálogos, compostos pelo Padre José de Anchieta”. A licença do Santo Ofício (Lisboa, 17 de dezembro de 1594) declara: “podem-se imprimir êstes livros de Gramática e Diálogos...”. De fato, em 1595 foi impressa a *Arte* de ANCHIETA, não porém os *Diálogos*. Só em 1618, saiu, por fim, um catecismo “composto a modo de Diálogos por Padres Doctos, bons línguas da Companhia de Jesus. Agora novamente consertado, ordenado, e acrescentado pelo Padre Antônio d’Araújo Teólogo da mesma Companhia”. ARAÚJO, Antônio de. *Catecismo na Língua Brasileira*(...), p. XII-XIII.

³⁸¹ AGNOLIN, Adone. “Nóbrega e Anchieta: uma leitura histórico-religiosa de sua ação fundadora”. *Voz Lusitana: Revista da Academia Lusitana de Ciências, Letras e Artes*. São Paulo, n.12 e 13 (Anais do Encontro Internacional Nóbrega- Anchieta), 1999, pp.17-30.

³⁸² MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, pp.14-15.

toda a introdução ou Acolhida é diferente, diversa a ordem das perguntas de cada Mandamento e quase todo o seu fraseado. No Confessionário de Anchieta faltam as Admoestações depois de cada Mandamento. Em contrapartida, parece-nos mais delicada e atraente a acolhida do penitente no manuscrito de Anchieta. Também sua Repreensão Breve final, julgamo-la preferível à longa Exortação, antes da absolvição, que trazem AA e BL.³⁸³

Acreditamos que a ideia cristalizada de que os *confessionários* de Araújo e de Leão sejam exatamente e apenas uma modificação do texto de Anchieta tenha se originado a partir de uma leitura seletiva dos textos de Armando Cardoso, cuja tradução comentada do texto de Anchieta, merecidamente, se tornou uma referência nos estudos sobre o tema. A obra de Cardoso é fundamental a todos nós que tomamos as obras em tupi antigo como fontes principais. Ele mesmo, porém, afirma que em certos trechos, os confessionários oficiais de Araújo e de Leão são bastante diferentes do de Anchieta.

Consideramos salutar o trabalho da professora Daher. Em seus textos, é possível encontrar uma mescla entre os documentos em tupi antigo dos jesuítas com aqueles produzidos pelos protestantes franceses, bibliografia na qual ela é especialista. Apontamos apenas, com nossa hipótese, que talvez a parte referente ao *Confessionário* tenha encontrado um lugar especial em cada um dos documentos analisados, e por isso, constitui-se em uma seção inédita nas respectivas fontes. Ainda que os três documentos tenham passagens semelhantes, isso não significa que eles sejam apenas uma cópia modificada de Anchieta: Araújo escolheu alguns temas de Anchieta e usou em seu *Confessionário* e pode ter feito isso a partir do que observou nos grupos indígenas para quem pregou e confessou. Como veremos posteriormente, copiar trechos de orações também era comum na Amazônia, e essa prática não tirou o caráter autoral e missionário das obras catequéticas utilizadas lá.

De acordo com o que afirma Cardoso, os três confessionários são diferentes, porém, Araújo e Leão “aproveitaram algum pequeno trecho e várias perguntas”. Vejamos, agrupando em classes, quais dessas perguntas são muito semelhantes nas três obras.

A primeira, questiona o índio sobre o hábito de levar alguém para ser chupado pelo pajé. Conforme nos diz o VLB com o verbete “**Chupar o feiticeiro.** - Aixuban. Aporoçuban.(neut;)”,³⁸⁴ o verbo que designa essa atividade do pajé é *suban*, que aparece negrito por nós nas perguntas seguintes:

6. *Ereixubánukárpe abá amó pajé supé?* (Anchieta, ca.1560)
6. *Procuras que chupe alguém (levando-o) ao pajé?* (Cardoso, 1992)

³⁸³ CARDOSO, Armando. “O livro do confessionário”. In: ANCHIETA, José de. *Doutrina cristã. Tomo 2: Doutrina autógrafa e confessionário*. Obras Completas 10º vol. Introdução histórico-literária, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso SJ. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p.72.

³⁸⁴ ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira (...)*, 1938, p.154.

10.p. *Erexubanucarpe nderaira, coipó nde remirecò, coipò amô abâ?* (Araújo, 1618)

10. *Erexubánucárpe ndé räyra, coipó nde remirecô coipó amô abá?* (Leão, 1686)

Tu deixaste que o pajé chupasse teu filho, ou tua esposa ou algum índio?

Figura 6. O primeiro mandamento no *Confessionário* de Antônio de Araújo (1618).

Em Anchieta, o pecado seria deixar que alguém fosse chupado pelo pajé. Nos confessionários oficiais, há um desenvolvimento dessa pergunta: o índio teria pecado se houvesse deixado que chupassem seu filho, sua esposa ou algum índio. Vejamos agora, em outras fontes, o que nos informam sobre o costume de se deixar chupar pelo pajé. Lembremos que ele não aparece nos confessionários amazônicos: na Amazônia, o penitente é questionado se se deixara “assoprar” pelo pajé quando adoecera. O relato de Yves D’Évreux confirma que o pajé assopra os doentes no Norte, “Fazem-nos dizer e pregar que nos enganamos, crendo em nossos curandeiros e feiticeiros, sobretudo em seu sopro para a cura dos doentes”.³⁸⁵ Falando de um índio de Tapuitapera, chamado Marentim, amigo dos franceses, Évreux conta que ele soprava os doentes, “(...) fora tido outrora entre os seus como um dos bons curandeiros ou feiticeiros, e todos se sentiam bem sendo soprados por ele em suas doenças”.³⁸⁶

³⁸⁵ D’ÉVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis (...)*, p.332.

³⁸⁶ *Ibid.*, p.345.

Falando dos índios da região do Cabo Frio, onde esteve, André Thevet assim relata:

Assim, quando um doente estertora, com o estômago e o pulmão impedidos por algum humor que o debilita, e que não consegue expelir, acham que é a sua alma que está se queixando. Para os curarem, esses *Caraíbe* e *Pajé* os sugam com a boca no braço e na parte onde se sentem mal, até mesmo ao ponto de tirar sangue, achando que por esse meio puxam a doença e a expelem. Mas as mulheres o fazem de maneira completamente diferente: metem um fio de algodão, de dois pés de comprimento, na boca do paciente, o qual depois chupam, achando que com esse fio absorvem o humor do doente, assim como podem ver na ilustração. Se acontece, por infelicidade, que alguém fira seu vizinho ou companheiro, espera-se que chupe sua ferida, como satisfação da injúria, até que fique curado.³⁸⁷

No Norte, os brancos também podiam ser curados pelos pajés, “Se algum francês cai doente nos povoados, seu compadre e sua comadre pedem que permita que esses feiticeiros vão visitá-lo, soprá-lo e tocá-lo com suas mãos”³⁸⁸ e ele mesmo Évreux, se quisesse, também poderia ser assoprado pelos pajés, “Mas que diríeis se eu vos garantisse que muitos dos selvagens que me vinham visitar, durante minhas doenças, pediam-me de maneira muito afetuosa para permitir-lhes trazer seus curandeiros, que me soprariam e tocariam (...)”.³⁸⁹ Embora não aparecendo nos confessionários amazônicos, Évreux relata que no Norte os pajés também poderiam chupar para curar,

Aqueles sopros lhes são bem particulares, como cerimônia absolutamente necessária à cura dos enfermos, pois vós podeis vê-los puxar, tanto quanto podem, com a boca, o mal do doente, conforme dizem. Fazem de conta que estão com a boca estourando de tão cheia, e soltam de uma só vez aquele vento, com um barulho semelhante a um tiro de pistola; cospem então com toda força, dizendo que aquilo é o mal que sorveram, e tratam de convencer o doente.³⁹⁰

Hemming, que no século XX conviveu com índios de diferentes regiões brasileiras, afirma que os procedimentos de cura pelos pajés costumavam obedecer a um mesmo padrão, pelo assopro ou pelo sugamento da ferida do doente, “Eu mesmo presenciei pajés atuando em tribos muito diversas, desde os *canelas* do Maranhão aos *bororos* de Mato Grosso e aos *ianomâmis* de Roraima, e seus procedimentos seguiam padrões semelhantes”.³⁹¹ Os padrões são de assoprar e de chupar, mas não necessariamente todos os grupos indígenas o seguem: a variação de perguntar se o pajé assoprava na Amazônia e se chupava as feridas no Estado do Brasil pode significar o registro de práticas locais diferenciadas quanto aos métodos de cura adotados pelos pajés.

³⁸⁷ THEVET, André. *A Cosmografia Universal de André Thevet, Cosmógrafo do rei (...)*, p.124.

³⁸⁸ Ibid., p.391.

³⁸⁹ Ibid.

³⁹⁰ D'ÉVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis (...)*, p.408.

³⁹¹ HEMMING, John. *Ouro Vermelho: A Conquista dos Índios Brasileiros (...)*, p.116. Itálico nosso.

Outro dos pecados arrolados é aquele de “fazer-se pajé”, negritado por nós abaixo e cuja tradução é oferecida por Lemos Barbosa, “**mopajé** – fazer-se pajé”³⁹²:

8. *Ereñemopajépajépe erimbaé?* (Anchieta, ca.1560)
 8. Tu muito te fizeste pajé outrora? (Cardoso, 1992)
 7.p. *ErenhemoPayêpe enhemöetêbo, epoçubana?* (Araújo, 1618)
 7. *Erenhomopaiêpe enhemöetêbo, epoçubâna?* (Leão, 1686)
 Tu te fizeste pajé, te engrandecendo, chupando?

Nos confessionários oficiais, é possível entender melhor porque é pecado “fazer-se pajé”: fazer-se pajé é chupar também, além de engrandecer-se na função. As perguntas abaixo trazem o pecado de concordar com o pajé além de acreditar nele. Observemos, todavia, os termos usados: Anchieta usa apenas *pajé* e os outros dois, *paié angäïba*.

9. *Ereimoupíxuárpe pajé, serobiá, ixuí ekysyiábo?* (Anchieta, ca.1560)
 9. Tu concordaste com o pajé, crendo nele, tendo medo dele?
 6.p. *çupixuár ipo Paye ägaïba erêpe cerobiâ?* (Araújo, 1618)
 6. *Çupíxuár icó paié angäïba, erêpe cerobiá?* (Leão, 1686)
 Tu disseste “O pajé mau é que é verdadeiro”, acreditando nele?

Nos confessionários oficiais, aparece o **pajé angaïba**, aquele mesmo que o VLB explicara como sendo ajudado por vários demônios. A pergunta de número 7, de Anchieta, todavia, nos despertou para uma desconfiança em relação à transcrição feita por Armando Cardoso. No lugar onde Cardoso transcreveu **pajé angaipába**, levantamos a suspeita de talvez tratar-se do **pajé angaïba** dos outros dois. Nesse caso, se estivermos corretos, também Anchieta carrega uma inclinação para demonizar o pajé, uma inclinação sutil, e a semelhança dessa pergunta nas três obras nos leva a crer que o registro **pajé angaipába** se trata de um deslize de Cardoso. Como ele mesmo disse sobre o documento que tinha em mãos, “Nossa cópia fotostática nem sempre tem a mesma clareza do original romano: daí as imperfeições do fac-símile nesta edição que reproduz somente o manuscrito mais recente (...)”³⁹³, o que nos leva a supor que, pela condição ruim do documento, ele possa ter se enganado. Ou não, já que ele era exímio conhecedor da língua e das três fontes. Um lapso, todavia, também pode ter passado a esse língua. Não será possível agora, mas essa dúvida nos angustia e tentaremos, futuramente, cotejar os três textos assim que pudermos consultar os documentos³⁹⁴ conservados nos arquivos romanos.

³⁹² LEMOS BARBOSA, Pe. Antônio. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português (...)* 1967, p.99.

³⁹³ CARDOSO, Armando. “O livro do confessionário”. In: ANCHIETA, José de. *Doutrina cristã*. Tomo 2: Doutrina autógrafa e confessionário (...), p.72.

³⁹⁴ “Como se explicou nas introduções do Diálogo da Fé e da Doutrina Cristã, são dois os manuscritos desta obra: uma cópia mais antiga, do século XVII (DC₁) e outra que é cópia desta, do século XVIII (DC₂). A primeira está guardada no Arquivo Romano da Companhia de Jesus (ARSI Opp. NN.22), a segunda no Arquivo da

A seguir, as perguntas contendo o *pajé angaipába* e o *pajé aíba* nos três confessionários: a semelhança entre elas é o que nos intriga, apesar de defendermos que existe uma originalidade em cada fonte, reforçada pela tradução de Cardoso, “Procuras que te chupe o pajé de mau espírito?”³⁹⁵, onde ele traduz *angaipába* como “mau espírito” e nas fontes, *angaipába* é o pecado, o ruim, o mau. Por outro lado, se a transcrição de Cardoso está correta, talvez não esteja sua tradução. O que Anchieta queria dizer, talvez, era no mesmo sentido dos outros dois confessores, “Tu te deixas chupar pelo pajé mau?”:

7. *Erejesubánukárpe pajé angaipába supé?* (Anchieta, ca.1560)

9. *Ereyeçubanúçapè Payê aíba çupê?* (Araújo, 1618)

9. *Ereieçubánucápe paié aíba çupé?* (Leão, 1686)

Esta seria a característica demonológica dos confessionários tupi dos jesuítas no Estado do Brasil: ela não envolve o demônio na pergunta, mas parte do princípio de que o pajé carrega um traço mau e de acordo com o *VLB*, essa característica ruim seria a ajuda que o pajé receberia do demônio. Para nós, na verdade, não se trata disso, apesar da proposta de verbete para o *Pajé aíba* no dicionário dos jesuítas. O problema, para eles, não é o demônio, é o pajé em si: porque se no *VLB* o *Pajé aíba* é aquele que faz faltar o peixe nas pescarias, não é ele quem aparece nos confessionários. Quem está sendo chamado de “pajé ruim” é aquele que chupa, aquele que cura, e o problema é diferente daquele apresentado pelos confessionários amazônicos. Anchieta, Araújo e Leão queriam criminalizar e converter em pecado o costume indígena de ser curado pelo pajé e banir a figura do pajé como alguém em quem se deveria acreditar ou temer. É o ritual, é o costume, é a personagem indígena que se está combatendo e as perguntas que envolvem o pajé denunciam, etnograficamente, como essa figura representava um problema para os missionários.

Em André Thevet vemos que muitas das atividades cerimoniais indígenas decorrem da influência dos *Pajes* e *Caraíbe*, e que ele considera como sendo superstições:

O *Morbicha ouassoub*, o grande rei, nos ofereceu certa farinha feita de raiz e o seu *Cahouin*, que é uma beberagem composta de milho grande como ervilhas e que se chama, na língua deles, *Avaty*.(...) Esses tratantes apreciam tanto essa bebida, que com ela se embriagam como faríamos, aqui, com o nosso vinho. Tomando-o, naturalmente, em demasia. Há uma superstição em torno dessa bebida, difícil de acreditar tal a estranheza, a saber: depois de fervido naqueles grandes vasos, algumas mulheres virgens são chamadas a mascar o milho. E só depois de bem mascado e mastigado é posto em outros vasos apropriados para isso. Os primeiros, completamente esvaziados, servem para fazer nova batelada. As mulheres casadas chamadas para esse mister devem evitar por alguns dias os seus maridos ou a bebida jamais

Postulação Geral da mesma Companhia (APGSI n.32 ms.1731)”. Ibid. Ou seja, Cardoso utiliza a cópia do século XVIII. Seria necessário confrontar a transcrição dele com o documento original do século XVII.

³⁹⁵ ANCHIETA, José de. *Doutrina cristã*. Tomo 2: Doutrina autógrafa e confessionário (...), p.83.

chegará à perfeição. Nos novos recipientes, a infusão é de novo aquecida e fervida, depois repousa alguns dias para purgar-se, como o nosso vinho nos tonéis. Todas essas tarefas são de responsabilidade de mulheres e moças, sem que homens ou menores do sexo masculino ousem nelas tomar parte; seriam tidos por poltrões, indignos, contraventores do mandamento dos grandes *Caraíbe* e *Pajes*, que são os trompetes e os porta-vozes do conselho privativo de seus reis e velhos capitães.³⁹⁶

Para Thevet, os líderes indígenas são profundamente influenciados pelos pajés e pelo Caraíba e, por isso, controlam o grupo social com “mandamentos”, segundo ele diz. Parece que os jesuítas tiveram essa mesma interpretação e, por isso, se incomodaram bastante com o que o pajé representava para os índios, tanto que reservaram a ele várias perguntas em seus confessionários tupi.

Tomando o que pergunta Anchieta, se o índio haveria acreditado em *marakáporaséia*, as “danças do maracá”, como traduziu Armando Cardoso, vejamos o que diz Eduardo Navarro sobre o maracá:

maraká¹ (s.) - **MARACÁ**, instrumento chocalhante que era usado pelos índios nas solenidades religiosas e guerreiras para marcar o compasso de suas danças; chocalho (D'Abbeville, *Histoire*, 300; Sousa, *Trat.Descr.*, 339): ... *Maraká poraséia rerobiasara*... - O que acredita na dança do chocalho. (Ar., *Cat.*, 66v); *itá-maraká* – chocalho que contém pedras em seu interior, chocalho com pedras (Staden, *Viagem*, 153); *marakápu* – barulho de maracá (D'Abbeville, *Histoire*, 188). NOTA – Daí, no P.B., **MARACATIM** (*maraká*+ *tĩ*, “ponta de chocalho”), nome de um tipo de embarcação indígena; **MARACABOIA** (“cobra de maracá”), outro nome dado à cascavel. Esta cobra também recebe o nome de **MARACÁ**. Daí, também, os nomes geográficos **ITAMARACÁ** (nome de município de PE), **MARACAÍ** (rio de São Paulo) etc. (v. Rel. Top. e Antrop. no final).³⁹⁷

Segundo o que diz o verbete, o maracá é usado em solenidades para marcar o compasso das danças. Staden diz que os ídolos dos tupinambás de quem havia se tornado prisioneiro eram chamados de “Maracá” e eram “matracas feitas de cabaças”³⁹⁸ para quem os índios cantavam. Também os maracás eram considerados profetas segundo o relato de Staden: “Estavam, portanto, os selvagens bem intencionados para comigo, pois eu lhes havia profetizado – por acaso – dizendo que os inimigos viriam ao nosso encontro. Quando isto aconteceu, disseram que eu era melhor profeta do que os seus maracás”.³⁹⁹ Falando da árvore *Choine*, Thevet explica que é com só frutos dessa árvore que os índios de Morpion (São Vicente) fazem os maracás, “Pois, tendo escavado esse fruto (...) eles o enchem com alguns grãos de milho, ou outra coisa, depois o fixam na ponta de um bastão, que enfiam na terra, e o

³⁹⁶ THEVET, André. *A cosmografia universal de André Thevet, cosmógrafo do rei (...)*, pp.61-62.

³⁹⁷ NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário de tupi antigo (...)*, p.261.

³⁹⁸ STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil (...)*, p.88.

³⁹⁹ *Ibid.*, p.131.

enriquecem com belas e variadas plumagens (...) que reverenciam como se fosse o seu *Toupan* (...)"'.⁴⁰⁰

“As danças de maracá” de que falam Anchieta, Araújo e Leão são praticadas por esses índios tupinambás que aprisionaram Hans Staden. A expressão “*marakáporaséia*” que aparece com algumas pequenas diferenças de grafia nos três confessionários, informando sobre a dança do maracá, também aparece no relato de Staden apenas como “*poracé*”: “Mais tarde disseram-me os irmãos: 'As mulheres agora te conduzirão ao poracé'. Eu ainda não entendia essa palavra então. Significava dansa e divertimento”'.⁴⁰¹ A dança aparece nos confessionários amazônicos no sexto mandamento, e a partir do que diz Staden, é um momento de divertimento e podemos dizer, também de ritual.⁴⁰² Lembremos que Staden é um prisioneiro e de acordo com ele, seria morto pelos tupinambás para vingar a morte de seus amigos. Quando está sendo levando ao *poracé*, ele pergunta se é chegada a sua hora e as mulheres respondem que “ainda não”. A dança do maracá que aparece nos confessionários, está sendo aplicada a Staden por tratar-se ele de um prisioneiro que seria devorado no ritual antropofágico. Era preciso que ele dançasse antes de ser morto. E conforme seu relato, ele assim o fez orientado pelas mulheres:

Do lugar onde me haviam raspado as sobrancelhas, conduziram-me as mulheres em frente da choça em que estavam os seus ídolos, os maracás, e fizeram uma roda em volta de mim. Fiquei no meio. Duas mulheres amarraram-me com um cordel alguns chocalhos a uma perna e por detrás, no pescoço, de modo que me ficasse acima da cabeça, um leque quadrangular de penas de cauda de papagaios, que êles chamam araçoiá. Depois começaram elas todas a cantar. De acordo com seu compasso, devia eu bater o pé com a perna à qual estavam atados os chocalhos, de modo que chocalhasse acompanhando o seu canto.⁴⁰³

Em outro trecho, também relata como os tupinambás dançam com seus prisioneiros: “Os índios se reuniram, formaram uma grande roda e colocaram dentro os prisioneiros. Estes deviam todos juntos cantar e matraquear com os ídolos, os maracás”'.⁴⁰⁴ No livro segundo dessa obra, intitulado “A terra e seus habitantes. Pequeno relatório verídico sobre a vida e costumes dos tupinambás dos quáis fui prisioneiro”, Staden conta que os índios guaianás, que vivem na serra, que segundo ele diz, “começa mais ou menos à altura da baía de Todos-os-

⁴⁰⁰ THEVET, André. *A Cosmografia Universal de André Thevet, Cosmógrafo do rei* (...), pp.184-186.

⁴⁰¹ Ibid., p.89.

⁴⁰² Conforme já mostramos em nossa dissertação de mestrado: “Sobre a dança, os confessionários apresentam: (H. 17) [1750] *P. Ereporacêi, cunhâm etã irûnâmo?*[1751] *P. Ereporacêi cunhâm etã irûnâmo?* Dançaste com mulheres?(M. 14) [1750] *P. Ereporacê raceyã, apyãba etã irunâmo?*[1751] *P. Ereporacê raceyã apyãba etã erûnâmo?* Ficaste dançando com homens?”. MOTA, Jaqueline. *As representações da sexualidade dos índios das missões do Pará em um manual de confessores tupi de 1751* (...), p.63.

⁴⁰³ STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil* (...), p.91.

⁴⁰⁴ Ibid., p.132.

Santos”⁴⁰⁵, também praticam antropofagia e também usam maracás como os tupinambás, “Como outros gentios, têm as matracas chamadas maracás, que consideram deuses. Organizam também festins e dansas”⁴⁰⁶. Os guaianás, que não são um grupo tupi e que não falam a língua tupi, também poderiam ser os penitentes desses confessionários e, assim, justificamos nossa sugestão de que o que precisa ser considerado nas perguntas dos confessionários jesuíticos são os rituais e os costumes indígenas retratados, e não somente o questionamento baseado em uma padronização da língua devido ao fato de os aldeamentos reunirem grupos de etnias específicas. A compreensão das obras catequéticas dos jesuítas passa pelas escolhas que fizeram dos rituais, das figuras míticas e dos costumes indígenas que escolheram transformar em pecados e não necessariamente pela língua brasileira que uniformizaram.

3.2 Qual a relação entre pajés e demônios nos confessionários tupi?

A dissertação de Bruno Galeano Gonçalves (2012) foi o texto que nos forneceu, inicialmente, as pistas para compreendermos as relações entre as obras de demonologia e a caça às bruxas:

A historiografia frequentemente (*sic*) entendeu que a perseguição às bruxas foi expressão concreta de demonologia. Contudo, à medida que o conhecimento da caça às bruxas foi ampliado ficou evidente o descompasso entre demonologia e perseguição às bruxas. Desde meados do século XX, os estudos a respeito da caça às bruxas têm demonstrado uma complexidade do ponto de vista cronológico, espacial e social da perseguição às bruxas. A caça às bruxas não teria se dado em um crescendo, ela teria tido, na verdade, períodos de maior e de menor intensidade, como no decorrer do século XVI, quando depois de um desinteresse momentâneo, as acusações de bruxaria voltaram a ter destaque. Além disso, a caça às bruxas teria variado de acordo com o lugar em que se instalou.⁴⁰⁷

Apesar de contextualizar a discussão no cenário europeu, Gonçalves nos aponta importantes direções para tentarmos entender as razões de os missionários que redigiram e/ou copiaram os confessionários amazônicos do século XVIII, demonizarem as práticas dos pajés e investigarem se o poder de cura dos pajés decorreria de alguma relação que eles teriam tido com o demônio, e ainda, o fato de investigarem se o próprio penitente índio, sendo pajé ou

⁴⁰⁵ Ibid., p.153.

⁴⁰⁶ Ibid., p.154.

⁴⁰⁷ GONÇALVES, Bruno Galeano de Oliveira. *Uma ilha assombrada por demônios: a controvérsia entre John Webster e Joseph Glanvill e os desdobramentos filosóficos e religiosos da demonologia na Inglaterra da Restauração (1660-1680)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, p.45. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-29102012-094919/>>. Acesso em: 2016-07-15.

não, haveria invocado o demônio, ainda que em vão, temas que vimos nas páginas anteriores. Quando comparamos o texto de 1750 com aquele do confissãoário de 1751 sobre a invocação ao demônio, temos:

4. *P. Erecenõi pecõ juruparî, ndepÿa ÿba ramẽ ajubête teê⁴⁰⁸m nhôte?* (Anônimo, 1750)

4. *P. Erecenoi pecõ juruparî, nde pyáÿba rámê, ajubête teém nhôte?* (Anônimo, 1751)

Invocaste, porventura, o demônio, quando estavas com o coração debilitado, angustiado, ainda que tenha sido apenas à toa, em vão, sem resultados, inutilmente?

Essa pergunta do confessor nos faz pensar que talvez ele tenha traduzido em língua indígena o conteúdo de algum manual europeu. Não é um ritual indígena invocar o demônio, nesse caso, invocar *Jurupari*. A informação que essa pergunta nos traz é que os penitentes índios dessa fonte provavelmente são da Amazônia, onde *Jurupari* simbolizava uma figura mítica daquela região e, de acordo com as informações de Gonçalves, o século XVIII mostrava uma Europa onde pessoas eram acusadas de pacto diabólico. A pergunta de número 4, acima, está sendo feita a um penitente comum. Lembremos aquelas em que o penitente é o pajé ou aquelas em que o pajé é associado ao demônio. Nesses confissãoários, o pajé é traduzido como “feiticeiro” ou “bruxo”:

8. *P. Ererobiãr, Pajẽ oericõ tecõ juruparî çuî, opoçanõng arãma abã?* (Anônimo, 1750)

8. *P. Ererobiár pajê oericô tecô juruparî çuî, opoçanong arâma abâ?* (Anônimo, 1751)

Acreditas que o feiticeiro tenha poder vindo do demônio, para curar alguém?

9. *P. Pajẽ pecõ indê? = Se for femea = Maracaymbãra?* (Anônimo, 1750)

9. *P. Pajê pecô indê? / Se for femea / maracaymbárapecô indê?* (Anônimo, 1751)

Por acaso, tu és feiticeiro ou bruxo? Se for fêmea: Por acaso, tu és feiticeira ou bruxa?

A pergunta mistura elementos locais com temáticas europeias, mas, nesse caso, supomos que há uma especificidade autoral: há um traço de demonologia e até poderemos

⁴⁰⁸“**Embalde**-Tenhê”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira (...)*, 1938, p.200. “**Em uão**-uide. Debalde”. Ibid, p.205. “**Debalde**. Tenhê. Tenhêgatupabe”. Ibid, p.175. “**DEBALDE**. Inutilmente. Frustra, ou nequicquam, ou inutiliter. Cic. Incassum. Tit.Liv. In vanum. Quint. Curt.”. BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Portuguez, e Latino, Aulico, Anatomico, Architectonico, Bellico, Botanico, Brasilico, Comico, Critico, Chimico, Dogmatico, Dialectico, Dendrologico, Ecclesiastico, Etymologico, Economico, Florifero, Forense, Fructifero, Geographico, Geometrico, Gnomonico, Hydrographico, Homonymico, Hierologico, Ichtuologico, Indico, Ifagogico, Laconico, Liturgico, Lithologico, Medico, Musico, Meteorologico, Nautico, Numerico, Neoterico, Ortographico, Optico, Ornithologico, Poetico, Philologico, Pharmaceutico, Quidditativo, Qualitativo, Quantitativo, Rethorico, Rustico, Romano; Symbolico, Synonymico, Syllabico, Theologico, Therapeutico, Technologico, Uranologico, Xenophonico, Zoologico, Autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos, e offerecido a ElRey de Portugal, D. João V, pelo Padre D. Raphael Bluteau*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v, p.18. Utilizei a versão digitalizada: <http://dicionarios.bbm.usp.br/en/dicionario/edicao/1>. Acesso em 19 de julho de 2016.

investigar se o pajé costumava se inspirar em *Jurupari* para curar doentes. Acreditamos, contudo, ser mais provável que o copista desses manuscritos tenha retirado sua pergunta de um autor europeu que relacionava o poder das bruxas a pactos diabólicos. O mesmo acontece com a pergunta de número 9: ele está perguntando se a penitente índia é bruxa, que tal como no contexto europeu, trata-se de algo inexistente na Amazônia do século XVIII.

Nos perguntamos, além de tudo, qual seria a origem do termo “maracaymbára” que está sendo usado para traduzir a “bruxa ou feiticeira”. Essa mesma acepção é oferecida pelo manuscrito de 1771, que traz os verbetes “Feiticeira. *Maracaimbara*” e “Feitiçaria. *Pajé remimonhangá*”.⁴⁰⁹ O termo em língua indígena para traduzir *bruxa* parece-nos construir-se a partir de um neologismo elaborado pelos missionários tendo com origem o termo “maracá”. O *Dicionário de 1771* traz ainda o verbete “Bruxa – *Pajé cunham*”⁴¹⁰, ou seja, a bruxa, segundo o copista desse manuscrito, seria a versão feminina do pajé.

Sobre o termo *Maracaimbara*, Martius afirma que é usado tanto para o pajé como para a feiticeira, “Ele e sua aliada parceira médica (feiticeira) são por isso chamados *maracá-imbâra*, nome com que os missionários costumam indicar um feiticeiro ou mágico”⁴¹¹ e em nota a esse trecho, Pirajá da Silva, citando Ermano Stradelli, diz que em nheengatu o feiticeiro é traduzido como *Maracaimbára –iára*, ou seja, “o dono do *Maracaimbára*”, que ele conclui querer dizer “feitiço, veneno preparado pelos pajés”⁴¹². Não concordamos com Pirajá da Silva: para nós, *Maracaimbara* está relacionado ao *maracá* e não a veneno. O estudo de Martius revela, talvez, que na Amazônia, mais que dentre os índios missionados por Anchieta, Araújo e Leão, fosse mais comum a presença de mulheres curandeiras no cotidiano indígena. Em várias passagens de seu livro, Martius relaciona os processos de cura tanto ao pajé como às mulheres idosas, como neste trecho em que ele explica a aquisição de remédios pelo pajé, “Os remédios que o pajé se decide a empregar são por ele procurados, se já não os trouxe consigo. Ninguém poderá auxiliar nisso, a não ser que esteja presente uma velha perita da família”.⁴¹³ Neste sentido, a pergunta sobre a bruxa nos confessionários do século XVIII pode ser uma pista de que, na Amazônia, a figura do pajé caminha ao lado da mulher mais velha que detém um conhecimento de cura, usando as palavras de Martius, uma “perita”.

⁴⁰⁹ ANÔNIMO. *Diccionario da lingua geral do Brasil que se falla em todas as villas, lugares e aldeas deste vastissimo Estado*. Escrito na Cidade do Pará / Anno de 1771. Manuscrito 81 da Biblioteca Geral da Universidade Coimbra, 1771, fôlio 75.

⁴¹⁰ Ibid., fôlio 35v.

⁴¹¹ MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. (...), p.174.

⁴¹² Ibid.

⁴¹³ Ibid., p.175.

Essa característica de relacionar o pajé ao demônio nos parece mais próxima de uma escrita franciscana. Vejamos o que nos diz um manual europeu franciscano sobre a aplicação do sacramento da confissão:

O methodo, que se deve observar na confissão, he o seguinte: Estando o penitente de joelhos aos pés do confessor faça o signal da Cruz, e diga a Confissão geral até aquellas palavras: *Mea culpa, mea maxima culpa*: estando inclinado, ou prostrado. E depois pondo-se em postura direita, mas de joelhos, diga: Padre há tanto tempo que não me confesso; (posto, que isto nem sempre he necessario, mas não he superfluo o dizer-se sempre.) Diga os peccados, que commetteo contra o primeiro preceito do Decalogo, se delinquo contra elle; e se não, passe a diante sem fazer menção delle: e o mesmo observará nos mais preceitos. Diga os peccados com toda a clareza, e brevidade possivel: v.g. accuso-me que usei de feitiçarias tantas vezes, tendo pacto explicito com o demonio, tantas com pacto implicito, & c. Pedi a outras pessoas, que usassem dellas tantas vezes & c.: e quando o penitente não souber declarar os peccados com as circumstancias, que se devem explicar, o confessor lhas perguntará, e ele lhe responderá verdadeira e fielmente. E se o confessor disser ao penitente, que não se explique mais naquella materia, accommode-se a isso.⁴¹⁴

Conforme informa esse manual europeu do século XVIII, o penitente deveria confessar, dentre outros pecados, se houvera cometido feitiçarias e quantas vezes com pacto explícito ou implícito com o demônio. Embora os jesuítas também abordem a questão das feitiçarias e incluam o pajé nas perguntas do primeiro mandamento, não é costume deles relacionar o trabalho do pajé ao demônio, tal como fazem esses confessorários amazônicos. Segundo Gonçalves, a obra do jurista francês Jean Bodin, de 1580, tornou-se um importante tratado sobre bruxaria e é lá que a palavra “demonomania” aparece para “designar o ímpeto das bruxas em servir aos diabos”⁴¹⁵ e, no final do século XVI, o rei da Escócia, Jaime VI e I,

⁴¹⁴ DE S. ANTONIO, Fr. Francisco. *Arte Theorico-Prática de Confessores muito util e necessaria para administrar com acerto, e receber o sacramento da Penitencia*, oferecida á Suprema Magestade de Deos Opt. Max. Incomprehensivel e Perenne Fonte da sua Divina Sciencia donde toda dimana: Omnis Sapientia à Domino Deo est. Eccli. Cap.I. Pelo seu auctor o Padre Fr. Francisco de S.Antonio. Da Ordem dos Descalços da Sanctissima Trindade R.D.C.C. Ex-Leitor de Theologia Moral, e Examinador Synodal do Bispado de Miranda. Tomo I. Lisboa: MDCCLI. Na Officina de Joseph da Costa Coimbra. Com todas as licenças necessarias, 1751, p.11.

⁴¹⁵ GONÇALVES, Bruno Galeano de Oliveira. *Uma ilha assombrada por demônios (...)*, p.20. Ele também explica que a menção mais antiga da palavra “demonologia” em dicionário data de 1755 e foi definida como “*demonology: discourse of the nature of devils. Thus king James intituled his book concerning witches*” e, na Idade Moderna, foi usada para designar também as artes diabólicas e todas as superstições dos gentios. Cf. Ibid., pp.19-21. Em outro trecho, Gonçalves também nos informa que: “Em *De la démonomanie des sorciers*, publicado em 1580, Bodin afirmava que a bruxaria se tratava do exercício de um acordo diabólico e que por isso deveria ser abordada pelas autoridades como um *crimen exceptum*, cuja periculosidade permitiria com que as normas do procedimento criminal fossem flexibilizadas (...). O termo ‘démonomanie’, entendido pelo jurista francês como o ímpeto que faz com que as bruxas acorram aos demônios e se sujeitem aos desejos deles, tornou-se, segundo Baroja, ‘demonolatria’ em um tratado posterior”. Ibid., pp.37-38.

publicara o *Daemonologie*, onde “sustentava a idéia da bruxaria como exercício de um pacto firmado com os demônios”.⁴¹⁶

As perguntas 4, 5 e 8 dos confessionários amazônicos, que relacionam o pajé ao demônio e à sua capacidade de causar o mal estariam ligadas à defesa de Joseph Glanvill, conforme explica Gonçalves:

A controvérsia entre Joseph Glanvill e John Webster ocorreu entre os anos de 1660 e 1680. Consistiu na publicação de alguns escritos por Glanvill e de uma resposta de Webster. Glanvill defendia que a bruxaria consistiria em um pacto diabólico concreto firmado entre as bruxas e os demônios. Webster rejeitava a concretude do pacto diabólico e afirmava que a bruxaria existiria enquanto impostura. A partir dessa discordância fundamental, característica da demonologia na Idade Moderna, Glanvill e Webster construíram argumentações que ora se afastaram, ora se aproximaram, em decorrência, entre outras coisas, de uma abordagem predominantemente *ad hoc* da bruxaria, apesar dos esforços de ambos para superar tal situação. Diante da urgência de responder às questões particulares da demonologia e aos inimigos retóricos, foi comum a apresentação de respostas pontuais que perpetuavam as controvérsias e fomentavam incongruências discursivas. Sendo assim, a polêmica entre Webster e Glanvill embora estivesse centrada na natureza do pacto, não foi restrita ou determinada por tal discordância, de modo que abordar a controvérsia consistiria em estar atento para as respostas dadas para essa e outras questões e as implicações políticas, filosóficas e religiosas que traziam.⁴¹⁷

Ao que nos parece, não é característica dos confessionários jesuíticos fazer perguntas nesse estilo, nem nos confessionários oficiais e tampouco no texto de Anchieta. Os jesuítas projetaram as categorias europeias da idolatria e da feitiçaria nos rituais e nos personagens míticos indígenas, mas não investigaram, na aplicação do sacramento da Confissão, se o pajé curaria empoderado pelo demônio, ou se os índios haveriam invocado o demônio em momento de angústia ou, ainda, se o penitente índio teria procurado uma mulher para obter remédios. Essa mulher que poderia conseguir a mezinha, supomos, seria a bruxa europeia projetada pelos missionários, provavelmente franciscanos, nos costumes indígenas dos penitentes da Amazônia. A única pergunta, na lista do primeiro mandamento, em que é mencionado o demônio nos confessionários jesuíticos oficiais é a de número 13, a saber: “*Ourtemo*⁴¹⁸ *Anhanga*⁴¹⁹ *xereraçôboma, erepe nhemourô çuí ndemarâmotaramo?*”⁴²⁰ que em

⁴¹⁶ Ibid, pp.49-50.

⁴¹⁷ Ibid, p.55.

⁴¹⁸ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português(...)*, p.118. “Por sua vez, as partículas – *mo*, –*te-mo*, *meĩ*, *meĩ-mo* se pospõem sempre ao primeiro elemento independente da frase: *ixé meĩ-mo nd’ a-îabab-i xó-é kaá-pe mã!*:oxalá eu não tivesse fugido para o mato!”. Cf. LEMOS BARBOSA, P.^E A. *Curso de Tupi Antigo(...)*, p.337.

⁴¹⁹ “**anhanga** – n. de um gênio da floresta; demônio”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português(...)*, p.29.

português, significa: “Tomara que o demônio me leve, tu disseste, indignado, porque tu querias guerrear?” A mesma pergunta, em Bartolomeu de Leão: “*Oür⁴²¹ temó⁴²² anhânga xereraçôbo⁴²³ mã⁴²⁴, erépe nhemoyrô çüi nde maramotáramo?*”⁴²⁵ Vejamos bem: o demônio a que Antônio de Araújo e Bartolomeu de Leão se referem é *Anhanga*. Para Thevet, há uma relação entre o demônio e os *Caraíbe*, figuras responsáveis por influenciarem os índios com o que ele chama de superstições, “Essa a doutrina com a qual os tais *Caraíbe* alimentaram esse povo simplório, vizinho do cabo do Frio, e que eram, no passado, grandes necromantes, e ainda hoje invocam diabos, fazendo com que *Maire~ monan* e seus companheiros falem ao povo (...)”.⁴²⁶ Os índios, para Thevet, são um povo simplório que pratica feitiçaria e invoca demônios de acordo com as orientações dos *Caraíbe*. Nos confessionários amazônicos encontramos duas perguntas na seção do segundo mandamento de mesmo estilo, envolvendo o demônio, nesse caso, *Jurupari* em 1750:

P. Nepotupão⁴²⁷ ramẽ erenheẽng,⁴²⁸ tomarãmo⁴²⁹ juruparĩ xe(re)raçô⁴³⁰? (Anônimo, 1750)

Quando te agastaste, falaste “Oxalá o diabo me leve!” ?

P. Erenheẽng amô ramẽ⁴³¹ mÿra⁴³² amô çupẽ, tomarãmo jurúparĩ ndereraçô? (Anônimo, 1750)

⁴²⁰ ARAÚJO, Antônio de. *Catecismo na Língua Brasileira, no qual se contem a summa da doutrina christã*(...), p.99.

⁴²¹ “**our** – 3.^op. de ura: vem, vêm”. LEMOS BARBOSA, Pe. Antônio. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português* (...) 1967, p.118. “**Vir, venio nis**. Aiur”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira* (...), 1938, p. 428.

⁴²² “Por sua vez, as partículas –mo, –te-mo, mẽ, mẽ-mo se pospõem sempre ao primeiro elemento independente da frase: *ixé mẽ-mo nd’ a-íabab-i xó-é kaá-pe mã!*:oxalá eu não tivesse fugido para o mato!”. Cf. LEMOS BARBOSA, P.^E A. *Curso de Tupi Antigo*(...), p.337.

⁴²³ “**Levar como quer**. - Araçô”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira* (...), 1938, p.275.

⁴²⁴ “**Oxala dezejando**. - Temomã. ut. Ourtemomã, oxala viesse. Marajaçoaramomã. Marajaçoaramotemomã. ut. Marajaçoaramoturimã: o mesmo he Marajaçoaramone senão que se lhe não aiuntão verbo dirão, mo, em lugar de , mã, o mesmo he. Beïmomã, ut. Ourbeïmomã.i.oxala elle viera”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira* (...), 1938, p.323.

⁴²⁵ Exemplificando as atitudes dos mamelucos da Bahia seiscentista consideradas pecaminosas pelos jesuítas, Vainfas cita o caso de um que invocava o demônio: “Exemplo ilustrativo encontra-se num tal de Lázaro Aranha, mameluco que contava 45 anos em 1592, natural de Porto Seguro, filho de um português com sua ‘servente’ índia. Era pequeno lavrador e casado com uma mameluca. Lázaro era useiro em chamar pelo diabo – o diabo cristão, convém frisar -, do que foi acusado por vários companheiros. Quando estava perdendo no jogo, gritava: ‘Diabos, ajuntai-vos todos e vinde aqui dar-me uma carta’ ou ‘Diabos, vinde aqui todos, acabai já, levai-me!’(...)”. VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*(...), p.147.

⁴²⁶ THEVET, André. *A cosmografia universal de André Thevet* (...), p.65.

⁴²⁷ “Acelerar, fazer agastar. *Mopotopão*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fólho 244. “Agastar. *Potupáb*”. Ibid, fólho 247. “Alteração. *Petupába*”. Ibid, fólho 253. “Arrebatado da Colera. *Potopáb goëra*”. Ibid, fólho 258. “Esbravejar. *Mopotopão*”. Ibid, fólho 292. “Indinarse. *Jemopotupão*”. Ibid, fólho 305.

⁴²⁸ “Fallar. *Nheẽnga*”, “Fallar. *Nheẽng*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fólho 296. “Lingoagem. *Nheẽnga*”. Ibid, fólho 308.

⁴²⁹ “Ouxalá. *Tomarãmo*”. Ibid, fólho 320. “Praza a D.^o. *Tomarãmo*”. Ibid, fólho 338.

⁴³⁰ “Aparelhar, f Aparelhate p.^a hires. *Ejemoçacuí eraçô arãma*”. Ibid, fólho 258. “Levar. *Eraçô*”, “Levar por força. *Ecarĩmbãbo rupĩ eraçô*”. Ibid, fólho 308. O copista do manuscrito de 1750 engoliu o “re” de “*xe (re)raçô*” que acrescentei entre parênteses, como se pode ler na primeira linha da citação. Percebi a diferença ao confrontá-lo com o manuscrito de 1751.

⁴³¹ “Alguma vez. *Amô ramẽ*”. Ibid, fólho 252. “As vezes. *Amô ramẽ*”. Ibid, fólho 263.

Tu falaste às vezes para uma pessoa “Oxalá o diabo te leve!”⁴³³

E *Jeruparî*, em 1751:

*P. Nde potupáo*⁴³⁴ *ramê, erenheéng, tomarámo jeruparî xereraçô?*
(Anônimo, 1751)

nde putupáb ramé ere- nheéng tomarámo jurupari xe- r- erasó
tu indignar-se quando 2sg- falar oxalá diabo eu rel-levar
Quando te indignas, tu falas “ Oxalá o diabo me leve”?

P. Erenheéng amô ramê, mýra amô çupê, tomarámo jeruparî nde reraçô?
(Anônimo, 1751)

ere- nheéng amô ramé mýra amô supé tomarámo jurupari nde r- erasó
2sg- falar algum quando gente algum para oxalá diabo tu rel- levar
Tu falaste alguma vez para alguma pessoa “Oxalá o diabo te leve”?⁴³⁵

O demônio, nos confessionários oficiais, não está relacionado ao pajé e nem a qualquer mulher curandeira, como aparece nos confessionários da Amazônia. Poderíamos, talvez, fazer uma relação desse tipo com a classificação dos pajés em bom e mau, e nos permitimos repetir a citação sobre a explicação da tipologia de pajés segundo os jesuítas que aparece no Vocabulário de 1622:

Feiticeiro. – Paje. Pajeangaiba. Algũa diferença faz em entre estes dous porque o spirito do pro. he em favor comũ como he dar uictoria nas guerras et simil e por isso aiuntão muitas uezes a este nome catũ ut Pajecatũ .i. bõ: o spirito deste se chama Goajupia o outro he inclinado a matar, e causar diuersas infirmitades, fomes e fazer auzentar o peixe das pescarias etc. e por isso tem por adjectivo aiba, l, angaiba.l.mao. E são mtos os diabos de q. se ajuda.Tambem se chama Moçanguijara, senhor das mesinhas ou feitiços, pollos q. faz pera matar.⁴³⁶

O *Pajé aíba* que aparece nos confessionários oficiais, seria, portanto, segundo a explicação do dicionário dos jesuítas, ajudado por vários diabos. Ainda assim, acreditamos que há uma diferença de abordagens entre os confessionários amazônicos e os jesuíticos oficiais: essa diferença seria explicada pelo caráter etnográfico da seção do confessionário, que assim o é devido às escolhas dos jesuítas, que preferem criminalizar os rituais e as figuras míticas indígenas, não sendo necessário recorrer a uma projeção de práticas europeias de bruxaria. Todavia, essa não é uma hipótese infalível, pois conforme podemos ler em Anchieta: “10. *Eremosánguúkárpe abá amó, nde rausúbáguámari?* 10. Procuraste dar filtros a alguém

⁴³² “Ajuntamento degente. *Mira reýia*”. Ibid, fólho 250. “Gente. *Mira*”. Ibid, fólho 301. “Vulgo. *Mýra*”. Ibid, fólho 353.

⁴³³ ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fólho 385.

⁴³⁴ “Indignarse. *Putupab*”. Cf. ANÔNIMO. *Diccionario da lingua geral do Brasil que se falla em todas as villas, lugares e aldeas deste vastissimo Estado*. Escrito na Cidade do Pará / Anno de 1771. Manuscrito 81 da Biblioteca Geral da Universidade Coimbra, 1771, fólho 89.

⁴³⁵ ANÔNIMO. *Vocabulário da língua brasílica* (...), 1751, fólho 80v apud MOTA, Jaqueline. *O Confessionário em língua tupi e a cultura confessional europeia* (...), 2010, p.86. Atualizei a tradução e a interlinearização.

⁴³⁶ ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasílica* (...), 1938, p.234.

para que te amasse?”⁴³⁷. Essa pergunta sugere que o índio teria dado “poçanga” a alguém com objetivos amorosos. Pode ser a projeção europeia da bruxaria que aparece mais forte na Amazônia e como podemos ver, ela gera dúvidas quanto a ser uma prática local ou uma projeção sobre a bruxaria. É necessário, portanto, recorrer a outras fontes para compreendemos quem são esses pajés de que fala o VLB.

Nossa hipótese é a de que os pecados arrolados são construídos a partir das práticas rituais de cada local e, a seguir, nos deteremos naquelas que aparecem nos confessionários oficiais de Araújo (1618) e Leão (1686) e no manuscrito de José de Anchieta.

3.3 Rituais indígenas dos índios do Estado do Brasil.

3.3.1 A Caräimonhânga

Um dos pecados contra o primeiro mandamento é justamente acreditar na santidade, a *caräimonhânga*, conforme a terceira pergunta dos confessionários de Antônio de Araújo e de Bartolomeu de Leão:

*Ererobiápe yetanónga*⁴³⁸ üba? Coipô Caraimonhangâ (Araújo, 1618)
*Ererobiápe ietanongüüba*⁴³⁹: coipó caräimonhânga⁴⁴⁰? (Leão, 1686)
 Tu acreditas na falsa⁴⁴¹ oferta ao pajé: ou na cerimônia de santidade?

André Thevet, em sua *Cosmografia Universal*, nos relata sobre essa *ietanongüüba* de que falam Araújo e Leão, “Um belo dia foram convidá-lo numa aldeia, a que chamavam, na sua língua, *Deteptan*, para lhe fazerem *Itauongane*, que significa honra, reverência e oferendas que se devem dar aos profetas e santos *Caraiíbe* a fim de obter deles o necessário (...).⁴⁴² Thevet também relata que o *Itamongavé* é feito pelo índio quando do nascimento de um filho homem, “Quando se trata de um filho homem, fazem-lhe um *Itamongavé*, quer dizer, uma oferenda cerimonial de bom augúrio, de unhas de onça e das garras de uma ave do porte da águia, a que chamam *Ourahouassoub* e os canibais *Outa-ouram* (...).⁴⁴³ Segundo apontado por Vainfas (1995), além da Santidade de Jaguaripe, outras santidades havia nos quinhentos:

⁴³⁷ ANCHIETA, José de. *Doutrina cristã* (...), p.83.

⁴³⁸ “Offerta ora seia a q. se da na Igra. ora aos feiticeiros. - Nhetanongaba”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira* (...), 1938, p.315.

⁴³⁹ “jetanonga [essé] – fazer oferendas ao pajé para [vitória na guerra, ets.]; jetanongaba – oferenda ao pajé (para vitória, ets.)”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.78.

⁴⁴⁰ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.45.

⁴⁴¹ “auga: falso, de mentira; mesquinho; aub: falsamente, mesquinamente, sem resultado, fingidamente, de má vontade, mal, apenas, só”. Cf. LEMOS BARBOSA, P.^E A. *Curso de Tupi Antigo*(...), p.188.

⁴⁴² THEVET, André. *A cosmografia universal de André Thevet, cosmógrafo do rei* (...), p.52.

⁴⁴³ *Ibid.*, p.58.

Não resta dúvida, em primeiro lugar, de que muitos brancos, portugueses ou luso-brasileiros passaram a crer na santidade e a reverenciá-la, havendo alguns que o confessaram ao visitador sem qualquer hesitação, embora se dissessem arrependidos, e sem sofrer maiores pressões do Santo Ofício. Outros foram acusados de freqüentar a igreja, o que é perfeitamente verossímil, mas carente de provas. Entre os casos mais salientes encontra-se o de Luísa Barbosa, que admitiu ter acreditado na santidade dos índios, não na de Jaguaripe, mas em outra que irrompera na Bahia na década de 1560, tempo em que ela só tinha doze anos. Luísa, mulher branca, contou que conversara, então, com “negros, cristãos e gentios”, os quais o “provocaram” a crer que “aquela santidade era santa e boa, e que a lei dos cristãos não prestava” etc. – o que ela, sendo “moça de pouca experiência”, tomou por verdade durante alguns meses.⁴⁴⁴

Ou seja, por enquanto, a Bahia é o reduto das santidades ameríndias. O que é santidade?

A própria santidade, antes de tudo, foi identificada de maneiras muito diferentes pelos depoentes da Visitação. Alguns disseram que santidade era o ídolo, outros que era o nome das cerimônias, e alguns a viram como a seita herética dos brasis. Desacertos à parte, e esclarecendo-se que a maioria relacionou a santidade com o movimento sectário dos índios, ela foi qualificada sobretudo como idolatria, erronia e abuso. *Idolatria*: entendida como culto diabólico de ídolos. *Erronia*: opinião errada, coisa do vulgo, doutrina equivocada. *Abuso*: erro vulgar, superstição, credulidade errônea (...). No tocante às cerimônias da seita, o vocabulário dos depoentes foi muitíssimo mais diversificado, deixando entrever uma intervenção menos direta do visitador. O mínimo que os depoentes disseram, ao qualificá-las, foi chamá-las de “gentílicas”, “feitiçarias”, “idolatrias”, de “sinais como se estivessem endemoniados”. Linguagem demonizadora, claro está, a que se somou uma espécie de animalização dos ritos ameríndios: davam “gritos e alaridos incompreensíveis”, diziam uns; “uivavam, bugiavam e soltavam garganteamentos”, diziam outros; “urravam como onças”, chegou a dizer uma testemunha (...). No discurso dos depoentes depreciou-se também a pregação da santidade: gritavam “geringonças” – eis o que muitos disseram, inclusive Fernão Cabral -, o que significava dizer que os índios usavam uma linguagem “bárbara e corrupta”. Houve apenas um depoente que, embora quisesse desmerecer a seita como os outros, descreveu o rito da santidade como uma “andança de olhos fechados como a cabra cega”.⁴⁴⁵

O que podemos dizer sobre essa pergunta que ocorre no primeiro mandamento em Anchieta, Araújo e Leão é que se trata de um ritual indígena exclusivo dos índios do Estado do Brasil e que não é mencionado pelas fontes amazônicas.

3.3.2 Riscar o filho ao primeiro sair da lua.

Os confessionários tupi de Araújo e de Leão são os únicos que perguntam ao penitente índio se ele haveria riscado seu filho ao primeiro sair da lua:

⁴⁴⁴ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios(...)*, p.153.

⁴⁴⁵ Ibid., pp.172-173.

11.p. Ereçairpe ⁴⁴⁶ *nderaîra Iacî cemîpîreme?* (Araújo, 1618)

11. Ereçairpe nde râyra iacy cemipyreme? (Leão, 1686)

Tu riscaste teu filho quando começou a sair a lua?

Para André Thevet, os índios mais velhos têm o costume de contemplar os corpos celestes governando-se pelo curso dos astros.⁴⁴⁷ Para Martius, os índios acreditavam que doenças periódicas dependem das fases lunares e ameaçam mais na lua nova e na cheia,

Entre os índios é comum a crença de que as doenças periódicas muito dependem das fases lunares; ameaçam mais na lua nova e na cheia, do que nos quartos crescente e minguante. Nas regiões do rio Amazonas também existe a opinião de que todas as doenças febris se tornam mais graves nas épocas das grandes enchentes, de dezembro até abril, do que nas demais estações do ano. Um tanto análoga é a crença popular nas costas orientais do Brasil que, em toda febre, as exarcebações são mais fortes durante o fluxo do que no refluxo da maré, e que as marés grandes, quando a lua passa pelo meridiano, são as mais perigosas. Dizem que é freqüente sucumbirem os doentes, devido a ataques apopléticos que sobrevêm repentinos. Piso já tratou dessas relações.⁴⁴⁸

Esse “riscar o filho ao primeiro sair da lua” veiculado em Araújo e em Leão, aparentemente, é uma crença e um ritual indígenas, podendo ou não estar relacionados a doenças. Em outro trecho da mesma obra, Martius conta que a crença na ação nociva de certos astros sobre o homem, principalmente quando está doente, é bastante generalizada entre os índios, sendo o pior deles a lua, “A pior ação atribuem-na à lua, principalmente no plenilúnio e no novilúnio. O luar, quando incide diretamente sobre um ferimento, dizem provocar fortíssima exarcebação”.⁴⁴⁹ Ainda que Martius fale dos índios do século XIX, nos permitimos usá-lo para entender as práticas indígenas dos índios do século XVII que são os penitentes de Araújo e de Leão, apostando na continuidade cultural de longa duração que caracteriza os grupos indígenas tupi.

3.3.3 Jejum ritual praticado pelo índio adulto devido ao parto da esposa, à doença do filho ou por causa da primeira menstruação da filha.

Nossa hipótese sobre a etnografia feita pelos jesuítas que aparece nos confessionários tupi, que converteram em pecado os rituais indígenas, pode também ser conferida na pergunta

⁴⁴⁶ “**Riscar. Açair**”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasilica* (...), 1938, p.378.

⁴⁴⁷ THEVET, André. *A cosmografia universal de André Thevet, cosmógrafo do rei* (...), p.36.

⁴⁴⁸ MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* (1844). (...), pp.79-80.

⁴⁴⁹ MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* (1844). (...), p.139.

de número 12 do primeiro mandamento dos confessionários de Araújo (1618) e de Leão (1686):

12.p.*Ereyecuacúpe nderemirecô membîrara recê, nde raîra marâârarecê, nderaîjra nhemondîara*⁴⁵⁰ *recê?* (Araújo, 1618)

12. *Ereieciüacúpe nde remirecô membyrâra recê, nde râyra marââra*⁴⁵¹ *recê, nde raiyra nhemdiâra recê?* (Leão, 1686)

Praticaste o jejum devido tua esposa ter dado à luz, por estar teu filho gravemente doente, ou por causa da primeira menstruação de tua filha?

O VLB explica o que significa o verbo “yecuacúb” que aparece sublinhado por nós no trecho acima, “**Jejuar**. - Aiecuacub, he comũ ao nosso, e ao que elles fazem quando matão, e a parida, etc.”,⁴⁵² explicando que se trata do ritual indígena de restrição alimentar por ocasião da matança de alguém ou quando a índia tem o filho e que, por extensão, foi usado pelos jesuítas para designar o jejum católico. O jesuíta Fernão Cardim confirma o que diz o VLB, no item “Da criação dos filhos”, onde relata que

As mulheres parindo, e parem no chão, não levantam a criança, mas levanta-a o pai, ou alguma pessoa que tomam por seu compadre, e na amizade ficam como os compadres entre os Cristãos; o pai lhe corta a vide com os dentes, ou com duas pedras, dando com uma na outra, e logo se põe a jejuar até que lhe cai o umbigo, que é de ordinário até os oito dias, e até que não lhe caia não deixam o jejum, e em lhe caindo, se é macho lhe faz um arco com flechas, e lho ata no punho de rede, e no outro punho muitos molhos de ervas, que são os contrários que seu filho há de matar e comer, e acabadas estas cerimônias fazeminhos com que alegam todos.⁴⁵³

O índio adulto, quando do nascimento de seu filho, conforme nos informa Cardim, faz jejum até que o umbigo da criança caia, e toma outras providências, e como nos explica esse jesuíta, essas atitudes são todas “cerimônias”. Nós diríamos, “rituais”. Baseamos nossa tradução acima no verbete oferecido pelo “Dicionário de Tupi Antigo” de Eduardo Navarro:

îekuakub (v.intr.) - **1)** praticar o couvade, isto é, um conjunto de restrições alimentares e de ritos observados por um homem durante a gravidez da mulher e logo depois do nascimento da criança; fazer resguardo: *Ereîekuakupe nde remirekô membyrara resé?* - Fizeste resguardo por causa do parto de tua mulher? (Ar., Cat., 99); **2)** jejuar (como prática cristã): *Abá abépe nd'oîabyî oîekuakube'yma?* - Quem mais não o transgride, não jejuando? (Anch., Diál.da Fé, 203) • **oîekuakuba'e** – o que jejuar, o que faz resguardo: *Oîaby bépe aîpó o emirekô membyrara resé oîekuakuba'e...?* Transgride também aquele (mandamento) o que faz resguardo por causa do

⁴⁵⁰ “Custume ou purgação da molher a 1.^a vez.- Nhemôdigara. 2.^a Jeporeroipoca: dali por deante. Tuguig. Tecoaiiba”, “Custume vir lhe assi a primeira vez. - Anhemôdigar. a 2.^a Aieporeroipoc. dali por deante. Aicoaib, l, Xeruguig.” ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira (...)*, 1938, p.167.

⁴⁵¹ “**marara** – doente, doença; envergonhado; (xe): adoecer, envergonhar-se; *Tupinambá*: doente ou doença grave; adoecer gravemente.”. LEMOS BARBOSA, Pe. Antônio. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português (...)* 1967, p.83.

⁴⁵² ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira (...)*, 1938, p.260.

⁴⁵³ CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Transcrição, introdução e notas de Ana Maria de Azevedo. São Paulo: Hedra, 2009, p.181.

parto de sua esposa? (Ar., *Cat.*, 66v-67); **îekuakupaba** – tempo, lugar, modo etc. de jejuar; jejum: '*Ara i pîasaba, îekuakupaba.* - Dia de guarda e de jejum. (Ar., *Cat.*, 4)⁴⁵⁴

Na citação, Navarro também oferece a tradução da seção dos diálogos, onde claramente o jesuíta diz que é transgressão ao primeiro mandamento fazer resguardo devido ao parto da esposa. Anchieta não faz essa pergunta em seu confessorário: ele está interessado em outros rituais. Armando Cardoso chama de superstições o que chamamos de rituais: “Os itens 6 a 11 tratam de superstições próprias de índios. Convém lembrar que superstições se encontram em todos os povos, mesmo cristãos (...)”.⁴⁵⁵ O que os confessorários apresentam, de acordo com o que registraram os jesuítas, é que essas “superstições” não eram as mesmas dentre os diferentes povos aldeados e, por isso, os confessorários tupi não podem ser uma cópia um do outro e se em algumas perguntas o texto de Araújo e o de Leão se assemelham ao de Anchieta, não é porque simplesmente adaptaram o texto anchietano, mas porque os rituais ou as figuras indígenas que precisavam ser combatidas coincidiram algumas vezes no cotidiano do público de penitentes dos três confessores.

O relato de André Thevet vai além: ele diz que o jejum praticado pelo marido ou na ausência desse, pelo irmão da mulher ou seu parente mais próximo era uma instituição do caraíba e tinha de ser feita para que o filho não fosse fraco e o pai não padecesse de complicações, como ter dor de barriga e ficar incapacitado em suas atividades cotidianas.

Três dias seguidos, o *Cherouy*, ou pai, permanece junto da mulher, fazendo abstinência de carne, de peixe e de sal, comendo apenas da farinha de raiz, denominada *Oiuc*, e tomando água pura. Não faz, nesse período, nenhuma espécie de trabalho, até que o umbigo da criança esteja seco e caia. De medo, dizem eles, de que o bebê e a mãe apanhem o “tormento” ou *Tékéaip*. O pai põe também diariamente, de manhã, ao meio-dia, e à noite, o pé em cima do ventre da mulher parida, fazendo diversas cerimônias de bom presságio, como armar pequenas armadilhas de apanhar animais, dentro das quais ele põe o berço, como se o filho fora uma presa, e faz cair sobre ele a peneira, e ele é apanhado como se um rato fosse. Isso feito, pega o arco pequeno (desses que denominam *Orapa*) e as flechas que foram penduradas ao leito do menino e usa-os contra o berço. Toma também de uma pequena rede de pescar e apanha o berço como se fosse um peixe. Tudo para que, de futuro, o menino saiba apanhar e matar animais selvagens e aves e também pescar peixes, **e mais uma infinidade de outras cerimônias supersticiosas que não merecem menção**. Se o marido não está presente, o irmão da mulher ou seu parente mais próximo faz tudo isso que vem descrito acima em lugar dele. Quando o umbigo seca e cai, o pai o apanha e divide em pequenos fragmentos que amarra ao topo de outros tantos pequenos pilares que existem na casa, a fim de que o menino seja um grande pai de família e mantenha casa e governo da casa. Enquanto isso, a mulher se levanta e vai apoiar a barriga contra os grandes pilares da casa, apertando-a bem, para que

⁴⁵⁴ NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário de tupi antigo* (...), p.170.

⁴⁵⁵ ANCHIETA, José de. *Doutrina cristã* (...), p.83.

não fique, depois, caída ou enrugada. Passado um mês, saem para os seus pátios a fim de se ocuparem dos afazeres habituais. Ora, a causa de tal abstinência, além de ser uma instituição do grande *Caraiibe*, é de ordem prática. Aqueles que não fizeram dieta e abstinência se deram mal no passado, seus filhos revelaram-se fracos e poltrões, além de padecerem de uma dor de barriga incurável, que os incapacitava para todas as suas obrigações, como ir à guerra, que, dos seus exercícios, é o primeiro e principal, matar a caça, pescar e apanhar peixe de tudo que é espécie. Em todas essas atividades eles seriam negligentes, **segundo a sua fantasia** e opinião, se descontinuassem as cerimônias acima descritas. Durante o mesmo tempo, as mulheres passam privação maior e mais longa que os homens. O único alimento dos bebês, até a idade de um ano, é o que recebem da mama da mãe. São as mulheres que ensinam as crianças a andar e a falar, como fazem aqui as amas de leite.⁴⁵⁶

Para André Thevet, as cerimônias pós-parto da esposa feitas pelo índio se configuravam enquanto superstição e fantasia, conforme os trechos que negritamos. O jejum, portanto, era uma atividade ritual profundamente relevante no cotidiano indígena e considerado problemático tanto para Thevet, que o atribui à influência do caraíba, como para os jesuítas dos confessionários tupi, que o converteram em pecado contra o primeiro mandamento. Outra informação relevante fornecida por Thevet nesse trecho é aquela em que ele diz que as mulheres também faziam jejum e maior do que os homens e, ainda assim, tinham de amamentar os filhos, sendo o leite delas o único alimento dos bebês até que completassem um ano. Em outra parte, quando relata como os índios do Cabo do Frio construíam seus barcos, Thevet também menciona a prática do jejum, “Esses ignorantes têm uma louca superstição quando retiram as cascas das árvores, para fazerem suas barquinhas: nesse dia não beberão nem comerão, pois acreditam que sem essa abstinência a água lhes será hostil e os fará perecerem (...)”.⁴⁵⁷ O jejum, assim, encontra um lugar na rotina dos penitentes índios e o sabiam os confessores jesuítas, tanto que ele aparece como pecado contra o primeiro mandamento.

Embora a prática do jejum pós-parto da esposa não conste nas perguntas dos confessionários amazônicos, ela também ocorre no Norte, conforme nos conta Yves D'Évreux, “O marido encontra-se lá com os vizinhos (...). Logo em seguida, é ele quem fica de resguardo em vez da mulher”.⁴⁵⁸ Em nota a esse trecho, Ferdinand Denis diz, “(...) no que se refere aos povos do Brasil, os Tupiniquim, os Tupinae, os Tabajara, os Potiguara e muitas outras tribos imitavam os Tupi”⁴⁵⁹, enumerando alguns dos povos indígenas que praticavam

⁴⁵⁶ THEVET, André. *A cosmografia universal de André Thevet* (...), pp.58-59. Negrito nosso.

⁴⁵⁷ THEVET, André. *A cosmografia universal de André Thevet* (...), p.153.

⁴⁵⁸ D'ÉVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis* (...), p.180.

⁴⁵⁹ Ibid, p.181.

esse ritual, mostrando que essa pergunta do confessorário apresenta um caráter de abrangência em relação aos índios aldeados tanto no Grão-Pará e Maranhão quanto no Estado do Brasil.

Viveiros de Castro, falando dos índios *Yawalapíti*, um povo aruaque do Alto Xingu com quem conviveu na década de 1970, confirma que eles praticavam jejuns rituais, “Penso que a explicação para a eleição do macaco como alimento – e alimento animal o menos perigoso, o primeiro a ser consumido após os jejuns rituais – exige que se considere o jaguar como terceiro termo do sistema”.⁴⁶⁰ O dado de Viveiros de Castro nos permite também afirmar sobre uma continuidade cultural de longa duração que abrange vários grupos indígenas, como falamos acima sobre o uso dos dados de Martius.

Lembremos que a segunda circunstância apresentada na pergunta sobre o jejum ritual nos confessorários de Araújo e de Leão é se o índio houvera jejuado quando seu filho estivera gravemente doente. Viveiros de Castro explica que, em muitas culturas indígenas, a doença é vista como uma forma de canibalismo ritual⁴⁶¹ e os espíritos, causadores de doenças, impõem várias formas de abstinência alimentar para o doente e para sua família.⁴⁶² Ele continua dizendo porque os espíritos provocam o jejum ao doente, “Muito ao contrário de se darem a comer, os espíritos começam por nos fazer não comer, e exigem em seguida que demos de comer, para que não sejamos, talvez, comidos por eles”.⁴⁶³ Há, portanto, na rotina ritual desses índios estudados por Viveiros de Castro, uma relação entre jejum e doença, relação que segundo nos informam os confessorários do século XVII, também foi detectada pelos jesuítas como prática a ser investigada dentre seus índios penitentes.

Métraux diz que a covada (o jejum ritual) é uma das práticas mais difundidas da América do Sul e embora ele não tenha como provar, afirma que todas as tribos tupi-guaranis a praticam.⁴⁶⁴ Os *Confessionários* de Araújo e Leão, desta forma, tocam em um ritual central para os índios do Estado do Brasil e da Amazônia, o jejum devido ao nascimento do filho. A parte da pergunta que questiona o índio se ele haveria jejuado devido à menstruação da filha, porém, não encontra eco nas fontes. Segundo nos conta Métraux, são as moças que fazem jejum e não seus pais. As mulheres casadas, segundo ele, também evitam ter relações com

⁴⁶⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem (...)*, p.48.

⁴⁶¹ Ibid., p.51.

⁴⁶² Ibid.

⁴⁶³ Ibid.

⁴⁶⁴ MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. Prefácio, tradução e notas do Prof. Estêvão Pinto. Apresentação do Prof. Egon Schaden. 2.^a edição. Brasileira, volume 267. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979, p.95.

seus maridos nesse período.⁴⁶⁵ Martius confirma que, entre os índios *Maués*, são as meninas que são obrigadas a jejuar durante três semanas,

Em várias tribos, especialmente entre os *Maués*, a moça, quando entra na fase catamenial, é obrigada a jejuar durante três semanas. Afastam-na das relações com a horda; fica isolada sobre um jirau, na parte superior da oca; é escassamente alimentada com água, um pouco de peixe cozido fresco, de modo que, ao deixar esse triste lugar de Penitência, reduzida pelo emagrecimento a um estado esquelético, sofrerá por muito tempo as conseqüências daquele estiolamento natural.⁴⁶⁶

Araújo e Leão, contudo, desconfiavam que seus penitentes estivessem jejuando ritualmente devido à primeira menstruação da filha. Sobre o sexo como tabu durante a menstruação da mulher mencionado por Métraux, Anchieta faz uma pergunta no sexto mandamento, “94. *Erejopykpe nde remirekó suguy sekóreme?* (Anchieta, ca.1560) 94. Oprimiste tua esposa quando sucedia seu sangue? (Cardoso, 1992)”⁴⁶⁷, que interpretamos como uma investigação de Anchieta sobre se o penitente índio estaria evitando ter relações sexuais com a esposa devido a algum motivo ritual, conforme explicitado na pergunta de Araújo e Leão sobre o jejum ritual quando da ocasião da menstruação da filha. As crenças indígenas, assim como seus rituais, são arroladas, portanto, como superstição e ofensa ao primeiro mandamento, conforme conferimos até aqui nas perguntas de nossos cinco confessionários. Martius interpreta o tabu que a mulher menstruada simboliza para o índio segundo o mesmo motivo pelo qual ele jejua quando do nascimento do filho,

A mulher é para ele, em determinadas circunstâncias, um veneno positivo; assim, por exemplo: foge de uma mulher menstruada, especialmente quando é mordido ou ferido por animal peçonhento, ou quando está com febre. O hábito tão vulgarizado existente entre os índios americanos de, em vez de conceder o sobrepasto à mulher, o concede ao marido, que se mantém afastado dela, tem evidentemente sua origem nesse ponto de vista. A seu modo de ver, o lactente está tão intimamente ligado com a mãe que até uma pitada de tabaco que o pai toma é considerada nociva ao filho.⁴⁶⁸

Segundo Pirajá da Silva, em nota a esse trecho de Martius, a *couvada* é um termo francês procedente do verbo *couver*, que significa “chocar” e que o “choco” era um ato simbólico para afirmar os direitos dos pais sobre os filhos, “Na gíria popular, estar de choco também significa estar de cama. A couvada, ou melhor choco, era um ato simbólico para

⁴⁶⁵ Ibid., p.101.

⁴⁶⁶ MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. (...), pp.88-90.

⁴⁶⁷ ANCHIETA, José de. *Doutrina cristã* (...), p.98.

⁴⁶⁸ MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. (...), p.136.

afirmar os direitos dos pais sobre os filhos”.⁴⁶⁹ O choco, como vimos até aqui, consistia em ficar de cama e jejuar, costume considerado superstição pelos missionários.

3.3.4 Acreditar no canto dos pássaros ou em danças do canto do pássaro, pecado comum a todos os índios. Há, todavia, especificidades.

Vejamos, em nossos cinco confessionários, o canto ou a dança do canto do pássaro como pecado contra o primeiro mandamento.

Quadro 2. As várias ocorrências da ornitomancia nos *Confessionários* tupi

Anchieta, ca.1560	Araújo, 1618	Leão, 1686	Anônimo, 1750	Anônimo, 1751
11. Ererobiárpe pajé porapití moangaúba, jekaraímoñánga, moranguána pitángneénga, Guajupíá moraséia , marakáporaséia, marakáporaséia, mosausúba?	4.p. Ererobiápe yagoâra, coipo guîrâ nheêga moracêia , coipo maracà poraceya? coipo moranghigoâna?	4. Ererobiápe iagoâra, coipó guyrá nhéenga moracêia , coipó maracá poracêia, coipó morãguiguana?	11. P. Erarubiâr Guyrá amô ramê onheênga , ramê?	11. P. Erarubiâr guyrá amô recê, onheénga râmê?
11. Creste no pajé no fingir matar gente, em fazer-se santidade, em agouros de fala de criança, em dança do Guajupíá, em danças de maracá, em sonhos? (Cardoso, 1992)	Acreditas na dança do urro da onça, ou na dança do canto do pássaro, ou na dança do maracá? Ou no agouro?	Acreditas na dança do urro da onça, ou na dança do canto do pássaro, ou na dança do maracá? Ou no agouro?	Acreditas no pássaro, às vezes, quando ele canta?	Acreditas em algum pássaro, quando ele canta?

Pelo que nos dizem os confessionários dirigidos a índios do Estado do Brasil, há: a) a dança do Guajupíá (seria um pássaro?) e b) a dança do canto do pássaro e a dança do urro da onça, enquanto que no Pará o pecado é acreditar no canto do pássaro. Para tentar compreender essas especificidades de cada local, começemos com o relato de Yves D'Évreux,

Eles dizem também que Jurupari e os seus têm certos animais que nunca são vistos e só andam durante a noite, fazendo ouvir uma voz horrível de arrepiar (o que eu já ouvi uma infinidade de vezes), e que os acompanham; por isso chamam-nos de *Soo Jurupari*, o animal de Jurupari, e acham que esses animais servem ora de homens ora de mulheres aos Diabos, o que chamamos por aqui de súcubos e incubos, e os selvagens, de *Kougnan Jurupari*, a mulher do diabo, *Aua Jurupari*, o homem do diabo. Existem também certos pássaros noturnos, sem canto, mas com um queixume importuno e desagradável de se ouvir, esquivos, que não saem das matas, chamados pelos índios de *Ouyra* [uirá] *Jurupari*, os pássaros do diabo, e dizem que os diabos chocam com eles, que só botam um ovo num lugar,

⁴⁶⁹ Ibid.

depois outro noutro lugar; que é o diabo que os fecunda; que só comem terra.
⁴⁷⁰

Pelo relato de Évreux, no Maranhão, encontram-se os pássaros de *Jurupari*, que segundo o capuchinho, apesar de não cantarem, emitem um “queixume importuno”. Évreux impressionara-se muito com essas informações dos índios e decidira ir atrás do tal pássaro do diabo,

Eu também quis ter a experiência desses pássaros de Jurupari e, para tanto, fui devagarinho até onde meu ouvido me encaminhava, em direção à voz melancólica daquele pássaro; tendo marcado mais ou menos o lugar, no dia seguinte, no começo da noite, fui esconder-me no bosque, perto de lá, e dessa vez não me enganei, pois assim que a noite cobriu a terra, eis que o bandido do pássaro se aproxima a dois passos de mim, encolhendo-se na areia, e começa a entoar seu canto horrível, o que não pude suportar e, saindo de onde estava, fui ver o lugar onde estava agachado, mas não encontrei nada. Sua forma e tamanho se assemelhavam aos do mocho-real daqui, e a plumagem era cinza.⁴⁷¹

Évreux confirma a existência do pássaro temido pelos índios e segundo sua descrição, o pássaro se assemelhava ao mocho-real e teria um “canto horrível”. Sobre a relação dos índios com pássaros, e sobre essa passagem de Évreux, vejamos o que diz a nota de Ferdinand Denis,

Léry já tinha constatado o efeito do canto melancólico do macauã no ânimo dos índios. A crença nos mensageiros das almas, nos pássaros proféticos, não está inteiramente extinta. Conservou-se na poderosa nação dos Guaicuru e parece ter exercido outrora a sua influência sobre todas as tribos dos Tupi, mas o Pe.Yves dá-lhe uma extensão que ela não tinha outrora; isso já é uma alteração visível nas antigas ideias mitológicas. A ave alimenta-se de répteis. Está longe de ter o aspecto sinistro que o nosso bom missionário lhe dá. Tem a cabeça bastante grande, em relação ao corpo, e acinzentada; o peito e o ventre são vermelhos e as asas e a cauda, pretas com pintas brancas. Hoje, a maioria dos indígenas contenta-se em acreditar que o pássaro está encarregado de anunciar a chegada de um hóspede. Pode-se consultar, sobre o macauã, Accioli. Corografia Paraense, e Gonçalves Dias, Dictionario da lingua Tupy.⁴⁷²

Sobre a crença em cantos de pássaro, Pirajá da Silva, em nota ao texto de Martius (1844), afirma que o *Acauã*, espécie de gavião que se encontra na Amazônia e em todo o interior do Brasil, é tido como ave agoureira e como perseguidor de cobras. Pirajá da Silva, citando Barbosa Rodrigues, mostra que os índios acreditavam que algo de ruim estava para

⁴⁷⁰ D'ÉVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis (...)*, p.377.

⁴⁷¹ Ibid., p.378.

⁴⁷² Ibid., p.377.

acontecer quando ouviam o canto do *Acauã*.⁴⁷³ Para os confessores de nossas cinco listas tupi, a crença indígena no canto do pássaro, que acreditamos tratar-se do *Acauã*, pelo que nos disseram Denis e Pirajá da Silva, é tratada como superstição e como atentado ao primeiro mandamento e, por isso, deve ser confessada e abandonada. Lembremos que não resolvemos completamente o problema apresentado pelo *Confessionário* de Anchieta sobre o *Guajupirá*, que talvez seja um pássaro, dada a pergunta relacionada a uma “dança do *Guajupirá*” e os confessionários de Araújo e de Leão questionarem o índio justamente sobre uma “dança do canto do pássaro”. Ele não é citado nas fontes como sendo um pássaro, mas apenas no sentido de ser o céu dos tupinambá, o lugar para onde vão as almas eleitas, como mostramos no capítulo 2 desta tese. A dança do urro da onça também aparece em Araújo e em Leão como algo a ser combatido, e é preciso observar que essa crença não é mencionada por Anchieta, apenas a dança do *Guajupirá*, o que interpretamos ocorrer devido às diferenças culturais e rituais entre os penitentes desses três confessores.

Entre os índios *Tariano* do alto Rio Negro do século XXI, o canto do pássaro é sinal de mau agouro, atestado pelos seus mitos, “Isso era sinal de mau agouro (yohkose), isso significa que coisas ruins estavam para acontecer. Por isso, quando alguma coisa ruim vai acontecer (...) os pássaros cantam ou gritam perto da maloca (...)”.⁴⁷⁴ Usamos também o relato *Tariano* como fonte pelo mesmo motivo que usamos os dados de Martius sobre os índios do século XIX e os de Viveiros de Castro sobre os índios do século XX, a continuidade cultural e ritual que abrange as culturas indígenas na longa duração.

3.3.5 Dançar a dança dos Tapuias, pecado dos índios da Amazônia.

Uma infração ao primeiro mandamento que aparece nos confessionários de 1750 e de 1751 é “Dançar o Toré”, a dança dos Tapuias, conforme lemos em *P. Ereporacêya amô abâ etâ irunãmo torê pupê, Tapuã*⁴⁷⁵ *cêtãma goãra*⁴⁷⁶ *recô rupi?*, que quer dizer “Dançaste em companhia de algumas pessoas no Toré, conforme o costume da pátria dos Tapuias, dos gentios?”. Sobre os tapuia, nos diz o padre João de Azpilcueta Navarro, escrevendo de Porto Seguro em 1555:

⁴⁷³ MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. (...), p.113.

⁴⁷⁴ TARIANO, Ismael. *Mitologia Tariana*. Manaus: Editora Valer/ IPHAN, 2002, pp.46-47.

⁴⁷⁵ “Gentio. *Tapuã*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 301. “Senhor de Si sendo Tapuã. *Taygoãra*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 341.

⁴⁷⁶ “Companheiro. *Irunamo goara*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 277. “Estrangeiro. *Amô abâ retãma goãra*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 294.

No dia seguinte partimos e passamos muitos despovoados, especialmente um de vinte e três jornadas por entre uns índios que chamam tapuia, que é um gênero de índios bestial e feroz, porque andam pelos bosques como manadas de veados, desnudos e com cabelos mui longos como de mulheres; sua fala é mui bárbara, e eles mui carniceiros, e trazem flechas ervadas, e despedaçam um homem em um momento. Para passar por entre eles juntamos muitos índios dos nossos, que estão em paz, e passamos adiante com espiões, com grande perigo. Um índio que vinha conosco, que nos era muito útil, passou um tiro de besta adiante dos brancos, e veio de súbito uma manada desses tapuia e, despedaçando-o, levaram-no em quartos.⁴⁷⁷

A imagem dos “índios que chamam tapuia”, pela descrição de Navarro, é de índio “bestial e feroz”, de fala “mui bárbara”. O *Dicionário* de 1750, no fôlio 275, traz o verbete “Certaõ. *Tapuytãma*”, que podemos arriscar dizer que ser formado por “*Tapuÿa*” e “*cetãma*”, que o mesmo códice traduz como “pátria”.⁴⁷⁸ O sertão, de acordo com o manuscrito, seria “a pátria dos Tapuias”. Essa mesma tradução se encontra no códice n.º 81, que traz “Sartaõ. *Tapyia cetama*”⁴⁷⁹.

Segundo Rafael Chambouleyron, “(...) entender que alguns sentidos de sertão e de sertanejo que a documentação revela são fundamentais para compreender a experiência da conquista da Amazônia colonial”⁴⁸⁰e, desta forma, o confessor franciscano está fazendo uma oposição entre os índios seus penitentes e aqueles outros, os *Tapuÿa*.

Para Chambouleyron (2013), os termos *sertão* e *sertanejo* “remetem ao tipo de relações econômicas e políticas que se estabeleceram na Amazônia portuguesa desde o século XVII”⁴⁸¹. Nós diríamos, relações religiosas, também. Para o confessor de 1750, estar relacionado ao sertão, significava estar em pecado, estar praticando ritos indígenas pecaminosos como o Toré. Pelo confessionário, se o penitente estivera “dançando o Toré”, ele deveria se confessar e pedir perdão: o ritual tapuia é pecado na Amazônia, tanto para o confessor de 1750 como para o de 1751:

P. Ereporacẽya amõ abã etã irunãmo torê pupê, Tapuÿa cêtãma goãra recõ rupi? (Anônimo, 1750)

P. Ereporacéya, amõ abã etã erúnamo torê pupê, tapuya cetámaguára recõ rupi? (Anônimo, 1751)

ere- porasey.a amó abá etã erunamo toré pupé tapuia setáma suára r-ekó r-upi

⁴⁷⁷ “Carta 10. Pe. João de Azpilcueta Navarro. Uma do padre João de Azpilcueta. Porto Seguro, 24 de junho de 1555. Aos irmãos e padres da Companhia de Jesus em Coimbra” apud HUE, Sheila Moura. *Primeiras cartas do Brasil [1551 – 1555]*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p.135.

⁴⁷⁸ ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil (...)*, 1750, fôlio 322.

⁴⁷⁹ ANÔNIMO. *Diccionario da lingua geral do Brasil que se falla em todas as villas, lugares e aldeas deste vastissimo Estado*. Escrito na Cidade do Pará / Anno de 1771. Manuscrito 81 da Biblioteca Geral da Universidade Coimbra, 1771, fôlio 142.

⁴⁸⁰ CHAMBOULEYRON, Rafael. “A prática dos sertões na Amazônia colonial (século XVII)”. *Outros Tempos*, vol.10, n.15, 2013, p.81.

⁴⁸¹ Ibid., p. 80.

2sg- dançar algum alguém muitos, plural companheiro toré em, dentro sertão
o_que_costuma_ser rel-ser rel-por

Dançaste em companhia de alguns índios no Toré, conforme o costume dos
que moram no sertão?⁴⁸²

O **índio tupi que dança o Toré** é o penitente que buscamos identificar. Esse penitente não é procurado por José de Anchieta, nem por Antônio de Araújo e tampouco por Bartolomeu de Leão. Especificamente, é um penitente da Amazônia. Continuando com as pistas fornecidas por Chambouleyron,

Se os sertões da Amazônia eram distantes, nem por isso eram despovoados, ou necessariamente ermos. As diversas descrições que existem sobre a região no século XVII dão conta de como as populações indígenas eram percebidas como fazendo parte e habitando o interior do território(...) Na década de 1640, um “principal do Grão-Pará” escrevia ao rei queixando-se das inúmeras vexações e opressões que sofriam os índios. Segundo ele, “era tanto o gentio que havia naquelas províncias, de diferentes línguas e nações”, mas agora “todos acabados pelos males referidos”(...). Habitado por inúmeros grupos indígenas, sertão poderia também referir-se à terra de nações, como o “sertão dos Juruna e o dos Taconhapé”(...). Assim, não havia necessariamente um sertão, mas inúmeros sertões, caracterizados pelos grupos que neles habitavam, pelos rios que por eles cruzavam (...). Distante, povoado de índios e cortado por rios e igarapés, os sertões da Amazônia seiscentista eram o espaço dos negócios dos moradores, autoridades, religiosos e dos próprios índios.⁴⁸³

Conforme aponta o autor, há vários “sertões” e, para o confessor que inquire os penitentes amazônidas, o sertão que interessa combater é aquele onde os tapuias dançam o Toré. Se para os jesuítas, dentre outras coisas, é necessário combater a crença na Santidade, para os franciscanos da Amazônia é preciso evitar que o penitente dance o Toré. Segundo Cristina Pompa,

O que parece claro é que o sertão, bem como seu habitante, o “Tapuia”, são um espaço, uma humanidade, um conceito *móveis*. A isto, em definitiva, remete a atitude jesuítica: a idéia de preencher este espaço vazio e domesticar a selvageria. Veremos que, na segunda metade do século XVII, os jesuítas foram – mesmo no interior de vários conflitos – os protagonistas desta construção do Sertão como espaço vivido do desenho divino sobre a humanidade. Até lá, houve um lento processo de objetivação do sertão.⁴⁸⁴

Assim, como nos explica Pompa, o índio tapuia e o sertão onde ele habitava eram descritos como selvagens, diferente do que se pretendia para o índio que estava sendo catequizado através dos confessionários.

⁴⁸² ANÔNIMO. *Vocabulário da língua brasílica* (...), 1751, fólio 80 apud MOTA, Jaqueline. *O Confessionário em língua tupi e a cultura confessional europeia* (...), 2010, pp.84;121. Atualizei a tradução e a interlinearização.

⁴⁸³ CHAMBOULEYRON, Rafael. “A prática dos sertões na Amazônia colonial (século XVII)”(...), pp.88-90.

⁴⁸⁴ POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial* (...), p.227.

Yves D'Évreux não fala em Toré, mas descreve o que seria uma dança dos tapuia, “Essa maneira de dançar é chamada, entre os Tupinambá, de *Porasséu-tapoüi*, o que significa dança dos *Tapouis* [Tapuia]; isso porque a dança dos Tupinambá é completamente diferente: ela é executada em círculo, sem sair do lugar”.⁴⁸⁵ Ele fala do Maranhão e mesmo que não mencione o Toré, faz uma descrição do que seria uma dança dos índios tapuia, caracterizada, dentre outros motivos, pela diferença em relação àquela praticada pelos índios tupinambá.

Para Berredo, há muitos tapuias no Norte,

Nestes rios, que não estão ainda de todo descobertos, e em outros muitos, que deságuam neles, antes que entrem nos das Amazonas, há infinito número de tapuias, que se alimentam de carne humana, como já fica referido; vivendo também tanto como brutos em todos os mais usos da racionalidade, que se acaso fosse admitida nas escolas terceira espécie dela, bem lha podíamos considerar com fundamentos muito mais vigorosos, que os com que se negou aos da nova Espanha, pelo largo espaço de mais de quarenta anos até o de 1537, que por breve apostólico de 10 de junho lha declarou o santíssimo padre Paulo III, habilitando-os para os sacramentos; porque na polícia do seu governo nos mostram claramente repetidas historias, que se achavam longe desta barbaridade; e senão leia-se, como argumento o mais autorizado de todas elas, a do tão sábio, como eloquente escritor D. Antônio de Solis, na famosa *Conquista do Império Mexicano*.⁴⁸⁶

A descrição de Berredo traz os índios tapuia como comedores de carne humana e vivendo como brutos em outros aspectos do que ele chama de racionalidade humana. A imagem dos índios tapuia, portanto, é algo da qual os penitentes índios da Amazônia devem se distanciar e confessar seus pecados caso houvesse dançado o Toré tal como faziam os índios tapuia.

3.3.6 Acreditar em sonhos, pecado apenas para os índios do Estado do Brasil.

Lembremos a menção aos sonhos feita por José de Anchieta na lista de perguntas do primeiro mandamento:

Erobiárpe pajé porapití moangaúba, jekaraímoñanga, morangiguána pitángñeénga, Guajupιά moraséia, marakáporaséia, mosausúba? (Anchieta, ca. 1560)

Creste no pajé, no fingir matar gente, em fazer-se santidade, em agouros de fala de criança, em dança do Guajupιά, em danças de maracá, em sonhos?⁴⁸⁷ (Cardoso, 1992)

Essa mesma preocupação com os sonhos indígenas aparece nos confessionários oficiais:

*14.p. Erobiâpe moçaúba*⁴⁸⁸ *y pôr yrâne, oyabo.*⁴⁸⁹ (Araújo, 1618)

⁴⁸⁵ D'ÉVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis* (...), p.240.

⁴⁸⁶ BERREDO, Bernardo Pereira de. *Anais Historicos do Estado do Maranhão, em que se da' noticia do seu descobrimento, e tudo o mais que nelle tem succedido desde o anno em que foy descoberto até o de 1718*(...),p.187.

⁴⁸⁷ ANCHIETA, José de. *Doutrina cristã* (...), p.83.

14. *Ererobiápe moçauçûba, ipor⁴⁹⁰ irã⁴⁹¹ ne, oiâbo?⁴⁹²* (Leão, 1686)
 Tu acreditas em sonhos, dizendo eles que com certeza, futuramente, realizar-se-ão?

Hans Staden, falando dos tupinambás de quem tinha sido prisioneiro, conta-nos que ao partirem para uma guerra, a qual ele teria ido, mesmo contrariado, esses índios iam confiantes justamente por acreditarem no que diziam seus sonhos:

Eram trinta e oito canoas, guarnecidas cada uma com mais ou menos dezoito homens. Alguns dêles tinham feito profetizar sobre a guerra, através dos seus ídolos, sonhos e outras bobagens em que se atinham, de modo que marchavam confiantes para a empresa. Tinham intenção de dirigir-se para a região da Bertioiga, onde me haviam aprisionado, esconder-se em redor do mato nas vizinhanças da povoação, e levar prisioneiros os inimigos que aí lhes caíssem nas mãos. (...). À tarde andou o chefe Cunhambebe pelo acampamento, no bosque, exortando-os, e disse que não deviam estar agora muito longe da terra do inimigo. Cada qual devia lembrar-se bem do sonho que tivesse à noite e cuidasse de sonhar algo feliz. Depois que êle acabou de falar, dansaram com seus ídolos até à noite. Foram então dormir. Quando se deitava, disse o meu amo, que eu sonhasse também alguma coisa de bom. Respondi porém: “Não creio em sonhos, êles são falsos”. Acrescentou então: “Mesmo assim entende-te com o teu Deus para que apanhemos inimigos”. Ao romper do dia reuniram-se os chefes em torno de uma igaçaba com peixes cozidos, que comiam, narrando uns aos outros os sonhos, até onde lhes aprazia. Alguns dansavam com os ídolos.⁴⁹³

Para Thevet, a crença indígena nos sonhos advinha da influência dos pajés e do demônio, “Nossos selvagens, desprovidos de razão, e abusados pelos seus *Pajé*, tanto quanto pelo seu *Aignen*, divertem-se muito com os sonhos, e acreditam firmemente no que sonham, seguros de que tudo acontecerá.”⁴⁹⁴ Martius confirma que, no ritual de passagem de conhecimentos do pajé para um novo discípulo, há um símbolo da aliança, às vezes revelado por meio de um sonho ou de uma visão, acreditando bastante em sonhos os índios, “Os índios ligam alta importância aos sonhos, e alguns são efetivamente visionários”.⁴⁹⁵ Os confessionários amazônicos, no entanto, não apresentam perguntas sobre os sonhos.

⁴⁸⁸ “**Sonhos.** - Moçauçuba”. *Vocabulário na Língua Brasileira* (...), 1938, p.396.

⁴⁸⁹ ARAÚJO, Antônio de. *Catecismo na Língua Brasileira, no qual se contem a summa da doutrina christã* (...), p.99.

⁴⁹⁰ “**ipó** – decididamente, certamente; talvez, porventura; se talvez”. LEMOS BARBOSA, Pe. Antônio. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português* (...) 1967, p.69.

⁴⁹¹ “**irã** (adv.) - 1) futuramente (Fig., *Arte*, 128): ... *I por irãne*. - Realizar-se-ão futuramente. (Ar., *Cat.*, 66v); *Aîuká ipó irãne*... - Matá-lo-ei futuramente, com certeza. (Ar., *Cat.*, 101v)”. NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário de tupi antigo* (...), p.190.

⁴⁹² LEAM, Bertholameu de. *Catecismo Brasilico da Doutrina Christã* (...), p.223.

⁴⁹³ STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil* (...), pp.124-125; 126-127.

⁴⁹⁴ THEVET, André. *A cosmografia universal de André Thevet, cosmógrafo do rei* (...), p.79.

⁴⁹⁵ MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* (1844). (...), p.129.

Em fontes da colonização espanhola, também podemos ler também sobre sonhos e seres como peixes, que teriam relação com o demônio, no século XVIII,

Dizen tambien que sueñan muchas vezes con el peje llamado truxon por q.¹ (qual?) en esta figura se les aparece el Diablo y estan creyendo ohov(?). Isleños firmisimam.^{te} q.¹ (qual?) si el día que sueñan con el tauron valen al Atar (?) como lo tienen el costumbre y se boleta la canoa, con solo llamar al Paia Mar (?) q.¹ (qual?) el Dios del Mar, viene a recibir al sugeto que sueño con el; y dize Tomas y Manuel q.¹ han visto venir à varios montados (?) en el Tauron à tierra sin q.¹ (que ele?) les haya hecho el menor daño. Los referidos isleños quando pousa (?) el eau (?) por delante de ellos se bajan la manta de los ombros à la cintura hombres y mugeres y se ponen em pie si estan sentados q.¹ pouse: El Eri (?) manda absoluto, y quando dispone alguna empresa llama à los lojaes q.¹ à Capitanes y resuelve con ellos.⁴⁹⁶

No relato, os índios teriam sonhado com o peixe Truxon e que, segundo o autor, seria o meio pelo qual os habitantes de Otaheti receberiam o demônio. O relato também descreve outras situações em que os habitantes são influenciados em sua vida cotidiana devido aos sonhos que haveriam tido. Como se vê, a temática do sonho, além de aparecer em confessionários destinados a indígenas, também aparece em outros textos missionários.

O quadro a seguir nos mostra que se para os jesuítas, dentre outras coisas, é necessário combater a crença na Santidade, para os franciscanos da Amazônia é preciso evitar que o penitente dance o Toré, dentre outras diferenças apresentadas pelas fontes, pelos confessores, pelos rituais e pelos penitentes envolvidos em cada um dos séculos escolhidos para nossa comparação.

Desta forma, a diversidade cultural não é derrubada pela política linguística, mas existe dentro dela. A existência das mais diversas línguas indígenas obrigou os jesuítas a elaborarem a “língua geral da costa” e não a fecharem os olhos para a diversidade cultural de rituais, de práticas mágicas e de figuras míticas das várias etnias de índios que, por vezes, eles tinham de catequizar em conjunto, conforme nos conta Monteiro.

Surgiram, neste contexto, as aldeias missionárias, que logo se tornaram os principais focos da interação entre jesuítas e índios, interação essa mediada pela língua geral. Embora povoadas predominantemente por índios de origem Tupi, as aldeias também abrigavam residentes provenientes de outras origens étnicas. Na Capitania de São Vicente, por exemplo, os Tupis compartilhavam a experiência da missão com grupos Guaianás e Guarulhos, cujas línguas em nada se assemelhavam ao Tupi. Por mais que os jesuítas

⁴⁹⁶ ANÔNIMO. *Diccionario de algunos verbos y nombres más usuales de los havitadores de las Yslas de Otaheti y demas nuebamente descubiertas que se han podido adquirir mediante el trato de los tres ynsulares sacados de ella, despues de haverse instruído en el idioma Español en el tempo que permanecieron en esta Ciudad de los Reyes Capital del Perú en todo el año de 1774 a cuyos fines se devolvieron a ellas*. Anexo a carta del Virrey del Perú, Manuel Amat, a Julián de Arriaga (Lima, 9 de enero de 1775). Arquivo General de Índias, MP_Escritura y Cifra, 53 Bis (Leg. Lima, 653). fólio 15v.

tentassem, como Manuel Viegas, que chegou a elaborar um vocabulário na língua dos Marumimins, dominar todas as línguas nativas, isto se tornou impraticável. À medida que se conhecia cada vez mais os sertões da América, a diversidade lingüística e cultural se tornava mais palpável: Cardim, por exemplo, não se esforçou muito para arrolar 76 grupos distintos de “Tapuias” (não Tupis) que habitavam o interior das capitanias do Nordeste.⁴⁹⁷

Quadro 3. Práticas rituais e seus respectivos penitentes

Fonte	Práticas rituais	Confessor	Penitente
Confessionário de José de Anchieta	<ol style="list-style-type: none"> 1. Acreditar em danças do Guajupιά 2. Acreditar em danças do maracá 3. Acreditar na santidade 	Jesuíta	Índios do Estado do Brasil
Confessionário de Antônio de Araújo (1618) e de Bartolomeu de Leão (1686)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Riscar o filho ao sair a lua 2. Tomar decisões influenciado pela primeira menstruação da filha, pelo parto da esposa ou pela doença do filho 3. Acreditar na santidade 4. Se deixar chupar pelo pajé 	Jesuíta	Índios do Estado do Brasil
Confessionários anônimos e amazônicos de 1750 e 1751	<ol style="list-style-type: none"> 1. Se deixar assoprar ou chupar pelo pajé 2. Dançar o Toré 	Franciscano	Índios da Amazônia

⁴⁹⁷ MONTEIRO, John Manuel. *Traduzindo tradições (...)*, p.3.

3.4 A questão da autoria dos manuscritos amazônicos.

A *Grãmatica da Lingua Geral do Brazil*, como vimos nos capítulos anteriores, datada de 1750 e pertencente ao acervo da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, é um manuscrito catequético que tem por base a trilogia “gramática, catecismo e vocabulário”, estrutura conhecida em obras missionárias do gênero. Há uma divergência de opiniões entre especialistas que se dedicaram a estudar esse códice sobre a autoria do documento, alguns defendendo ser obra dos jesuítas, outros acreditando tratar-se de um texto franciscano.

Em palestra proferida no ano 2000 para a Sociedade Francesa de Filosofia, Roger Chartier se propõe a falar sobre a “função autor”, tema levantado por Foucault no final da década de 1960.⁴⁹⁹ Esse texto de Chartier nos levou a pensar sobre a relevância de quem escreve um confessionário tupi no contexto colonial, ou seja, nos perguntamos: Será mesmo que importa saber quem escreveu os confessionários amazônicos? Até que ponto faz diferença saber se é de autoria franciscana, capuchinha ou dos jesuítas? A projeção, o espelhamento europeu e até o chamado “filtro cultural” realmente determinará o conteúdo das perguntas? O principal argumento de nossa tese é de que quem determina o conteúdo das perguntas da confissão são os penitentes índios, já que, antes de elaborarem as perguntas que encontramos nos confessionários coloniais, os missionários conviveram com índios de etnias diferentes e com rituais e práticas míticas diferentes e, por isso, essa documentação possui características específicas determinadas pelas audiências de penitentes que variavam de um lugar para outro.

Quando retomamos o texto de Candida Barros e Vitor Fonseca (2010) que afirmam ser o texto de 1751 de origem jesuítica, podemos ver que diferentes ordens religiosas usam as mesmas influências teológicas. No caso do artigo deles, que comparam várias obras missionárias do século XVIII, podemos ver que tanto jesuítas como franciscanos são influenciados pelo livro “Itinerário para Párocos de Índios” (1668), de Alonso de la Peña Montenegro:

c) O jesuíta Manuel Aguirre se baseou em Peña Montenegro (livro 1, tomo 4, sessão 5) no capítulo sobre “Exortación para la hora de la muerte em la lengua opata”(Aguirre, 1765,p.14-15), do seu livro “Doctrina christiana, y platicas doctrinales, traducidas em [sic] lengua opata”. Esta língua era falada por índios em Sonora, México; d) O franciscano Diego de Tapia diz, no prólogo do “Confessionario de lengua cumanagota y de otras naciones de Indios de la provincia de Cumaná: com unas advertencias previas al confessionario para los confesores” (1732), que se valeu do “Itinerario del

⁴⁹⁹ CHARTIER, Roger. *O que é um autor?* Revisão de uma genealogia. São Carlos: EdUFSCar, 2012. Conforme explicado na página 19, o texto de Chartier foi originalmente publicado no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, tomo XCIV, seção de 20 de maio de 2000.

Senor Ilustrissimo Montenegro”. A língua cumanagota era falada na Venezuela”.⁵⁰⁰

Se em alguns momentos jesuítas e franciscanos podem ter sido rivais, em vários outros eles mostraram que trabalhavam juntos na missão. É possível perceber que várias características das obras jesuíticas anteriores a 1750 e 1751 inspiraram o missionário franciscano dos confessionários manuscritos amazônicos. Bettendorff foi tomado como modelo, conforme apontam Barros e Fonseca,

O confessionário tupi de 1751 faz parte do códice “Vocabulario de lingua brasilica”, pertencente ao acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Além do confessionário, o códice contém um dicionário português-tupi e um diálogo de doutrina. Não há nenhuma identificação institucional do códice tupi. A origem jesuítica do manuscrito pode ser presumida por dois indicadores textuais. Um deles é a obediência do autor do códice às determinações do jesuíta João Felipe Bettendorff (1625-1698) em relação a como deveria ser uma doutrina breve em tupi (Bettendorff, 1687). O diálogo reproduziu os turnos de pergunta e resposta que Bettendorff havia sinalizado com asteriscos como importantes de se manterem em uma doutrina breve tupi.⁵⁰¹

Mas não somente nesse trecho: o texto de Bettendorff de 1687, em tupi e português, traz, além dos diálogos de doutrina apontados pelos autores acima, um texto que deveria ser usado na “Confissão geral”, que transcrevemos a seguir:

Confissão geral. Eu peccador me confesso a Deos todo poderoso, a bemaventurada sempre Virgem MARIA: ao bemaventurado S. Miguel Archanjo: ao bem-aventurado S. João Baptista: aos Santos Apostolos São Pedro, e S.Paulo, e a todos os Santos, e a vós Padre que pequei muitas vezes por pensamentos, palavras, e obras; por minha culpa, minha culpa, minha grande culpa. Por tanto rogo a bemaventurada sempre Virgem MARIA, ao bemaventurado S.Miguel Archanjo, ao bemaventurado São João Baptista, aos Santos Apostolos S.Pedro, e S.Paulo, e a todos os Santos, e a vós Padre que rogueis por mim a Deos nosso Senhor.⁵⁰²

Como vimos até agora, os jesuítas buscaram aplicar a fé católica e os modos cristãos europeus entre os nativos, ensinando-lhes orações, questionando-lhes por meio de diálogos e interrogando-lhes por meio de confessionários. Composta de três partes (contrição, confissão e satisfação), a confissão europeia deixou no Novo Mundo marcas impressas do cotidiano de um penitente cristão velho, como a oração que precedia o confessar: o ato de contrição.

Estar contrito era ter um sentimento de repulsa pelos pecados cometidos, de arrependimento e de vontade e compromisso de não reincidir na falta. Tal como as orações, ao

⁵⁰⁰ BARROS, Candida; FONSECA, Vitor Marques. Passagens do livro Itinerários para Párocos de Índios, de Peña Montenegro (1668), em um confessionário jesuítico setecentista da Amazônia. Belém: *Boletim do Museu Paraense Museu Goeldi*. Série Ciências Humanas, 2010, p.671.

⁵⁰¹ Ibid., p.670.

⁵⁰² BETTENDORFF, João Filipe. *Compendio (...)*, pp.26-28.

catecúmeno era requerido que repetisse, após o confessor, as frases que compunham a oração da contrição. Ou seja, o índio não lia a oração, ele a repetia oralmente, estando a circulação escrita do documento restrita aos padres das missões, dirigida principalmente para os que não dominassem a língua tupi. A oração é intercalada por sinais (=) e estruturado para ser dito na primeira pessoa: a partícula *xe* indica a fala do penitente e as más ações cometidas por ele, *xerecô angaipába goéra*, que quer dizer, “meus costumes pecaminosos passados”, conforme podemos ler no quadro abaixo.

Comparemos agora, a versão tupi de Bettendorf do texto acima com o texto da “Confissão” do manuscrito de 1750:

Quadro 4. O Ato de Contrição em Bettendorff e em 1750

<i>Compendio da Doutrina Christã</i> (BETTENDORFF, 1687 <i>apud</i> VELLOZO 1800, pp.26-28)	<i>Confissão</i> (ANÔNIMO, 1750, fólhos 378-379)
Anhémombëü Tupã opacatü mbäe tetirüã monhãnga ëicatubäe çupé: Santa MARIA ababycagoerëyma çupebé S. Miguel Carãibebé çupébé, S. João Bautista çupébé: Santos Apostolos São Pedro, São Paulo çupébé, opacatü Santos çupébé, ndébobé Pai Abaré, cetánhé xe angaipagoéra recé, tecoangaipâba ri xe menduâramo, xe nhëengaibamo, guitecomemoâmo, xe angaipâbamo, xe angaipâbamo, xe angaipâbetéramo omonanamo aierure Santa MARIA ababygoérëyma çupé. São Miguel Carãibebé çupébé, São João Bautista çupébé, Santos Apostolos São Pedro, São Paulo çupébé, opacatü Santos çupébé, ndébobé, Pai Abaré, ipabê xe recé petupã monghetarâma ri.	Anhe mombëü Tupan = opacatü mbäe = tetirüã monhãnga = eĩ catübäe = çupê = Santa M. = ababic-agoeraÿma = çupëbê = Saô Miguel = caribebê = çupëbê = Saô Joaô Batista = çupebê = Santos Apostolos = S.Pedro = S.Paulo = çupebê = opacatü Santos = çupebê = debobê = Pay abarê = cetanhê = xe angaipagoêra recê = tecô angaipâbari = xemäenduarâmo = xenheengaÿbamo = guytecô memöânomo = xeängaipâbamo = xeangaipâbamo = xeangaipâb etêramo= emonanomo = ajurerê = S.ta Maria = ababic-agöëraÿma = çupebê = S. Miguel = caribêbê = çupebê = São Joaô Batista = çupebê = debobê = Paÿ abarê = jpabê = xerecê = pe Tupán = monghetã ramarí = Amen Jezus.

As duas versões do texto da *Confissão geral* são idênticas, com exceção de minúsculas diferenças quanto a letras, acentos ou abreviaturas. Para nós, isso não prova, como querem Barros e Fonseca, que os manuscritos amazônicos de 1750 e de 1751 sejam de autoria jesuítica, e sim que o missionário franciscano se inspirou em Bettendorff para compor a doutrina de seu manuscrito, copiando *ipsis litteris* a oração da contrição.

Compreendemos, todavia, a necessidade que Barros tem de defender que os manuscritos setecentistas da Amazônia sejam dos jesuítas. Assumir a possibilidade franciscana da autoria deles significaria permitir o fracasso de sua hipótese: ela defende que há uma política linguística jesuítica aplicada de forma diferente aos textos impressos pela Companhia de Jesus e àqueles manuscritos da Amazônia, explicando a diferença entre eles

pela standardização do texto oficial em detrimento das mudanças a que estariam sujeitos os manuscritos. Para isso, ela se baseia no relato do jesuíta João Daniel,

Esta situação de standardização do tupi no século XVIII na Amazônia pode ser encontrada no relato do jesuíta João Daniel. Ele diferencia duas variedades de tupi, uma identificada como “língua geral verdadeira”, presente nas obras impressas em tupi, e a outra, “língua geral corrupta”, em uso oral no cotidiano das missões. Segundo Daniel, a variedade de tupi usada no cotidiano das missões não se identificava mais com aquela fixada no material impresso. O catecismo já não era mais compreendido pelos índios (Daniel, 1976, v.2, p.227), mas ainda era o texto oficial da prática diária da doutrina.⁵⁰³

Para nós, soa bastante problemático o argumento de que os índios do século XVIII não compreendiam o tupi de Antônio de Araújo (1618). Quais índios? Os que falavam o *tupi médio* ou o *tupi do século XVIII* com certeza compreendiam o tupi de 1618 e, se há diferenças entre os textos do que seria a *língua geral verdadeira* para a chamada *língua geral corrupta*, são diferenças em relação ao conteúdo, muito mais do que em relação à forma do registro. Algumas mudanças no registro são chamadas por Edelweiss de “evolução léxica”, processo que não desfigura o vocábulo a ponto de torná-lo irreconhecível, situação que pode atingir as categorias gramaticais:

Nesta tentativa de especificar as principais características das formas léxicas brasileiras comparadas com as tupis, verificamos: 1. Certas regras da eufonia tupi, principalmente as da apócope na composição, já não se observam. 2. A função dos índices de classe oblitera-se. O sufixo *aba* assume crescente função extraverbal. 4. Míngua o sentido do sufixo *pora*. 5. Circunlóquios, não raro desajeitados, substituem com frequência velhos termos caídos em desuso. 6. As antigas negações tão específicas cedem o lugar ao termo *nitio*, estranho, mas de emprêgo muito mais simples. 7. Perde-se o alcance de certos modos verbais. 8. Formas léxicas dúplices unificam-se. 9. Multiplicam-se os lusismos, não apenas os léxicos, mas também os sintáticos e ideológicos. 10. Neologismos vão surgindo, nem sempre por carência de termos adequados. De vários destes pontos decorrem profundas alterações gramaticais, que talvez contribuam muito mais para distanciar o *brasilião* do *tupi* do que tôdas as modificações léxicas arroladas, pois estas raras vêzes desfiguram o vocábulo ao ponto de o tornar irreconhecível.⁵⁰⁴

Assim, se no século XVII de Araújo se falava o *tupi* e na Amazônia do XVIII se falava o *brasilião* (o *tupi médio* de que falamos acima), isso não significa que os falantes das duas línguas não se entendessem mutuamente e, por isso, é preciso contextualizar a informação prestada por João Daniel.

⁵⁰³ BARROS, Candida. “A relação entre manuscritos e impressos em tupi como forma de estudo da política lingüística jesuítica no século XVIII na Amazônia”. *Revista Letras*, Curitiba, v. 61, 2003, p.125-126.

⁵⁰⁴ EDELWEISS, Frederico G. *Estudos Tupis e Tupi – Guaranis (...)*, 1969, p.208.

A análise de Barros, porém, não é histórica e desta forma, ela não considera os sujeitos históricos, índios e missionários: sua proposta se baseia no conceito sociolinguístico de *diglossia* de Ralph Fasold⁵⁰⁵ explicado por Barros como sendo “(...) diglossia é o processo social de diferenciação do repertório linguístico de uma comunidade entre segmentos altamente valorizados, para uso em situações formais e outros considerados menos valorizados, para uso em situações informais”.⁵⁰⁶ Discordamos completamente de sua proposta, mas entendemos sua escolha metodológica para tratar das fontes tupi. Nossa questão é em relação à autoria institucional dos documentos e não em relação à metodologia. Se Barros dialogasse com o ponto de vista proposto por Edelweiss (1969) e respondesse às considerações dele, sua proposta de que a documentação manuscrita utilizada na Amazônia é de autoria dos jesuítas, talvez ganhasse algum fôlego.⁵⁰⁷ Sem isso, seus argumentos de que os manuscritos em tupi da Amazônia do século XVIII sejam de autoria dos jesuítas são frágeis, portanto. Para Edelweiss, o *Manuscrito 71*, que Barros publicou em formato de *cd*⁵⁰⁸, também é um códice de origem franciscana:

Quanto à provável autoria, também aqui nos inclinamos a favor de qualquer frade, sugerido pelos verbetes: *frade*, *frade leigo*, *cela de frade*, *hábito de frade*, que dificilmente ocorreriam a um elemento secular ou leigo, visto que jesuítas já não havia na época.⁵⁰⁹

⁵⁰⁵ FASOLD, Ralph. *The Sociolinguistics of Society*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

⁵⁰⁶ BARROS, Candida. “A relação entre manuscritos (...)”, p.126.

⁵⁰⁷ Ainda que não dialogue com Edelweiss, a obra dele influenciou fortemente o trabalho de Barros. As fontes em tupi sistematizadas por ele no livro de 1969 foram usadas por ela em várias publicações onde podemos conferir os resultados de sua frutífera parceria com Ruth Monserrat. A lista com as publicações dela consta no item *Referências bibliográficas* desta tese. Barros apenas discordou dele quanto à presença franciscana na Amazônia. Além disso, há trechos da obra de Edelweiss que aparecem em alguns dos artigos dela e no *cd-rom*, mas ela não o cita e nem coloca as referências do livro dele. Ver alguns desses casos em: BARROS, Candida. “A relação entre manuscritos e impressos em tupi como forma de estudo da política linguística jesuítica no século XVIII na Amazônia”. *Revista Letras*, Curitiba, v. 61, p. 125-152, 2003 e em BARROS, Candida, LESSA, Antônio. *Dicionário da Língua Geral do Brasil. Escrito na Cidade do Pará. Anno de 1771*. Cd-rom. Editora da UFPA/Fórum Landi, 2008. ISBN 85-247-0279-5. Ver também o artigo em que consta a categoria *nitio*: MONSERRAT, Ruth; BARROS, Candida; MOTA, Jaqueline. “Comparação entre dois diálogos de doutrina tupi: Filipe Bettendorff (1687) e José Vidigal (1740)”. *Anais das XIII Jornadas Internacionais Missões Jesuíticas*, 2010. Edelweiss, na obra citada, traz justamente um capítulo intitulado “A negação brasileira 'nitio’”. EDELWEISS, Frederico G. *Estudos Tupis e Tupi – Guaranis (...)*, 1969, p.281. Não concordamos com o sistema proposto por Barros, mas reconhecemos seu esforço em trazer à luz uma documentação que estava esquecida nos arquivos desde a publicação de Edelweiss de 1969 e, embora desconsidere a possibilidade da autoria franciscana dos documentos amazônicos, Barros se preocupou em publicar a tradução de Ruth Monserrat do sexto mandamento do manuscrito de 1751 e seu estudo relacionado ao Confessionário de Araújo (1618) e de Leão (1686) e com a tradução proposta por Armando Cardoso (1992) do manuscrito de José de Anchieta. É necessário lembrar também que ela não é historiadora e talvez por isso tenha objetivos diferentes, como aquele de publicar a tradução de textos em tupi para o português, aspecto em que sua contribuição é excelente.

⁵⁰⁸ BARROS, Candida, LESSA, Antônio. *Dicionário da Língua Geral do Brasil. Escrito na Cidade do Pará. Anno de 1771*. Cd-rom. Editora da UFPA/Fórum Landi, 2008. ISBN 85-247-0279-5.

⁵⁰⁹ EDELWEISS, Frederico G. *Estudos Tupis e Tupi – Guaranis (...)*, 1969, pp.155-156.

Sobre a origem institucional do códice de 1750, Edelweiss acredita tratar-se de um documento escrito por um copista franciscano por pistas como o título, “Língua geral”⁵¹⁰, e por verbetes do *Dicionário* como “frade de missa” e “frade leigo”.⁵¹¹ Além disso, para ele, essa língua não é o tupi jesuítico, mas o dialeto brasileiro. É um argumento consistente, tendo em vista que quando analisamos detidamente o manuscrito de 1750, vemos no dicionário inscrições do copista como “é antigo, é tupinambá”.⁵¹² Lembremos, como dito acima, que para ele todas as obras escritas em “tupi do século XVIII” são dos franciscanos, com exceção do texto do jesuíta Bettendorff.

Essa discussão sobre a autoria dos confessionários amazônicos nos remete ao que propõe Roger Chartier sobre tópicos como autoria e materialidade de documentos. Chartier, ao explicar a “função autor” de Foucault, diz que “Ela é, nesse sentido, fundadora da própria noção de obra e caracteriza certo modo de existência em comum de alguns discursos que são atribuídos a um único lugar de expressão e, por isso, ela própria é responsável pela noção de escrita”.⁵¹³ Sobre a materialidade dos confessionários tupi, pensamos com Chartier,

Então, para mim, a materialidade do objeto escrito é absolutamente essencial, principalmente, por exemplo, à medida que nos esforçamos, ao tratarmos de textos filosóficos da Antiguidade, para tentar compreender as atribuições de sentido que puderam lhe ser dadas na relação com as modalidades de sua circulação.⁵¹⁴

Entendemos que a materialidade dos confessionários, sejam impressos, sejam manuscritos, não necessariamente determinará ou limitará seu conteúdo. Veremos no próximo capítulo como o confessionário de Anchieta, tomado como precursor e modelo para os outros, não foi rigorosamente seguido pelos confessores Araújo e Leão e, além disso, esses dois confessionários, que hipoteticamente teriam um caráter de abrangência com o objetivo de

⁵¹⁰ Para Edelweiss, “língua geral” é a língua clássica uniformizada pelos jesuítas. Essa língua de 1750 apresenta diferenças em relação à língua do Confessionário oficial dos jesuítas, a obra de Antônio de Araújo de 1618 e reeditada por Bartolomeu de Leão em 1686. Bettendorff, quando quer se referir a este idioma amazônico, denomina-o como “língua irregular e vulgar” e por isso, esse códice de Coimbra, segundo Edelweiss, não é obra de jesuíta. EDELWEISS, Frederico G. *Estudos Tupis e Tupi – Guaranis (...)*, 1969, pp.109-111; 148.

⁵¹¹ Edelweiss quer dizer que “frade” indicaria um franciscano e não um jesuíta, que segundo a hipótese dele poderia ser identificado, por exemplo, como “padre”. Citemos a própria nota dele: “Quanto ao *Vpb.* veja o argumento irrefutável, da autoria franciscana a êle dedicado. – Para o *Dpb.* e o seu reverso da *Poranduba Maranhense*, se não bastarem as suas conexões com frei Onofre e o convento de Santo Antônio, do Maranhão, a êle ligados, há ainda o reforço de verbetes como: *frade de missa*, *frade leigo* (*Dpb.*) e *hábito de frade* (*Cl.*) que não nos insinuam pena de jesuíta”. EDELWEISS, Frederico G. *Estudos Tupis e Tupi – Guaranis (...)*, 1969, p. 110.

⁵¹² “Mulla doença. *Taconõ* – he tupinanbã”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil (...)*, 1750, fólio 314. “Ou. *Ou*, *f coipe* – he antigo”. Ibid, fólio 320. “Sem. *Eýma* – disto pouco seuza”. Ibid, fólio 340.

⁵¹³ CHARTIER, Roger. *O que é um autor?* Revisão de uma genealogia. São Carlos: EdUFSCar, 2012, p.29.

⁵¹⁴ CHARTIER, Roger. *O que é um autor?*(...), p.82.

confessar índios tanto do Estado do Brasil quanto do Grão-Pará e Maranhão, mostram, em pequenos detalhes, como desejam se fazer entender por etnias de índios específicas.

Figura 7. O primeiro mandamento no *Confessionário* de Bartolomeu de Leão (1686).

Capítulo 4.

Índios antropófagos nos confessionários de Araújo (1618) e Leão (1686) e outras particularidades referentes ao quinto mandamento, *Não mates*.

Até agora, mostramos como as listas de perguntas usadas pelos missionários podem ser informativas em uma pesquisa de caráter histórico. Podem acusar nossas fontes principais, os *confessionários tupi*, todavia, de serem pouco confiáveis para extrair dados etnográficos. Reconhecemos que é necessária mesmo alguma cautela, que tomamos conferindo em outros lugares as informações coletadas nos documentos da confissão tupi.

Desta forma, neste capítulo queremos testar, a partir de uma pergunta presente na seção do quinto mandamento em Araújo e em Leão e ausente em Anchieta e nos confessionários amazônicos, o alcance da etnografia que os missionários podem oferecer sobre os índios que se confessavam a partir dessas listas de perguntas. A pergunta de número 31, em ambos os confessionários oficiais, mostrada a seguir, é a única que aborda a questão da antropofagia:

31.p. *Ere porupe?* (Araújo, 1618)⁵¹⁵
 31.p. *Ereporúpe?* (Leão, 1686)⁵¹⁶
 ere-poru pe
 2ps-comer_carne_humana perg
 Comeste carne humana?ou És antropófago?⁵¹⁷

Para Nóbrega, uma das primeiras mudanças no comportamento do índio que pode atestar seu desejo de se converter à fé cristã é querer parar de comer carne humana,

(...) e já hum dos principaes deles aprende a ler e toma lição já hum dos principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado, e

⁵¹⁵ ARAÚJO, Antônio de. *Catecismo na Língua Brasilica* (...), p. 102v.

⁵¹⁶ LEAM, Bertholameu de. *Catecismo Brasilico da Doutrina Christã* (...), p.229.

⁵¹⁷ “**Comer.act.** Aû”. Cf. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasília*. Manuscrito português-tupi do século XVII, coordenado e prefaciado por Plínio Ayrosa. São Paulo: Departamento de Cultura, 1938, p.158. Sobre a tradução para *porú*, ver também: “Poru intr. comer carne humana; antropófago”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. Antônio. *Pequeno Vocabulário Tupi - Português*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1967, p.129. “**Comedor** – guara; - de carne humana: *poru*”, “**Comer** – u tr. irr., *caru, mbaeú* intrs.; - carne humana: *poru* intr.; dar de – a: *mongaru, poia* (jo), *emiuerocuaba* (s), *mombaeú* trs.; querer - : *carusseia* intr., *usseia* tr.”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. Antônio. *Pequeno Vocabulário Português - Tupi*. Com um Apêndice: Nomenclatura de Parentescos. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1970, p.63. “**Poru** – intr. comer carne humana; antropófago”. Cf. TIBIRIÇÁ, Luiz Caldas. *Dicionário Tupi-Português*. Com esboço de gramática de Tupi Antigo. São Paulo: Traço Editora, 1984, p.162. “**Poru**(v.intr.) - comer gente, comer carne humana, ser antropófago: *Ereporupe?* - Comeste gente? (Ar., Cat., 102v); *Ereporueté raka'e oré anama ri*. - Comias muito carne humana em nossa nação (isto é, a carne de nossa gente). (D'Abbeville, *Histoire*, 350). “**Poru** (s.) - antropofagia, ato de comer gente; (adj.) - antropófago, comedor de gente: *Xe îagûaretéporu!* - Eu sou um jaguaretê comedor de gente! (Anch., *Teatro*, 66). Nota – Daí provém o nome do famoso quadro da pintora Tarsila do Amaral, **ABAPORU** (v. **poro**-). Cf. NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Global, 2013, p.401.

em dous dias soube ho ABC todo, e ho insinamos a benzer, tomando tudo com grandes desejos. Diz que quer ser christão e nom comer carne humana, nem ter mais de huma molher e outras cousas; soamente que há-de ir à guerra e os que cativar vendê-los e servir-se delles, porque estes desta terra sempre tem guerra com outros e asi andão todos em discórdia. Comem-se huns a outros, digo hos contrários.⁵¹⁸

Para Andrea Daher, "Sem dúvida, a antropofagia ritual era um elemento ordenador da memória coletiva de vingança nas sociedades tupinambá".⁵¹⁹ A pergunta de número 31 referente ao quinto mandamento da seção dos Confessionários tupi dos jesuítas Antônio de Araújo (1618) e Bartolomeu de Leão (1686), é a única que aborda a questão da antropofagia. Quando o missionário jesuíta questiona o penitente índio com a pergunta **"Ereporúpe?"** (Comeste carne humana? *ou* És antropófago?), ele nos deixa uma pista de que os pecados arrolados no confessionário tupi foram construídos a partir de uma descontextualização e de uma demonização dos rituais indígenas: hipótese já apontada por Agnolin⁵²⁰ que, além disso, expõe ainda como os jesuítas reduziram a língua indígena ao modelo da escrita, do alfabeto e das regras gramaticais latinas, sendo esse um primeiro tipo de normatividade utilizado pelos mesmos missionários: o aprisionamento da matéria lingüística indígena no formato do catecismo escrito, do material catequético estruturado pelas regras do Cerimonial Romano, criando uma memória artificial para a oralidade tupi. Apenas esses dois confessionários, dos cinco que consultamos, trazem uma pergunta sobre a antropofagia ritual na seção do quinto mandamento. Essa constatação torna-se importante partindo do pressuposto de Daher, que usando a expressão cunhada por Frank Lestringant, a do "imperativo teológico da colonização", afirma que, dentro deste imperativo, a escrita exerce uma função colonizadora.⁵²¹ Para pensar a questão da antropofagia ritual nesses confessionários, podemos começar com as sugestões propostas pelos trabalhos da própria Andrea Daher. Uma questão levantada por Daher é que no texto dos capuchinhos franceses, é a primeira vez que o índio se configura enquanto dotado de fala.

A língua de contato com os franceses também parece estar, portanto, razoavelmente fixada, no mínimo desde as últimas décadas do século XVI, apesar da variedade linguística dos índios do Maranhão, assinalada inclusive na relação que registra a tentativa abortada de penetração na região pelos missionários portugueses. O testemunho legado pelo jesuíta Luis Figueira sobre essa primeira expedição, de 1607, aponta a variedade lingüística como

⁵¹⁸ "Do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa. Baía [10? de abril] 1549". In: LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae I (1538 -1553)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956, p.111.

⁵¹⁹ DAHER, Andrea. *A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, p. 53.

⁵²⁰ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens (...)*.

⁵²¹ DAHER, Andrea. *A oralidade perdida (...)*, p.40.

um dos mais sérios obstáculos para a entrada na região em que se encontravam 'tapyuas salvajens, que tudo encham porque são infinitos, & tão cruéis, & dos humanos que a ninguém perdoaõ; nem ha quem lhe entenda as línguas, que são várias...'⁵²²

Para além da variedade linguística abordada por Daher, há uma variedade cultural, o ponto central de nosso estudo, como já desenvolvemos até aqui. Sobre a antropofagia ritual, segundo ela o elemento que ordena a memória coletiva de vingança dos tupinambá, há muitos relatos nas fontes. Uma delas é o texto de Jean de Léry, que relata as reclamações de um índio queixoso por não poder mais comer seus prisioneiros por causa da presença de franceses entre eles, no Rio de Janeiro:

Entretanto, passados alguns dias vieram visitar-nos alguns tupinambás que tinham prisioneiros em suas choças. Por mais esforços que fizéssemos, porém, nossos intérpretes só conseguiram resgatar parte dos prisioneiros. Que isso não era do agrado dos vencedores percebi-o pela compra de uma mulher com seu filho de dois anos, que me custaram quase três francos em mercadorias. Disse-me então o vendedor: “Não sei o que vai acontecer no futuro, depois que *pai Colá* chegou aqui já não comemos nem a metade de nossos prisioneiros”.⁵²³

E juntamente ao mesmo autor encontramos também que os *maracajás* são índios antropófagos, de acordo com o relato de Léry:

Cada vez mais feroz volta-se para ambos os lados exclamando para uns e outros: “Comi teu pai, matei e moqueei a teus irmãos; comi tantos homens e mulheres, filhos de vós outros tupinambás, a que capturei na guerra, que nem posso dizer-lhes os nomes; e ficai certos de que para vingar a minha morte os maracajás da nação a que pertença hão de comer ainda tantos de vós quantos possam agarrar”.⁵²⁴

Léry continua o relato sobre como se entendem reciprocamente tupiniquins e maracajás:

“Não és tu da nação dos maracajás, que é nossa inimiga? Não tens morto e devorado aos nossos pais e amigos?” O prisioneiro, mais altivo do que nunca, responde no seu idioma (margaiás e tupiniquins se entendem reciprocamente) *pa, che tan tan ajucá atupavé* - “Sim, sou muito valente e realmente matei e comi muitos”.⁵²⁵

⁵²² DAHER, Andrea. “A conversão dos Tupinambá entre oralidade e escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 10, n. 22, p. 67-92, Dez. 2004, p.72. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832004000200004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 12 Mar. 2016.

⁵²³ LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Tradução e notas de Sérgio Milliet; bibliografia de Paul Gaffarel; colóquio na língua brasileira e notas tupinológicas de Plínio Ayrosa. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2007. *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*. (La Rochelle, 1578), pp.190-191. Segundo a nota de Plínio Ayrosa, *pai Colá* seria Nicolás Durand de Villegagnon, o chefe da expedição que deu origem à França Antártica.

⁵²⁴ LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*.(...), p.194.

⁵²⁵ LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*.(...), p.196.

Sobre a antropofagia, Léry demonstra, inclusive, quase que um senso de relativismo antropológico:

Não abominemos portanto demasiado a crueldade dos selvagens antropófagos. Existem entre nós criaturas tão abomináveis, se não mais, e mais detestáveis do que aquelas que investem contra nações inimigas de que têm vingança a tomar. Não é preciso ir à América, nem mesmo sair de nosso país, para ver coisas tão monstruosas.⁵²⁶

Analisando o material de Serafim Leite (2004 [1938]), há várias passagens sobre a prática da antropofagia e os esforços dos jesuítas em combatê-la. Já em seu estabelecimento na chegada ao Brasil, em 1549, o combate à antropofagia figurava nas atividades missionárias: “(...) Começaram logo os batismos e investiram contra a antropofagia (...) o zelo dos Padres e o seu ataque direto contra o vício de comer carne humana provocaram em breve um ataque violento contra eles e contra a própria cidade”.⁵²⁷ Ainda falando do Colégio da Bahia, Leite nos informa que os *Aimorés*, no século XVI, eram os antropófagos que ocupavam as terras mais importantes de lá, as do Camamu, na capitania de Ilhéus.⁵²⁸ Também os *tamoios* (século XVI) são antropófagos, segundo Leite.⁵²⁹

Quanto aos índios da Amazônia, além dos tupinambá, podemos ver com Pedro Teixeira que havia Jurunas e Tapajós, descritos com características que também aparecem nos confessionários tupi,

(...) neste Curupá faz desaguadouro o grande rio de Parnayva [o Xingu] que corre ao sul; terá de largo três quartos de légua, lindas águas e melhores terras, de uma parte e de outra muito cheia de índios corpulentos, os rostos pintados de riscos tão cerrados que ficam enegrecidos e têm por nome **Seruna [Juruna]**, que quer dizer boca negra; é gente tão valorosa que quando saem em suas canoas à guerra levam as mulheres consigo e tão confiantes nelas que pelejam os maridos e elas fiam seus algodões conversando umas com Outras. (...). Atravessando esse rio vai-se (per) correndo terra até os **Tapajós**, que distam oitenta léguas do Curupá, e todo esse caminho é despovoado sobre o rio, mas a duas ou três léguas terra adentro são incontáveis os índios que há; usam já, todos os deste quadrante, de flechas ervadas tão venenosas que vertendo mesmo um pouco de sangue não remédio algum, nem os que as usam o conhecem; são todos notavelmente carniceiros, comendo-se uns aos outros como fazem todos os do rio. Os Tapajós estão situados na boca de um grande rio que para mim é braço do de Pernaíba porque a mim o afirmam alguns naturais.⁵³⁰

⁵²⁶ LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. (...), p.204.

⁵²⁷ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.13.

⁵²⁸ Ibid., pp.56-57.

⁵²⁹ Ibid., (...), p.103.

⁵³⁰ PORRO, Antonio. *As crônicas do rio Amazonas*. 2.^a edição revista -e atualizada. Manaus: EDUA, 2016, p. 119. Negrito nosso. A fonte de Porro é: TEIXEIRA, Pedro. “Relazion del General Pedro Tejeira de el río de las Amazonas para el S.or Presidente”. In: CORTEZÃO. (1639) 1950, p.188-194.

Segundo Teixeira, esses índios usavam flechas com veneno e praticavam antropofagia: são os penitentes antropófagos buscados por Araújo e Leão e também pelos missionários do século XVIII, que buscavam índios que houvessem usado veneno. Sobre os tupinambá, Teixeira também diz que são antropófagos,

Havia 120 léguas deste sítio [o estreito de Óbidos] até os Tupinambá; essa nação é de gente mui feroz e carniceira e nunca quis conhecer sujeição; por isso vieram fugidos do Brasil rompendo por terra e conquistando grande número de gentios até chegar ao grande rio e sítio onde hoje vivem. Eles nos deram muitas notícias das Amazonas, muito averiguadas, que estavam somente a seis jornadas dali; como não as vi só o afirmo por verdade; haverá dessa gente e de outras diversas nações que eles [elas?] têm sujeitas ao seu domínio uns 300 povoados e mais não terão, e até 500 ou 800 *casales* [casais, casas?] cada um. Aqui se acabam as flechas ervadas perigosas e ainda que por todo o rio as haja, não matam como as sobreditas.⁵³¹

O relato de Teixeira, além de caracterizar os tupinambá como carniceiros e conquistadores de outras nações indígenas, aponta aspectos da diversidade cultural de grupos indígenas da Amazônia: nem todos usavam flechas ervadas e, se alguns as usam, são flechas diferentes, não matam. Além dos *Juruna*, dos *Tapajós* e dos *Tupinambás*, Teixeira também fala dos *Omáguas*, para ele, o povo mais carniceiro de todos,

Ao cabo dessas [sete] jornadas começam os Omáguas, que têm as cabeças chatas; ocuparão de longitude do rio 100 léguas e terão de povoados 400, pouco mais ou menos; gente mui carniceira, e suposto que todos os do rio o são e se comem uns a outros, esses passam da conta porque não usam de outra carne senão a humana e têm por troféu as caveiras dos que matam penduradas em suas casas e são tão grandes comedores que a grossura da gente os faz todos pelados [?] e essa gente desceu fugida dos Quijos; a maioria dos povoados são grandes e abundantes de todo o necessário.⁵³²

O documento de Teixeira data de 1639. Segundo ele, todos os grupos indígenas do rio Amazonas são antropófagos, sendo os Omáguas os líderes dessa prática pois, além de comerem apenas carne humana, fazem troféus das caveiras daqueles a quem matam. Esses índios não existiam mais no Grão-Pará dos confessionários de que dispomos e é por isso, supomos, que essa pergunta está ausente do quinto mandamento desses manuscritos.

Anchieta, além de não usar *Anhanga* em seu confessionário, também não aborda o tema da antropofagia: essas características dizem muito sobre a questão autoral de Araújo, que como acreditamos, escreveu o *Confessionário* de 1618 baseado em sua experiência de missionário e de confessor. Baseado em sua experiência com índios que missionou na Bahia,

⁵³¹ Ibid., p.120.

⁵³² Ibid., p.122.

ele decidiu por colocar perguntas sobre o demônio e sobre a antropofagia em sua *Confissão*, temas desconsiderados por Anchieta.

É uma questão a ser considerada a ausência dessa pergunta em Anchieta: teria ele considerado inoportuno considerar a antropofagia um pecado? Em pleno século XVI, não é possível que ele não convivesse com penitentes praticantes do ritual antropofágico. A crônica de Carvajal traduzida por Antônio Porro, descrevendo grupos indígenas da Amazônia quinhentista, traz os índios que comem carne humana no arquipélago de Marajó,

Os índios desses povoados são caribes, ou comem carne humana, porque achou-se neles carne assada em *barbacoas* ou grelhas, a qual tinham os índios [preparada] para comer, e soube-se claramente ser carne de homem porque havia, entre outros pedaços dela, alguns pés e mãos de homem. E num povoado achou-se uma sovela de sapateiro com seu cabo e engaste de latão, do que se entendeu que os índios daquela terra têm notícia dos cristãos.⁵³³

Se há índios antropófagos na Amazônia quinhentista descrita por Carvajal, é bastante provável que eles também existissem nas terras onde missionava Anchieta: como é dito sobre os índios que comem carne humana no Marajó, eles o fazem convivendo muito próximo aos cristãos, conforme os vestígios de branco deixados no povoado próximo àquele onde haviam sido encontradas grelhas com carne de homem. Em outro documento traduzido por Porro, de 1578, sobre os índios do Norte, também são descritos índios antropófagos,

É essa província do Brasil muito extensa e de vista formosa e agradável, ainda que terrível e espantosa pela ferocidade dos seus moradores, gente tão bestial e comedora de carne humana que a todo gênero de feras excede, como os antigos antropófagos cuja crueldade espantou o mundo nos primeiros séculos.⁵³⁴

E assim, também em outro documento, sobre os índios brasileiros que viajaram para o Peru,

Era o governador Pedro de Orsúa natural de Navarra [...] passou ao Peru no fim do ano de mil quinhentos e cinquenta e oito e, tendo o marquês de Cañete sabido de seu valor e habilidade, o encarregou da jornada de *el Dorado* bem como de muitas províncias e terras vizinhas de que se tinha grande notícia nos reinos do Peru, tanto pelas grandes coisas que disse ter visto o capitão Orellana e os que com ele vieram desde o Peru por esse rio Marañón abaixo, onde diziam estarem as ditas províncias, como que pelo que disseram certos índios brasis que desde sua terra subiram por esse rio acima descobrindo e conquistando até que chegaram ao Peru ao tempo em que estava nele o presidente Gasca. Relataram esses índios brasis que saíram de suas terras, que estão na costa do Brasil, mais de 10 ou 12 mil deles, em muitas canoas, com suas mulheres e filhos, e com eles dois espanhóis

⁵³³ PORRO, Antonio. *As crônicas do rio Amazonas*. 2.^a edição revista e atualizada. Manaus: EDUA, 2016, p.69.

⁵³⁴ PORRO, Antonio. *As crônicas do rio Amazonas* (...), p.77. A fonte de Porro é: AGUILAR, Diego; CÓRDOBA. *Marañón*. Capítulos V e parte do VI em JIMÉNEZ DE LA ESPADA (1578) 1965.V.III, p.237-239.

portugueses, um deles dizia que se chamava Mateo, para procurar terra melhor do que a sua; [mas] segundo o que acredito, para faltar seus malditos ventres com carne humana, que todos eles comem e por ela se perdem.⁵³⁵

Segundo Francisco Vásquez, os índios brasileiros teriam viajado ao Peru em busca de carne humana e não por causa de terras melhores, como haviam lhe dito. Continuando sua viagem e sua relação, Vásquez avista outros índios antropófagos,

Essas duas cordilheiras, uma numa banda e outra noutra, fazem por aqui estreitar-se um pouco o rio, embora não tanto que sua largura e grandeza não seja incomparável. Ao cabo desse tempo demos num povoado grande de índios que está à mão direita numa barranca muito alta do rio. São esses índios nus e flecheiros; são canibais [“caribes”]; chamam-se Aruaquina; são de boa aparência [“bien dispuestos”]; têm erva mui má e casas de adoratório para seus ritos e sacrifícios [“de adoração para seus ritos e idolatrias” *ms 62*] e na porta de cada casa dessas há dois lugares de sacrifício [“dos sacrificaderos”], onde nos pareceu que devem degolar os índios que sacrificam.⁵³⁶

Os índios *Aruaquina* seriam antropófagos e teriam casas de adoratório onde fariam seus sacrifícios e seus ritos. Segundo a nota de Antônio Porro, eles usavam flechas envenenadas e ocupavam terras altas na margem direita abaixo de Óbidos, nas proximidades do Tapajós. Esses dados nos dizem que se a Amazônia quinhentista apresentou índios antropófagos, no século XVIII eles não existiriam mais e por isso esse “pecado” está ausente nos confessionários paraenses de 1750 e de 1751. O que queremos dizer, é que ao contrário de Anchieta, que excluiu esse pecado das perguntas de seu confessionário, os missionários do Grão-Pará e Maranhão, como apontam o cotejamento com outras fontes, não tiveram antropófagos dentre seus penitentes índios.

Também o capitão Altamirano relata o encontro com índios antropófagos,

1211.Sáimos dessa povoação onde [Aguirre] fez todas essas mortes e navegamos outros dez dias sem querer esse tirano que tomássemos terra, e aos dez dias demos nas primeiras povoações de Caribes (...). Não pretendendo levar seus soldados repartidos em muitas parcelas, fez esvaziar os bergantins jogando entre aqueles Caribes, cruéis comedores de carne humana, mais de 170 índios e índias todos cristãos, dos que trazíamos do Peru para nosso serviço [...].⁵³⁷

⁵³⁵ Ibid., p.83. A fonte de Porro é: VÁSQUEZ, Francisco. (*ca.1561*). “Relacion verdadera de todo lo que sucedió en la jornada de Omagua y Dorado, etc.”. In: SERRANO Y SANZ. (Ed.). 1909, v.2, p.423-484.

⁵³⁶ Ibid.,pp.91-92. Em nota, Porro explica que o estreitamento do rio de que fala Vásquez, indica a região de Óbidos, a 960 km de Codajás.

⁵³⁷ PORRO, Antonio. *As crônicas do rio Amazonas* (...), p.105. Em nota a este trecho, diz Antonio Porro, “Aqui Altamirano diverge dos outros cronistas ao colocar, entre a grande aldeia de Codajás e os primeiros povoados de antropófagos, na altura do estreito de Óbidos (que só Vásquez menciona), 22 dias de navegação em duas etapas de 12 e 10 dias. Vásquez fala em oito dias e sete noites. Zúñiga em 300 léguas percorridas sem parar à razão de 30 ou 40 léguas por dia. Monguia em 250 léguas em oito dias e noites”. Cf. Ibid. A fonte de Porro é: ALTAMIRANO, Capitão. “*Relacion*”, em JIMÉNEZ DE LA ESPADA (1578) 1965.V.III, p.237-239.

O jesuíta Alonso de Rojas, que supostamente teria sido o autor de um documento também traduzido do espanhol por Antonio Porro, em viagem feita pelo rio Amazonas em 1639, também fala de índios antropófagos,

§ 21 Têm umas nações com outras contínuas guerras. Usam de flechas, dardos e outras armas semelhantes a essas. Os Omágua jogam bem o dardo, sendo mui destros nesse gênero de arma. Os Trapajosos usam de flechas e veneno tão fino e eficaz que não têm contraerva. Muitas dessas nações ou [mesmo] a maioria são canibais, muito afeiçoados à carne humana, e assim comem os que cativam na guerra e essa é a causa principal de suas guerras; e também guerreiam para tirar-se a terra uns aos outros.⁵³⁸

Segundo Rojas, várias nações de índios do rio Amazonas praticariam antropofagia com seus cativos de guerra: infelizmente ele não explica o que o leva a essa conclusão, e parece tratar-se mais de uma apreciação genérica. Mesmo assim, estamos considerando seu relato para dizer que havia índios antropófagos na Amazônia do século XVII, para quem também serviria a pergunta sobre esse “pecado” feita por Antônio de Araújo em 1618.

Para Évreux, o demônio é o responsável pelos pecados dos índios, dentre eles, a antropofagia, “E se o Diabo, com a permissão de Deus, para conseguir um bem, que é sua salvação, não se intrometesse entre esses bárbaros, provocando novas discórdias para que eles se matassem e se comessem uns aos outros (...)”⁵³⁹, informando que também no Norte se praticava a antropofagia. O relato de Évreux é temporalmente próximo à publicação dos confessionários oficiais, revelando que, talvez, o quinto mandamento tenha recebido uma supervisão de um missionário da Amazônia, que incluiu demônios outros além de *Anhangá* e também essa pergunta sobre o ritual antropofágico, contemplando rituais praticados por outros índios além daqueles situados no Estado do Brasil. Essa ausência de uniformização dos rituais indígenas em todos os mandamentos comprova que vários foram os línguas que compuseram as perguntas desses confessionários e, principalmente, foram missionários de índios de vários lugares da colônia, tendo presenciado e se incomodado com práticas rituais das mais diversas etnias de índios.

Ainda sobre a antropofagia, diz Évreux a respeito dos tupinambá, “A nação dos Tupinambá era uma verdadeira pantera, mais cruel que qualquer outro povo, como bem o testemunha seu costume de comer os inimigos”.⁵⁴⁰

⁵³⁸ PORRO, Antonio. *As crônicas do rio Amazonas* (...), p.116. Em nota a este trecho, Antonio Porro explica que “Trapajosos” são os índios Tapajó. Cf. Ibid. A fonte de Porro é: ROJAS, Alonso de (autor presumido, 1639). *Descubrimiento del rio de las Amazonas y sus dilatadas provincias*. In: JIMÉNEZ DE LA ESPADA, v. 13, (1882), p.417- 447.1880-1889.

⁵³⁹ D'ÉVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis* (...), p.214.

⁵⁴⁰ Ibid., p.353.

Falando de São Vicente, Hans Staden diz que é a terra dos tupiniquins e que é delimitada ao sul pela morada dos carijós e ao norte pela dos tupinambás.⁵⁴¹ Essa classificação dos índios em etnias nos ajudará a separar as informações fornecidas por Staden de acordo com nosso interesse, aquele de saber de quais grupos indígenas os jesuítas retiraram a matéria-prima para as perguntas dos confessorários tupi. Ele menciona ainda o grupo indígena dos maracajás, inimigos dos tupinambás, inimigos cujas cabeças eram expostas em postes conforme diz Staden: “Diante das choças estavam espetadas cerca de quinze cabeças, sobre postes. Eram cabeças de maracajás, seus inimigos, e que êles haviam devorado.”⁵⁴² No livro segundo, Staden também menciona outros grupos indígenas, inimigos dos tupinambás, “Ao norte é seu vizinho uma tribo de gentílos chamados guaitacás. São-lhes adversos. Seus inimigos ao sul chamam-se tupiniquins; os que habitam mais ao interior são chamados carajás; próximo a êles, na serra, vivem os guaianás e entre ambos (...) os maracajás (...)”.⁵⁴³ Além disso, continuando a abordar etnias indígenas, o tempo do milho é usado por Staden para explicar algumas relações entre tupinambás e tupiniquins:

Tínhamos que nos acautelar especialmente contra os tupinambás duas vezes por ano, épocas em que, com violência, penetram na região dos tupiniquins. Uma destas épocas é em novembro, quando amadurece o milho, que chamam abatí, e com o qual preparam uma bebida chamada caium. Empregam também aí a raiz de mandioca, de que misturam um pouco. Logo que voltam de sua excursão guerreira com abatí maduro, preparam a bebida e devoram nesta ocasião os seus inimigos, se conseguiram aprisionar alguns. Já um ano inteiro antes esperam com alegria o tempo do abati.⁵⁴⁴

Nesse relato de Staden, vemos que os tupinambás são inimigos dos tupiniquins, que cultivavam o milho que interessa aos tupinambá. O uso do milho é comum na América do Sul e não nos auxilia quanto à diferenciação entre grupos indígenas. Não esqueçamos, todavia, que Staden também diz que é esse milho que é usado, junto com a mandioca, na preparação do caium, bebida preparada para realização dos rituais que são objeto de nossa pesquisa. O que queremos dizer é que, apesar de buscarmos diferenças entre os grupos indígenas missionados, estamos conscientes de uma certa homogeneidade cultural que permanece na longa duração dos penitentes índios dos confessorários escolhidos, escritos entre os séculos XVI e XVIII. Sobre o milho, também nos conta a relação de frei Gaspar de Carvajal sobre o rio Marañon analisada e transcrita por Antônio Porro,

⁵⁴¹ Nesse mesmo trecho, ele informa sobre os tupinambás: “Êstes são também denominados pelos seus contrários tabajáras, o que significa 'inimigo'.” STADEN, Hans. *Dois viagens ao Brasil*. Tradução de Guiomar de Carvalho Franco. Editora Itatiaia: Belo Horizonte, 2008 [1557], pp.72-73.

⁵⁴² STADEN, Hans. *Ibid.*, p.97.

⁵⁴³ *Ibid.*, p.154.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p.77.

(...) Assim é que, navegando como antes e passando por mui grandes povoações que víamos numa e noutra margem do rio, transcorria razoavelmente nossa viagem, porque nos povoados que tomávamos para buscar comida, ainda que nossos soldados os encontrassem abandonados por serem pequenos, achava-se neles muito milho, algum pescado e papagaios domésticos.⁵⁴⁵

Antônio Porro, que traduziu a versão publicada por Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés,⁵⁴⁶ primeiro cronista real das Índias Ocidentais, aponta que o manuscrito de Carvajal teria sido escrito por volta de 1543-1546,⁵⁴⁷ não muito distante, desta forma, do texto de Hans Staden.

Os confessionários amazônicos não abordam a pergunta sobre antropofagia e um de seus penitentes poderiam ser os índios *Cambeba*, segundo nos informa Berredo,

Não se sustentam os cambebas de carne humana, e já naquele tempo se tratava um e outro sexo com algum recato; porque suposto, que da cintura para cima não usassem dele, daí para baixo era menos a sua indecência, por se cobrirem todos de uns panos curtos de algodão, que teciam com suficiente curiosidade, principalmente na eleição dos matizes, como sucede ainda hoje; no que mostram bem mais racionalidade, do que todos os outros, que só se vestem da mesma natureza, alimentando também dela a brutalidade da sua gula.⁵⁴⁸

Assim, os confessionários amazônicos estariam sendo coerentes se estivessem a confessar cambebas, que não cometiam, desde o início do século do XVIII, o “pecado” da antropofagia e a ausência desse “pecado” no *Confessionário* de Anchieta nos leva a apontar que esse tipo de fonte está sujeito a falhas quanto às descrições etnográficas que pode oferecer, além de mostrar as escolhas feitas pelos confessores: Anchieta tinha penitentes praticantes de antropofagia e preferiu excluir essa pergunta de sua lista destinada à Confissão.

4.1 Araújo e Leão e as figuras míticas dos índios do Norte: *Curupira* e *Jurupari* no quinto mandamento.

Vimos, no capítulo 2, que no primeiro mandamento, as perguntas dos confessionários de Araújo e Leão trazem apenas o demônio *Anhanga*, que não seria reconhecido como espírito maligno pelos índios do Grão-Pará e Maranhão. Nossa hipótese é de que há uma desconexão entre os missionários do Norte com aqueles do estado do Brasil em relação ao conteúdo do

⁵⁴⁵ PORRO, Antonio. *As crônicas do rio Amazonas*. 2.^a edição revista e atualizada. Manaus: EDUA, 2016, p.58.

⁵⁴⁶ A fonte de Antônio Porro é: OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernandez de. *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme dei Mar Océano*. Madri: Real Academia de la Historia, (ca.1543-1546) 1851-1855.4v. In: PORRO, Antonio. *Ibid.*, p.216.

⁵⁴⁷ Carvajal escreve o ano de 1542 em alguns trechos de sua *Relação*, como se escrevesse em formato de diário.

⁵⁴⁸ BERREDO, Bernardo Pereira de. *Anais Historicos do Estado do Maranhão, em que se da' noticia do seu descobrimento, e tudo o mais que nelle tem succedido desde o anno em que foy descoberto até o de 1718(...)*, p.187.

Catecismo na Língua Brasileira (1618) e principalmente quanto à seção do *Confessionário*, apesar de na introdução do *Catecismo* de Antônio de Araújo, no “Prólogo”, se diga que a obra está também sendo destinada para aqueles que missionarem no Maranhão,

Agora pera que os que escolhe pera obreiros da altissima ãpreza da saluação dos poucos Índios, que escapãraõ, & se vaõ tẽdo aos mares das tribulaçoens (que ainda de quando em quando contra eles se encapellaõ) tenhaõ com que os possaõ perfeiçoar, & reduzir os muitos, que o nouo descubrimento do Maranhão lhes està oferecendo, ordenou por via do Reuerendo padre Prouincial Pedro de Toledo: que eu o minimo de seus filhos posesse em ordem, pera com a do nosso Reuerendissimo Padre Gèral, se imprimir o Catecismo, que nesta lingoa antigoamente compozerãõ algũs Padres doctos, & bõs lingoas (...).⁵⁴⁹

O *Catecismo na Língua Brasileira*, desta forma, deveria servir de instrumento para salvar os poucos índios que escapariam e reduzir os muitos oferecidos pelo descobrimento do Maranhão. O conteúdo da doutrina, no entanto, no que diz respeito ao demônio, não comporta as particularidades dos índios do Maranhão e seria como uma “doutrina importada” das missões onde estivera Antônio de Araújo para evangelizar índios com os quais ele não tivera contato.

Fazendo uma busca por *Iarupari* nas outras seções do *Catecismo na Língua Brasileira* de Araújo, porém, além de o encontrarmos no quinto mandamento da seção do *Confessionário*, ele aparece ainda nas poesias de Cristóvão Valente, como também já havia mostrado o professor Eduardo Navarro,

Îurupari (etim. - *boca torta*) (s. antrop.) - **JURUPARI, 1)** nome de uma entidade sobrenatural, na mitologia dos primitivos índios tupis da costa do Brasil: *Eresykyîpe Anhangã, Tagûaíba, Kurupira, Îurupari koipó te'õ abá supé?* - Invocaste o Anhangã, o Taguaíba, o Curupira, o Jurupari ou a morte para alguém? (Ar., *Cat.*, 102v); **2)** o diabo cristão: *Eîpe'a îurupari kó 'ara suí...* - Afasta o Jurupari deste mundo...(Valente, *Cantigas*, III, in (Ar., *Cat.*, 1618); *Kûesenhe'ym oroîkó îurupari ra'yramo...* - Antigamente estávamos como filhos do diabo. (D'Abbeville, *Histoire*, 341v- 342) NOTA – Daí, **JURUPARIPINDÁ** (*anzol do Jurupari*), nome de um peixe ciclídeo; **JURUPARIPIRUBA** (*Îurupari+pir+'yba*, “planta da pele do Jurupari”), planta medicinal da Amazônia. Daí, também, o nome geográfico **JURUPARI** (PA) (v. Rel.Top. E Antrop. no final).⁵⁵⁰

Além dos vários tipos de demônios, essa pergunta dos confessionários oficiais na seção destinada ao quinto mandamento também interroga o penitente sobre ter invocado a morte para alguém, no trecho “*coipo teô abâçupe*” (ou a morte para alguém).

⁵⁴⁹ ARAÚJO, Antônio de. “Prologo ao Leitor”. In: *Catecismo na Lingoa Brasileira, no qual se contem a summa da doctrina christã* (...), não paginado.

⁵⁵⁰ NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Global, 2013, pp.201-202.

29.p. *Erecîquîpe Anhangá, tagoaîba, curupira Iaruparí, coipo teô abâçupe? ndepîape catu coipo nde jurûpenhote?*⁵⁵¹ (Araújo, 1618)

*Erecekype anhânga, tagoaîba, curupîra, iuruparí, coipó teô abá çupé? Ndé pyápe catú, coipó nde iurúpe nhóte?*⁵⁵² (Leão, 1686)

Invocaste o demônio, algo ruim ou a morte para alguém? No teu coração mesmo ou somente na tua boca?

Segundo Estêvão Pinto, entre os índios *Potiguara* e entre os *Tupinambá*, são os pajés que têm o poder de lançar a morte para alguém.⁵⁵³ Em nota ao texto de Martius, Inácio José Malta aponta que se um pajé predissesse a morte de algum índio que fosse seu desafeto, isso seria suficiente para que esse se deixasse morrer em sua rede de inanição e terror.⁵⁵⁴ A atitude de “lançar a morte” a alguém, ao que parece, é característica das culturas indígenas e não uma pergunta gratuita do confessor jesuíta, como poderia parecer.

As perguntas seguintes, presentes no quinto mandamento, mostram esse costume retratado no *Confessionário* de Araújo, perguntando ainda se o índio teria ido ao pajé pedir a morte de alguém.

2.p. *Ajucâipô yrâne, erepe? Yîucà pôtânhepe aypô eré?*

“Matarei, certamente!”, disseste? Desejaste matar aquele?

6.p. *Marã yáçoaramo ahẽ coépe ceõ mã erêpe nde remiamotareîma çupê?*

“Que aquele vá a algum lugar!”, disseste, odiando-o?

7.p. *Yia omanomo, coipo ombaê acîramo erêpê?*

“Que ele morra!” ou “Que adoença!”, disseste?

10.p. *Ereimôburûpe amô? Eryaôpe ereangaôpe? Erecurácurápe?*

Amaldiçoaste algum? Separaste, ameaçaste algum? Ficaste desdenhando?

11.p. *Tereiucá y xêbe, erêpe Payé aîba çupé abâ jucâucá?*

“Mate-o para mim!”, disseste ao Pajé aliado de espírito mau, deixando que ele matasse alguém?

Araújo e Leão perguntam se o índio teria medo de algum dos seguintes demônios: 1) *Anhânga*, 2) *Tagoaîba*, 3) *Curupira*, 4) *Iaruparí*. Segundo aponta Castelnau-L’Estoile sobre a descrição dos índios brasileiros por Fernão Cardim, “O autor tenta aqui ressaltar os pontos de apoio que os missionários podem ter entre as crenças dos índios para expor a Revelação. O medo do diabo é assim percebido como uma das possíveis portas de entrada dos missionários”.⁵⁵⁵

Fernão Cardim traz, em seu *Tratado*, uma pequena tipologia sobre os “demônios” dos índios brasileiros, “(...) e têm grande medo do demônio, ao qual chamam *Curupira*, *Taguaigba*, *Macachera*, *Anhangá*, e é tanto medo que lhe têm, que só de imaginarem nele

⁵⁵¹ ARAÚJO, Antônio de. *Catecismo na Língua Brasileira* (...), p.102v.

⁵⁵² LEAM, Bertholameu de. *Catecismo Brasilico da Doutrina Christã*, (...), p.229.

⁵⁵³ “Nôtas ao capítulo VII (Estêvão Pinto)”. In: MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás* (...), p.77.

⁵⁵⁴ MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* (1844). (...), p.16.

⁵⁵⁵ CASTELNAU-L’ÉSTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril* (...), p.406.

morrem, como aconteceu já muitas vezes (...)”⁵⁵⁶, citando três demônios que aparecem na pergunta de Araújo. Segundo Castelnau-L’Estoile, Cardim não é o autor desse texto que se lhe atribui, ele apenas o teria feito circular. O texto teria, neste sentido, um caráter coletivo. Ela explica porque Cardim não poderia ser considerado o autor das informações que veicula,

Quanto ao texto sobre os índios, escrito em 1584, pode ter sido redigido por instigação de Gouvêa e de Cardim, chegados ao Brasil um ano antes, mas opera um conhecimento aprofundado dos índios que o companheiro do visitador, recentemente desembarcado, ainda não poderia possuir. Em sua origem encontram-se seja como informantes, seja como autores, um ou vários padres da província que tinham real familiaridade com os índios por terem vivido no meio deles e por falarem tupi. (...) Cardim sem dúvida não escreveu esses dois textos, mas os fez circular sob sua autoridade de autor (...). A *auctoritas* é a da instituição, não da pessoa.⁵⁵⁷

Os demônios enumerados por Cardim, portanto, lhe foram informados por missionários que viviam com os índios e que falavam tupi. Quem são esses índios que temiam *Curupira*, *Taguaigba*, *Macachera* e *Anhanga*?

Nessa pergunta, os missionários enumeram quatro tipos de demônios: *Anhanga*, *Tagoaíba*, *Curupira* e *Iarupari* (ou *Iurupari*). De quais lugares vieram todos esses diabos? Que figuras míticas representam e para quais etnias indígenas? Para Léry, que conviveu durante um ano entre os Tupinambá do Rio de Janeiro, no século XVI, a figura que representaria o demônio para aqueles índios, é *Ainhan*.

Não direi se os combatentes estavam bem ou mal montados, porque suponho que o leitor se lembre de eu ter escrito não possuírem os selvagens cavalos ou outras montarias; andam todos sempre a pé e sem lança. Sempre desejei que eles vissem esses animais, mas nessa ocasião ainda maior era o meu desejo de ter um cavalo debaixo das pernas; e acredito que se deparassem com um de nossos gendarmes bem montados, de pistola em punho, giniteando e despejando fogo de todos os lados pensariam tratar-se de algum *ainhan*, isto é, diabo na sua língua.⁵⁵⁸

Egon Schaden diz que foram os missionários que difundiram *Jurupari* por todo o país e que foi justamente a tradução para a língua tupi de textos míticos colhidos entre índios de classificação linguística diferente que provocou uma dificuldade de compreender as origens de certos mitos,

⁵⁵⁶ CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil* (...), p.174.

⁵⁵⁷ CASTELNAU-L’ÉTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril* (...), p.410. A historiadora explica as condições dos textos atribuídos a Cardim, “Existe na biblioteca municipal de Évora, herdeira das obras da biblioteca da universidade jesuíta, um manuscrito intitulado *Cousas do Brasil*; esse manuscrito é composto de diversos cadernos encadernados juntos. Eis a lista dos diferentes textos que contém: 1. *Do princípio e da origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e cerimônias*, datado de 1584 (...)”. Ibid., p.402. É esse caderno que traz a informação sobre os demônios e sobre o qual Castelnau avisa ser o mais curto dos três.

⁵⁵⁸ LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil* (...), p.189.

É curioso o destino da denominação Juruparí, outrora privativa dum demônio tupí. Os missionários tomaram-na para designar o diabo cristão, circunstância a que devemos a sua difusão por todo o Brasil. Adotado por índios de diferentes tribos, o nome com essa significação não serviu apenas para provocar confusão nas idéias dos próprios indígenas, mas até no espírito de etnólogos e linguistas, que passaram a empregá-lo para uma porção de deuses e demônios de natureza essencialmente diversa.⁵⁵⁹

Nesse capítulo, Schaden se propõe a apresentar uma versão de um “mito de Juruparí” entre os índios *Tucano*. Schaden alerta para o fato de, no afã de traduzir para a língua tupi figuras míticas de origens linguísticas diferentes, traduziu-se qualquer espírito que pudesse lembrar o diabo, de *Jurupari* e qualquer trickster, de *Kurupira*.⁵⁶⁰ *Jurupari*, segundo a pesquisa de Schaden, não pertence ao patrimônio cultural tupi-guarani: ele foi encontrado como sendo o herói mítico dos índios *Tariana*, de grupo aruak, denominado *Izi*, palavra que significa sol na língua dos índios *Tucano*.⁵⁶¹ A conclusão de Schaden é a de que *Jurupari* definitivamente não pertence a nenhum grupo tupi, sendo dos índios da região do Rio Negro, onde não havia índios tupinambás,⁵⁶² e se passou a ser usado pelos Tupi da costa se deveu justamente a uma confusão provocada pela tradução missionária. Como vimos no capítulo 2, Edelweiss partilha da mesma opinião de Schaden quanto à origem de *Jurupari*: ele advém da cultura de índios de etnia *aruak*.

Alfred Métraux mostra que as querelas entre *Agnen* (que estamos chamando de *Anhanga*), e os gêmeos míticos *Tamendonare* e *Aricoute* ocupam pouco lugar na mitologia dos tupinambá,⁵⁶³ sendo *Agnan* uma das numerosas personagens da mitologia tupinambá. Métraux dedica ainda um capítulo nessa obra para os “Gênios da Mata”, concluindo, a partir de seu levantamento, o caráter regional das ocorrências para *Anhanga e Jurupari*. Segundo ele, Thevet informa que o diabo para os tupis das proximidades do cabo de Santo Agostinho (Pernambuco) é *Giroppaly*, concluindo ainda que “(...) os autores que descrevem os tupis setentrionais empregam sempre a voz *Yurupari* para designar o espírito, ou os espíritos, chamados pelos cronistas de *Aynan, Agnen, Ingange, Anhanga* etc.”⁵⁶⁴ Métraux discorda da identificação natural que se faz entre esses dois seres demoníacos porque diz que as fontes que as abordam não são as mesmas e, por isso, as analisa separadamente. Não nos

⁵⁵⁹ SCHADEN, Egon. “Observações sobre os fundamentos míticos das chamadas ‘Festas de Juruparí’ e da instituição da casa dos homens”. In: *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo, sem editora, 1945, p.149.

⁵⁶⁰ Ibid.

⁵⁶¹ Ibid., p.150.

⁵⁶² Ibid., p.152.

⁵⁶³ MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás (...)*, p.27.

⁵⁶⁴ Ibid., p.45.

interessamos por essa sua análise em separado, mas pelo levantamento dos vários tipos de demônios que ele faz nesse capítulo.

Além de *Anhanga* e *Jurupari*, Métraux elenca como demônio o personagem *Kurupira*, que ele diz ser o “demônio das matas” e que é encontrado em todos os países falantes de língua geral. Ele acredita que essa disseminação tem sua origem nas crenças religiosas dos tupis litorâneos, sendo *Kurupira* registrado já no século XVI em uma carta de Anchieta.⁵⁶⁵ Além de Anchieta, *Coropira* aparece também registrado por João Daniel ao estudar as crenças dos índios amazônicos e que, na opinião de Métraux, ele o fez baseado em informações de índios tupis. O *Kurupira* aparece também entre os tupinambás interrogados por Acuña e entre os índios chipaias. Além desses, Métraux encontrou ainda registrados como demônios: *Macachera*, registrado por Marcgrave como o espírito das estradas, considerado pelos tupinambás o inimigo da saúde humana e pelos potiguares é visto como “o mensageiro de toda boa nova”. Métraux aconselha a desconfiarmos das informações de Macgrave porque ele seria influenciado por reminiscências clássicas; *Ouaioupia* e *Taguaigba* que ele diz ter encontrado em Cardim, mas em nota o editor o corrige e diz que apenas o segundo é informado por Cardim, o primeiro encontra-se em Évreux⁵⁶⁶; *Igupiára* e *Baetata*, informados por Anchieta,⁵⁶⁷ informação que também foi encontrada por Serafim Leite, conforme mostramos no capítulo 2.

Métraux comprova, portanto, que há uma variedade de figuras demoníacas entre os índios brasileiros. Eles são registrados nas fontes missionárias de acordo com os índios com os quais se depararam aqueles autores. Parece-nos que, quando Araújo acrescenta, no quinto mandamento, os demônios *Tagoaíba*, *Curupira* e *Iarupari*, ele o faz na tentativa de cumprir a promessa feita no prólogo de seu *Catecismo*: servir aos missionários que precisavam de um instrumento para salvar os índios que escapariam do inferno no Estado do Brasil e aqueles que viriam a ser descobertos nas missões do Maranhão. É como se essa listagem fosse uma errata, uma tentativa de consertar um esquecimento, uma exclusão feita aos índios que não exatamente partilhavam da mitologia que incluía *Anhanga*, o demônio privilegiado no documento hipoteticamente destinado a missionar todos os índios que necessitassem da conversão.

Os índios *Tucano*, considerado um grupo *nheengaíba*, ou seja, não tupi, segundo nos conta Serafim Leite, eram falantes de língua geral,

⁵⁶⁵ Vimos isso no capítulo 2 com Serafim Leite. Ele fala da informação de Anchieta sobre o *Curupira*.

⁵⁶⁶ Encontramos também *Ouaioupia* em Évreux, antes dessa informação do editor.

⁵⁶⁷ MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás* (...), pp.50-52.

A influência da catequese sobre a fixação da Língua Geral (a que os padres fixaram) foi grande. Diz Barbosa Rodrigues: “Em todos os Colégios, sempre que chegaram novos missionários, eram obrigados a aprender a Língua Geral, para ensiná-la às tribus nheengaíbas, isto é, àqueles que não falavam o tupi. Tanto assim é que, no Amazonas, tôdas as tribus, que ainda existem, com dialectos muito diversos e que foram missionadas, falam a Língua Geral. Os mundurucus, maués, tucanos, deçanas, ticunas, arauaquis, pariquis, etc., todos falam a língua geral que aprenderam. Ainda ouvi uma ladainha e oração em Língua Geral, recitadas por pariquis, que teem um dialecto muito especial.”⁵⁶⁸

Os missionários que usassem as perguntas dos confessionários tupi, tanto o de Araújo e o de Leão quanto o dos manuscritos paraenses, ao falar *Iarupari* se fariam entender, no quinto mandamento, além de pelos índios Tupi do Maranhão, pelos índios Tariana e pelos índios Tucano. Serafim Leite, nesse trecho, fala dos índios do Amazonas, reforçando que *Iarupari* é uma figura originária do Norte, e consta em fontes que falam de índios do Pará, do Maranhão e do Amazonas. O primeiro mandamento, nessa lógica de regionalização, não teria sucesso entre esses índios, para quem nada significava *Anhangá*. Mais do que isso, Araújo não teve contato com índios para quem *Iarupari* era uma figura mítica como *Anhangá* era para os tupis do Rio, da Bahia e do Espírito Santo, onde missionou.

Sobre *Jurupari*, nos conta Consiglio que é parte do nome de um chefe indígena, encontrado por ele na “Relação do Maranhão” de Luís Figueira:

Aos poucos, foi se estabelecendo uma relação de poder dos padres sobre os indígenas, fato corroborado pela declaração de conformidade citada, na qual os nativos se mostram satisfeitos e agradecidos pelo intervento dos padres jesuítas. Que as relações com os jesuítas se apresentassem aos índios também nesse sentido, aparece no pedido, feito pelo chefe Jurupariacu para que fossem entregues ao seu irmão os emblemas de alcaide, que serviriam para ordenar a vida de aldeia cristã: vigiá-la, cuidar para que todos participassem do culto e admoestar quem se embriagasse”.⁵⁶⁹

Sobre Antônio de Araújo e Cristóvão Valente, que veiculam *Iarupari* em seus textos, nos diz Castelnau-L’Estoile,

O provincial Pero Rodrigues envia uma parte dos jovens padres que estavam em 1598 nos colégios. Eles eram quatro: Cristóvão Valente, Antonio de Araújo, Antonio Fernandes e Gaspar Freire. Tinham mais ou menos trinta anos e pretendiam “render” os padres missionários especializados. No Catálogo de 1598, Antonio Fernandes já mostrava um perfil de futuro missionário, mas por causa das novas exigências de Roma sua formação pôde ser acelerada: ele é ordenado e enviado aos 29 anos como padre da aldeia precocemente. Ao contrário, Cristóvão Valente e Antonio de Araújo tinham perfil de jesuítas destinados a uma carreira promissora: em 1598 eles

⁵⁶⁸ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Organização de Cesar Augusto dos Santos et al. Obra em 4v. São Paulo: Edições Loyola, 2004, vol.I-III, p.392.

⁵⁶⁹ CONSIGLIO, Vittorio. *Fontes missionárias e história indígena (...)*, pp.101-102. Grifo nosso.

já eram padres e residiam no colégio da Bahia onde ensinavam gramática. Rodrigues os envia às aldeias porque os dois eram bons conhecedores de tupi. A sequência de seu curso é interessante, pois mostra que os dois jesuítas escreverão um poema em tupi, e o outro, um Catecismo. Assim, mesmo sendo padres em aldeias, eles continuarão a se distinguir do grupo dos *línguas*.⁵⁷⁰

Conforme diz a historiadora, ambos os padres residiam no colégio da Bahia. Nenhum deles tinha residido no Norte ou missionado os índios de lá. O *Jurupari* de que falam Valente e Araújo é baiano e não paraense ou maranhense ou, mais provavelmente, é o *Jurupari* do Norte que chegou até eles como informação de terceiros, tal como os demônios informados pelo jesuíta Fernão Cardim.

Nos relatos dos índios *Tariano* do Rio Negro do século XXI, além de *Jurupari*, é *Curupira* quem aparece, “Quem vê curupira tem medo e foge. Por isso, o kumu transforma a pessoa em curupira. Assim, quando os inimigos o vêem, eles têm medo dele”.⁵⁷¹ O *Curupira*, no século XXI, é uma figura temida pelos índios, tal como *Anhangá* nos séculos XVI e XVII e *Jurupari* no século XVIII, personagens usadas pelos missionários cristãos para traduzir o demônio para índios de etnias e lugares específicos.

Sobre o *Jurupari*, os relatos contemporâneos dos *Tariano* o trazem como figura de suas festas e danças, “Quando uma moça ia ser iniciada, os homens tiravam os seus pêlos do sexo para fazer máscaras de Jurupari. (...) Depois da dança de Jurupari, oferecia-se comida do dabucuri, depois todos saíam e ficavam se pintando e enfeitando. Ao mesmo tempo, bebiam caxiri”.⁵⁷² Esse dado confirma a hipótese de Egon Schaden, de que *Jurupari* pertenceria aos índios da região do Rio Negro, sendo um herói mítico dos índios *Tariana*, conforme citamos anteriormente. De alguma forma, *Jurupari*, que é de origem *aruak*, encontrou seu lugar no Maranhão, como pudemos conferir nas informações prestadas por Yves D’Évreux, segundo o qual a figura maligna para os tupinambá daquela região seria *Jurupari*. Como vimos no mapa de Câmara Júnior, os índios *aruak* estavam espalhados por toda a região norte. Segundo Antônio Porro, as chamadas *festas de Jurupari* eram cerimônias ligadas à afirmação do domínio dos homens sobre as mulheres em muitas sociedades amazônicas.⁵⁷³ De origem *aruak*, o *Jurupari* se espalhou pela Amazônia e pode ser encontrado em registros históricos e etnográficos dos índios daquela região e não aparecendo nem nas obras de José de Anchieta, e encontrando espaço em apenas uma pergunta dos confessionários de Antônio de Araújo e de

⁵⁷⁰ CASTELNAU-L’ÉSTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril* (...), p.248.

⁵⁷¹ TARIANO, Ismael. *Mitologia Tariana* (...), p.103.

⁵⁷² Ibid., p.121.

⁵⁷³ PORRO, Antonio. *As crônicas do rio Amazonas* (...), p.23.

Bartolomeu de Leão, já sabemos que esses missionários não puderam conhecer nenhum índio da região Norte. Por isso, quando lemos no *Prólogo* do Catecismo de Araújo que essa obra teria sido escrita também para uso dos missionários no Maranhão, isso não se aplica à seção do *Confessionário*.

4.2 Política linguística: a “língua geral da costa”

Adone Agnolin explica que o que os jesuítas fizeram com a documentação em língua indígena foi uma tradução cultural e linguística:

Para verter a mensagem evangélica segundo as línguas indígenas americanas, os missionários encontraram-se na necessidade de produzir uma 'língua geral da costa' à qual era entregue a função de se tornar o primeiro e fundamental mecanismo – modelar e sempre sucessivamente lapidado na sua prática e nos diversos contextos históricos e geográficos – que devia permitir empreender e viabilizar o difícil trabalho de tradução: cultural além de lingüística. A criação desta 'língua geral da costa' foi realizada, finalmente, através de dois aparatos externos à cultura lingüística de que os missionários se utilizavam: a estrutura gramatical latina e os modelos de discurso usados nos catecismos ibéricos. À revisitação da matéria lingüística indígena com esses aparatos ocidentais eram entregues o objetivo e a necessidade de verter (antes de converter os indígenas) os conceitos e as categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas que os missionários-lingüistas não encontravam nas línguas das culturas indígenas brasileiras.⁵⁷⁴

Câmara Júnior, por exemplo, diz que os jesuítas simplificaram a língua dos índios e criaram um “tupi jesuítico” distanciado das línguas tupi naturais.⁵⁷⁵ Ele faz essa observação partindo do pressuposto de que, tendo os jesuítas o objetivo de se comunicar com os índios e propagar a religião, não estudavam o tupi como um linguista faria e sim com um propósito utilitário, “Por isso, o Tupi que as primeiras exposições dos europeus nos fornecem, não é exatamente aquele que os indígenas exatamente falavam: é uma sistematização simplificada, feita para se proceder à propaganda religiosa dentro do ambiente indígena”.⁵⁷⁶ Essa declaração de Mattoso Câmara pode ser interpretada no sentido de que os índios não entenderiam o “tupi jesuítico” já que seria uma simplificação de sua língua ou, como nós preferimos, pode-se considerar que ele esteja falando de um ponto de vista técnico do linguista, já que como ele mesmo reconhece, esse tupi jesuítico é resultado da necessidade de os missionários se comunicarem com os nativos. Nos parece que ele lamenta terem os

⁵⁷⁴ AGNOLIN, Adone. “A babel das línguas e o 'grego da terra': catequese e gramática na América portuguesa (séc. XVI – XVII)”. In: MILAN, Denis; MATOS, Olgária. (Org.). *Gemas da Terra: Imaginação, Estética e Hospitalidade*. São Paulo: Logo Edições SESC, 2010, pp.197-198.

⁵⁷⁵ CÂMARA JÚNIOR, Joaquim Mattoso. *Introdução às línguas indígenas brasileiras*. Rio de Janeiro: AO Livro Técnico S/A – Indústria e Comércio, 1977, p.104.

⁵⁷⁶ Ibid., p.101.

missionários tentado melhorar a língua indígena ao disciplinarem-na seguindo o modelo da língua gramatical latina, pois isso prejudicou, segundo ele, “a observação sincera e serena dos fatos linguísticos”.⁵⁷⁷ Desta forma, Mattoso Câmara Júnior não discorda de nós. O ponto central da hipótese dele é a de que os missionários fizeram essa disciplinarização do tupi pela gramática latina por estarem imbuídos de ideias linguísticas de sua época, ideias que criaram uma distinção muito grande entre as línguas dos selvagens e as línguas dos civilizados, e por isso, os missionários quiseram melhorá-la com seus conhecimentos linguísticos considerados superiores.

O “tupi jesuítico” de que fala Câmara Júnior, portanto, estaria distanciado de um tupi natural devido a três características: 1) Os missionários simplificaram muito foneticamente a língua que escreveram, “O jesuíta tendeu a deixar de lado tudo aquilo que era muito exótico para ele e de difícil reprodução”⁵⁷⁸; 2) A língua é regularizada pelo modelo da gramática latina e adultera “as categorias genuínas e o valor dos morfemas”⁵⁷⁹; 3) Todo o léxico e toda a semântica da língua se adaptou à visão do ocidente (“um exemplo muito expressivo é o emprego de *tupã* para a idéia cristã de ‘Deus’”).⁵⁸⁰

Entendemos que esse tupi jesuítico de que ele fala, apesar de todas essas características “civilizatórias”, é um meio legítimo para compreendermos mais sobre os índios que estavam sendo missionados. Câmara Júnior, depois de expor suas ressalvas, reconhece o esforço do trabalho missionário, “Feitas essas restrições, não se pode negar que os jesuítas não tivessem sido bastante escrupulosos nos seus estudos”.⁵⁸¹ Assim, ainda que possa haver divergências quanto à hipótese de Câmara Júnior, de que o tupi jesuítico seria apenas uma língua franca que encobria as especificidades particulares das várias línguas indígenas ou mesmo quando sistematizava as diferenças das línguas da família tupi-guarani, acreditamos que tanto os seguidores de Câmara Júnior quanto os que se opõem a ele, concordam que o material sistematizado pelos jesuítas pode dizer muito sobre o ambiente e sobre os índios que missionaram. Neste sentido, nossa sugestão é que uma pesquisa de cunho histórico e antropológico pode apresentar maiores resultados ao se concentrar em estudar o conteúdo dos textos, e não em discussões sobre a forma de seu registro.

⁵⁷⁷ Ibid., p.102.

⁵⁷⁸ Ibid., p.104.

⁵⁷⁹ Ibid.

⁵⁸⁰ Ibid., pp.104 -105.

⁵⁸¹ Ibid., p.105.

Desta forma, nos perguntamos: Como a historiografia explica a padronização dos textos religiosos? Inicialmente, pela Política Linguística dos Concílios. E, também, como nos explica Agnolin, por uma necessidade de combater certas heterodoxias:

Do lado católico, as “verdades da fé” (aqueles “conteúdos” em que consiste o imperativo catequético pós-conciliar) encontravam sua garantia na aderência de certos conteúdos a uma forma lingüística, fixando assim uma interpretação que se tornava a medida de uma ortodoxia indispensável e distante de certas heterodoxias que, em plena época da Contra-Reforma deveriam ser prontamente identificadas para poderem ser imediatamente combatidas.⁵⁸²

Agnolin, nos parece, reitera o que diz Câmara Júnior sobre a “língua geral da costa”, criada justamente a partir da estrutura gramatical latina e dos modelos de discurso usados nos catecismos ibéricos. Desta forma, foi a transcrição do tupi ou a inscrição da língua no texto, nas palavras de Daher,⁵⁸³ que dependeu desses dois mecanismos citados por Agnolin. Os jesuítas teriam inventado o tupi que lemos nos confessionários no sentido de que sistematizaram no papel o que ouviram dos índios de acordo com as regras ocidentais da língua escrita. Lembremos que essa sistematização foi feita a partir de línguas já existentes e faladas pelos índios objeto da missão jesuítica. Sobre a necessidade dessa sistematização tendo em vista justamente a elaboração de uma literatura catequética, um aspecto é ressaltado por Agnolin:

Nesse novo contexto e com esses objetivos, a explosão da imprensa reorientará o sistema da catequese cristã, deslocando-a, gradativamente, de uma prática pregadora, fundamentada no gênero do sermão, para uma prática propriamente catequética, desenvolvida através da escrita e popularizada pela imprensa. Nesse sentido, a finalidade explícita da literatura catequética – não só daquela católica – será a de se constituir como instrumento útil à confissão.⁵⁸⁴

Mas em quais níveis do texto dos confessionários podemos encontrar essa forma fixa da ortodoxia?

O projeto colonial, político e civilizador, característico tanto dos aldeamentos quanto das reduções e das missões na Amazônia, fundamentava um novo sistema dentro do qual deviam se integrar as novas grandes concentrações de povoados indígenas: uma nova gramática e uma nova semântica serviram para tornar possível a pragmática desse novo sistema. A “política lingüística” realiza-se paralelamente à redução das populações indígenas. Dessa forma, reduzir as línguas orais (ou a língua, no singular,

⁵⁸² AGNOLIN, Adone. “A babel das línguas (...), p. 219.

⁵⁸³ “Nos relatos dos capuchinhos do Maranhão, a transcrição dos discursos proferidos pelos índios é o pilar do projeto de conversão e de francização dos Tupinambá que sustenta a aliança franco-tupi. Os missionários mostram os Tupinambá dotados de palavra, o que permite a estes não somente denunciar a empresa do diabo sobre suas almas e a dos portugueses sobre seus corpos, mas também enunciar seu desejo de conversão e de sujeição ao 'reino de lis'.” Cf. DAHER, Andrea. *A conversão dos Tupinambá(...)*, p.81.

⁵⁸⁴ AGNOLIN, Adone. “A babel das línguas (...), p. 218.

com suas fundamentais distinções dialetais), com suas próprias “formas retóricas”, à escrita, à gramática e ao dicionário, se constitui como passo lógico para uma profunda *redução* do discurso e da literatura. Trata-se de uma efetiva “conquista espiritual” (antes que dos falantes) das próprias línguas guarani e tupi, conquista que resultou, enfim, na criação de uma nova linguagem.⁵⁸⁵

Há várias formas de compreender o que seja uma política linguística. Na primeira parte do livro de onde foi retirado o trecho acima, Agnolin expõe como os jesuítas reduziram a língua indígena ao modelo da escrita, do alfabeto e das regras gramaticais latinas. Esse seria, como já mencionamos anteriormente, o aprisionamento da matéria indígena no formato do catecismo escrito estruturado pelas regras do Cerimonial Romano para criar uma memória artificial para a oralidade tupi. Essa primeira política linguística de que fala Agnolin resultará no que ele chama de indigenização do catolicismo e, no âmbito deste texto, resulta na indigenização do confessionário estruturado pelos modelos conciliares. O primeiro tipo de política linguística de que fala Agnolin seria aquela que, nas palavras dele, “se traduziu na sistematização da língua geral”⁵⁸⁶ e no esforço missionário de elaborar catecismos, gramáticas e vocabulários, tanto em língua tupi como em língua kariri no Brasil, e em língua guarani, no Paraguai.

Para Agnolin, embora as línguas tupi e guarani se caracterizassem por uma unidade linguística, isso não significava que também carregassem uma unicidade, sendo essa a característica de uma proposta de Estado, tal como foi feita pelos jesuítas. Segundo Agnolin,

Dois são, na nossa opinião, os principais processos segundo os quais se realizava a unidade normativa, lingüística e cultural, dos grupos indígenas, tendo em vista a finalidade de fundar uma possibilidade interpretativa jesuítica (ocidental). Por um lado, os aldeamentos nos territórios culturais tupi criavam, com modalidades e intensidades diferentes, aquele *melting pot* que antecipa e será, sobretudo, característico das *Reducciones* jesuíticas; e que, determinando movimentos de êxodo, deslocamentos e recolocação dos grupos Guaraní, caracterizará também “descimentos”, organizados por missionários, e deslocamentos maciços de populações nativas, realizadas por tropas de resgate, como consequência do “novo descobrimento do Maranhão”. Por outro lado, em decorrência dessas situações – em muitos aspectos paralelas com relação à imposição das duas “línguas gerais” – , tanto a língua tupi como aquela guarani se encontraram na necessidade de serem generalizadas, isto é, normalizadas e normatizadas.⁵⁸⁷

Somos da opinião, entretanto, de que a normatização se aplica à língua, mas não às culturas indígenas. Para nós, a política linguística de que fala Agnolin acima e Monteiro,

⁵⁸⁵ AGNOLIN, Adone. “A babel das línguas (...)”, pp. 232-233.

⁵⁸⁶ AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens* (...), p.111.

⁵⁸⁷ Ibid., p.115.

abaixo, busca uma normatização para fins de comunicação e de conversão, mas ela não pode sistematizar os rituais das várias etnias indígenas porque isso custaria aos jesuítas o sucesso da tradução dos sentidos de traços do cristianismo para etnias de índios diferentes.

“A mais principal ciência para cá mais necessária”: foi assim que o padre Manuel da Nóbrega descreveu o aprendizado da língua Tupi por parte dos missionários jesuítas, em meados do século XVI. De fato, desde a chegada da primeira comitiva de inácianos à costa sul-americana em 1549, os jesuítas defrontaram-se com a difícil tarefa de traduzir o conteúdo e os sentidos da doutrina cristã para um idioma que atingisse o maior número possível de novos catecúmenos. Apesar da enorme diversidade lingüística que se descobria pouco a pouco, à medida em que a expansão portuguesa avançava para além das estreitas faixas litorâneas, estabeleceu-se desde cedo uma política lingüística que tornava “a língua mais usada na costa do Brasil” o seu principal instrumento. Baseada, na verdade, num conjunto de dialetos da família lingüística tupi-guarani, a primeira “língua geral” foi perdendo as suas inflexões locais e regionais em função da sua adoção, sistematização e expansão enquanto idioma colonial.⁵⁸⁸

A política lingüística é um fato: ela realmente existiu no contexto da missionação dos povos americanos. Ela também pode ser, todavia, um argumento fácil demais para explicar o material catequético, e, ainda, pode se constituir em uma chave de interpretação perigosa se forem misturadas, apressadamente, questões como diversidade lingüística e diversidade cultural, especialmente quando estamos falando do confessionalário. Conforme fala Bruce Mannheim no texto que citamos anteriormente, uma das funções do confessionalário era a vigilância das populações. Se o ritual ou a figura mítica estão dentre as perguntas da confissão, e, principalmente, se esses rituais ou figuras míticas mudam de um confessionalário para outro, são traços de práticas locais que devem ser extirpadas e os penitentes vigiados para que não as cometam mais e não situações genéricas tal como faz a política lingüística com as palavras.

Se, na Índia e depois no Extremo Oriente, os jesuítas depararam-se com tradições literárias e com a escrita em caracteres não ocidentais, no Brasil tanto as línguas quanto as tradições narrativas eram basicamente orais e, portanto, cabia aos inácianos “reduzir” estas línguas ao alfabeto romano e às regras gramaticais latinas. Neste sentido, o Tupi dos jesuítas, mesmo sendo baseado concretamente nas variantes da língua falada por índios e mestiços sobretudo nas capitâneas de Pernambuco, Bahia, Espírito Santo e São Vicente, constituía, antes de mais nada, um dialeto colonial. A exemplo de outras regiões onde a evangelização avançou de modo semelhante, a língua geral da costa tornou-se um ágil instrumento de tradução por meio de dois aparatos externos, isto é, a estrutura gramatical latina e os modelos de discurso utilizados nos catecismos ibéricos.⁵⁸⁹

⁵⁸⁸ MONTEIRO, John Manuel. *Traduzindo tradições: gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América Portuguesa*. A língua mais usada na costa do Brasil, p.1. Disponível em <<http://www.ifch.unicamp.br/ihb>>. Acesso em 28 de abril de 2016.

⁵⁸⁹ Ibid., p.1.

Documentos da América hispânica escritos seguindo a ordem da imperatriz de Rusia, Catalina II, sobre as línguas indígenas, também abordam a questão da oralidade,

Nota Algunos terminos de los que se piden em Castellano no van traducidos em esta Lengua que se llama Pocoman por no tener este Idioma esas voces como que no conocían tampoco las cosas que con ellas se significan, V.g. Navio, elefante, coche, y otras de este mismo modo delas (?) cosas significadas no savian los Indios si las havia en el Mundo, y assi os (?) quando las usan es com su misma voz castellana.⁵⁹⁰

Como diz o autor do documento, não fora possível traduzir do castelhano para a língua *Pocoman* palavras como *navio*, *elefante* e *coche* por não existirem no mundo indígena e, segundo ele explica, por isso haveriam de ser usadas na língua castelhana. Há também traços dessa língua indígena que não poderiam ser escritos em castelhano devido à cultura oral de onde essa língua teria se originado: por causa da oralidade, para esse autor, a língua seria limitada de vozes para traduzir os sentidos europeus. Essa limitação teria sido solucionada por uma repetição de palavras que, juntas, resultariam em uma distinta significação.

También se advierte que como la lengua sea de vozes limitada, frequentísimos los traces (fraces?), con que los Indios para explicarse suplen este defecto, y así se verá en las palabras traducidas mucha repetición de una misma voz pero siempre con alguna adjunta de outra, con lo que ya da distinta significación.⁵⁹¹

Características específicas da oralidade da língua *Pocoman*, todavia, deveriam ser utilizadas por aqueles que quisessem traduzir os sentidos europeus para os falantes dessa língua, já que ela contava com diferenças dependendo da aspereza em que fossem pronunciadas as palavras ou pela guturação empregada. O autor desse documento alerta que, caso esses traços orais deixassem de ser considerados, o sentido buscado estaria comprometido,

Lleva la traducción tres caracteres que no se escriven en nuestro castellano pero esprecísimo para la traducción porque como los Indios varian del todo la significación de la voz con proferirla con mas ó menos asperesa, ó con la diversa guturación que le dan, si se escribiése con nuestras letras castellanass las palabras y sin darles aquel particular sonido que cobra em su diversa prolación, ya significaría cosa distintissima vela que se pide”.⁵⁹²

⁵⁹⁰ ANÔNIMO. *Vocabularios de voces castellanass a las lenguas quiché, cakchiquel, tzotzil, cachi, poconchi, pocoman, pupuluca, chol, zotul, tzendal, chanabal, zoque, subinha, chapanecca, mam, cabecara, viceyta, de los jicaques (lean y mulia) y terrava*. Año de 1790. Testimonio del expediente sobre cumplimiento de la Real Orden para la traducción de vocablos y remición de libros” (Guatemala de la Asunción, 16 de enero de 1790). Anexo a carta nº 4 del presidente de Guatemala, Bernardo Troncoso, a Antonio Porlier (Guatemala, 12 de marzo de 1790). Archivo General de Indias, MP_Escritura y Cifra, 45 Bis, folio 44v.

⁵⁹¹ Ibid.

⁵⁹² Ibid., folios 45 e 45v.

Para ele, o que ocorre é que as vozes, ou seja, as línguas que se constituem apenas de sons não são fáceis de serem explicadas pela escrita, “Estas voces como que solo consisten en el sonido no es facil explicarlas con la pluma”⁵⁹³. A relação entre escrita e oralidade também aparece nos confessionários tupi e, em vista de tudo quanto já foi dito, reforçamos que nossa intenção foi apontar que a tradução cultural não é sufocada pela tradução linguística. Concordamos com Cristina Pompa quando diz,

Por outro lado, não se pode pensar numa simples projeção, na evangelização das Américas, de princípios e idéias elaboradas em outros contextos, justamente em virtude do universalismo mencionado. Pelo contrário, a missão no Brasil constitui uma extraordinária adaptação ao meio físico e cultural no qual a Companhia se encontrou.⁵⁹⁴

Ainda no contexto das experiências missionárias vividas pelos padres que ao Brasil chegaram para confessar os índios e que deveriam fazê-lo segundo os ditames conciliares de Trento, de Lima e do México, há muito de relato etnográfico nas perguntas dos confessionários tupi.

Historiadores como Andrea Daher e João Adolfo Hansen justificam a estratégia jesuítica de traduzir a literatura cristã para as línguas indígenas por meio da teologia da ordem. Traduzir o texto ocidental para as línguas nativas foi uma opção justificada pela teologia política da Companhia de Jesus:

O pressuposto apostólico da necessária pregação na língua do catecúmeno - que se encontra na base do processo geral de gramaticalização e dicionarização das línguas americanas e da consequente redução da diversidade lingüística com a produção de ‘língua gerais’ - fundamenta-se na teologia política escolástica - sobretudo na sua retomada, no século XVI, por teólogos ibéricos como Francisco Suárez - e encontra eco nas diretrizes tridentinas e nas constituições das ordens religiosas”.⁵⁹⁵

Essa teologia política admitia ser possível salvar o índio rememorando em sua alma as categorias necessárias para que a língua tupi participasse da língua originária junto às outras línguas vernáculas espalhadas pelo mundo desde a Babel, segundo o exemplo proposto por Daher.

O confessionário é um gênero textual singular no conjunto de textos cristãos por ter o confessor europeu como destinatário principal. Estruturado na forma de perguntas escritas em língua indígena, deveria ser lido em voz alta na confissão privada do índio com o confessor.

⁵⁹³ Ibid.

⁵⁹⁴ POMPA, Cristina. *Religião como Tradução (...)*, p.57.

⁵⁹⁵ DAHER, Andrea. “Dos intérpretes aos especialistas: a gramaticalização e a dicionarização das línguas indígenas da América Portuguesa e Hispânica nos séculos XVI e XVII”, p.71. In: LOPES, A. H. (Org.); VELLOSO, Monica Pimenta (Org.); PESAVENTO, Sandra Jatahy (Org.). *História e linguagens: texto, imagem, oralidade e representações*. Rio de Janeiro: 7Letras/Casa de Rui Barbosa, 2006, pp.71-81.

As perguntas eram estruturadas para receberem como resposta *pá* (sim) ou *aáni* (não). Orações e diálogos de doutrina eram escritos para serem lidos pelo padre e repetidos pelo público indígena, ou seja, nesses casos, o índio era o destinatário principal. A confissão, junto com a comunhão, era um dos principais sacramentos e deveria ser realizada obrigatoriamente ao menos uma vez por ano, no período da quaresma. Esses textos religiosos escritos em tupi expressariam a função colonizadora da empresa colonial, já que a religião será um campo de aplicação da política da teologia jesuítica:

Assim, a especificidade dos usos orais e escritos do tupi gramaticalizado só pode ser estabelecida em relação à empresa colonial - extensão da centralização do Estado monárquico absolutista português e espanhol - o que determinou novas formas de organização do tempo e da memória.⁵⁹⁶

Para compreender a estrutura e os objetivos dos confessionários jesuíticos, segundo esses dois autores, é necessário apreender a filosofia jesuítica, sua cultura escolar e as categorias teológico - políticas que regulavam os textos de sua doutrina.

Segundo João Adolfo Hansen, a cultura escolar jesuítica no século XVII ⁵⁹⁷ era sistematizada pelo *Ratio Studiorum atque Institutio Societatis Jesu (1599)*, o qual associava-se à política católica portuguesa como um conjunto de normas que definiam saberes a serem ensinados e um conjunto de práticas que permitiam a transmissão desses saberes e a incorporação de comportamentos, normas e práticas.⁵⁹⁸ Ou seja, a evangelização nas terras do Novo Mundo não possuía um caráter sobrenatural, mas político e civilizador. Político porque seguia a teoria absolutista do pacto de sujeição no qual o corpo político aliena-se do poder e transfere-o ao rei. No *De Legibus* de Suárez, encontra-se a fórmula para que o príncipe mantenha a honra, a reputação e a reverência de toda sociedade: deve cultivar as virtudes cristãs.⁵⁹⁹

Ao analisar leituras historiográficas sobre discursos coloniais, João Adolfo Hansen avisa que, em geral, “lemos tendendo a universalizar os critérios estéticos da modernidade

⁵⁹⁶ DAHER, Andrea. “Cultura escrita, oralidade e memória: a língua geral na América Portuguesa”. In: PESAVENTO, Sandra Jatthy(org.) *Escrita, linguagem, objetos*. Leituras de história cultural. Bauru: Edusc, 2004, p.20.

⁵⁹⁷ Para Hansen, o século XVII luso-brasileiro é mais que uma marca temporal, é um período que abarca quase 200 anos, entre 1580-1750, específica da política católica absolutista. HANSEN, João Adolfo. “Leituras Coloniais”. In: ABREU, M. (org.). *Leitura, história e história da leitura*. Campinas/ São Paulo: Mercado das Letras / FAPESP, 1999, pp.169-182.

⁵⁹⁸ HANSEN, João Adolfo. “Ratio Studiorum e Política Católica Ibérica no Século XVII”. In: Diana Gonçalves Vidal; Maria Lúcia Spedo Hilsdorf. (Org.). *Tópicos em História da Educação*. 1 ed. São Paulo: EDUSP, 2001, v. 1, p. 13-41.

⁵⁹⁹ HANSEN, João Adolfo. “O Discreto”. In: *Libertinos libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 87.

pós-vanguardas, generalizamos também os padrões sintático - semânticos que asseguram a coesão do estilo escrito para ser lido”.⁶⁰⁰

Se pensarmos com Andrea Daher, não podemos explicar o uso das línguas indígenas na catequese pelos motivos de serem poucos missionários para muitos índios, privilegiando, segundo ela, o critério demográfico sobre o teológico. Para Daher, “não se trata de uma questão de pragmática 'comunicacional' das ordens missionárias, como costuma se pensar, e sim de teologia-política”.⁶⁰¹ Para nós, a teologia-política caminha junto com a necessidade de comunicação: a teologia-política explica que os confessionários sejam em tupi e não em português mas são as necessidades de comunicação com diferentes etnias de índios que explicam as diferenças no conteúdo das perguntas. Por outro lado, concordamos com Daher quando diz que a escolha dos missionários para evangelizar nas línguas indígenas decorre do princípio apostólico da *acomodatio*, “(...) tal como definido pela documentação normativa da Companhia de Jesus”.⁶⁰² Esse princípio apostólico da *acomodatio*, para nós, caminha junto com o “tema da porta” proposto por Castelnau-L’Estoile e ambos se apresentam como a melhor chave explicativa para as perguntas dos confessionários tupi.

4.3 E *Tagoaíba*, é demônio para quem?

Nos confessionários oficiais, Araújo e Leão mencionam *Tagoaíba*. Infelizmente, não conseguimos identificar a qual grupo indígena essa figura mítica pertence. O *Dicionário de tupi antigo*, do professor Eduardo Navarro, traz o seguinte verbete,

Tagûaíba (s.antrop.) – **1)** nome de uma entidade da mitologia dos antigos índios tupis da costa do Brasil: *Eresykyîpe Anhangá*, **Tagûaíba**, *Kurupira*, *Îurupari koîpó te’ô abá supé?* – Invocaste o Anhangá, o Taguaíba, o Curupira, o Jurupari ou a morte para alguém? (Ar., Cat., 102v); **2)** fantasma (Fig., Arte, 76)⁶⁰³

Atualmente, Taguaíba é nome de uma praia na região do Guarujá: um trabalho de pesquisa mais aprofundado sobre esse verbete talvez nos levasse a índios que viveriam nessa região do litoral do atual estado de São Paulo, no século XVII. Como nos informa Navarro no verbete acima, para Luis Figueira, *Tagûaíba* é um fantasma: lembremos que *Anhangá* também foi considerado fantasma por Martius e pelo manuscrito paraense de 1751, conforme vimos no capítulo 2. Por falar em Martius, o quadro a seguir traz um levantamento que ele fez sobre

⁶⁰⁰ HANSEN, João Adolfo. “Leituras Coloniais” (...), p.171.

⁶⁰¹ DAHER, Andrea. *A oralidade perdida* (...), p.72.

⁶⁰² Ibid., p.73.

⁶⁰³ NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário de tupi antigo* (...), p.456.

os termos “Deus” e “Diabo” para algumas etnias de índios. Ele não atribui *Jurupari* a qualquer etnia, mas diz que esse é o demônio na “Lingua Geral Brazilica”. Para outros grupos indígenas como *Apiacás*, *Cayowâs*, *Bororôs*, *Omáguas*, *Campevas*, *Araquajú*, *Mundurucus* e *Muras*, há um demônio específico. Embora o termo “Tupána” tenha sido classificado por ele como também pertencendo à “Lingua Geral Brazilica”, ele se repete como “Deus” em cinco dos grupos listados. A lista de Martius nos ajuda a reafirmar que figuras míticas dependem dos grupos indígenas em que ocorrem e não necessariamente da língua que eles falam. Além disso, é necessário destacar que, além de *Jurupari*, nenhum dos tipos de diabos arrolados por Martius é citado em Anchieta, Araújo ou em Bartolomeu de Leão: o público de penitentes indígenas é diferente para cada um desses confessores.

Quadro 5. Levantamento feito por Martius no *Glossaria Linguarum Brasiliensium*

Etnia	Diabo	Deus
Dialectus vulgaris. Dergemeine Dialekt, oder die Lingua Geral Brazilica.	Diabolus: Juruparí Lucifer, diabolus: Juruparí	Deus: Tupána
Apiacás	Diabolus: Ajanga	Deus: Toupa
Cayowâs	sem registro	Deus: cherou
Bororôs	Diabolus: jagoreka	Deus: itopa vel toua
Omaguas, Campevas	Diabolus: mai	Deus: ghûrupy
Araquajú. Uara-guaçú, grosse Männer.	Diabolus: uitpo. Lucifer: yasüe-tatau-açú. Luna: yasüe – nova: yasüe püic-açú -plena: yasüe suau-açú. Stellae: yasüe-tata (scintillae lunae)	Deus: tupána
Mundrucûs	diabolus: causchí	deus: gerüút
Muras	sem registro	deus: tupaua

4.4 *Guajupιά*, o demônio esquecido por Araújo e Leão.

Recapitulando os demônios dos confessionários tupi, temos: 1. *Anhanga* (dos índios do Estado do Brasil), 2. *Jurupari* (dos índios da Amazônia, contemplado pelos jesuítas nos confessionários oficiais no quinto mandamento), 3. *Guajupιά*, considerado um demônio pelo VLB, lembrado por Anchieta não como demônio, mas como uma entidade mítica, esquecido pelos confessionários oficiais e pelos confessionários da Amazônia. Mas eis que o relato do capuchinho Yves D’Évreux nos revela uma grata surpresa:

Têm além disso uma fé natural nos espíritos tanto bons quanto maus. Chamam os bons espíritos ou anjos de *Apoïaueué*, e os maus ou diabos de *Ouaioupia*. Eu vos direi o que vim a saber pelos discursos deles diversas vezes. Estimam que os bons espíritos lhes trazem a chuva em tempo oportuno, que não estragam suas roças, não batem neles nem os atormentam; vão ao céu contar a Deus o que se passa aqui embaixo; não dão medo de noite nas florestas; acompanham e assistem os franceses. Ao contrário, julgam que os maus espíritos ou diabos estão sob o poder de Jurupari, que era laçao de Deus, e, devido a suas maldades, Deus o expulsou e não quis mais vê-lo nem aos seus; que ele odeia os homens, e não vale nada; é ele que impede as chuvas de virem no seu tempo, que os trai na guerra contra seus inimigos, bate neles e lhes faz medo; que em geral ele mora nos vilarejos abandonados, especialmente nos lugares onde foram enterrados os corpos dos parentes deles. E cheguei mesmo a ouvir alguns índios dizerem que, pensando eles em ir colher caju em certos povoados abandonados, aconteceu que Jurupari surgiu com uma voz apavorante, e bateu com força em alguns do grupo.⁶⁰⁴

Segundo Évreux, *Ouaioupia* é um espírito mau ou, um diabo. É o mesmo *Guajupιά* que aparece em Anchieta como dono de uma dança e a espécie de demônio, *Guaiupia*, que aparece no Vocabulário da língua brasílica de 1622. Esse tipo de diabo escapou aos missionários línguas que ajudaram a compôr os Catecismos oficiais de Araújo e Leão e que, provavelmente, “sopraram” para Araújo o *Jurupari* e os outros tipos de demônios que aparecem no quinto mandamento. A ausência de *Guajupιά* em Araújo e em Leão é um dado relevante a favor da hipótese da autonomia de Araújo em relação ao texto de Anchieta: ele não utilizou esse personagem em suas perguntas. Para nós, esses dados nos levam a concluir que, tendo os missionários catequizado índios de diversos locais da colônia, não lhes era possível uniformizar as perguntas do confissãoário. O que nos dizem esses confissãoários hipoteticamente padronizados, é justamente não ser possível uma padronização: os demônios que aparecerão nas perguntas seriam aqueles que constassem na rotina dos índios missionados pelos jesuítas, nas várias missões da Companhia de Jesus.

Guajupιά, portanto, é personagem tanto do Estado do Brasil, estando presente no confissãoário de José de Anchieta, quanto da realidade dos índios da Amazônia, pelo que nos informa o capuchinho Yves D’Évreux. Relembremos o que diz o *Vocabulário da Língua Brasílica* sobre *Goajupia*, no verbete “Feiticeiro”,

Feiticeiro. – Paje. Pajeangaiba. Algũa diferença faz em entre estes dous porque o spirito do pro. he em favor comũ como he dar uictoria nas guerras et simil e por isso aiuntão muitas uezes a este nome catũ ut Pajecatũ .i. bõ: o spirito deste se chama **Goajupia** o outro he inclinado a matar, e causar diuersas infirmitades, fomes e fazer auzentar o peixe das pescarias etc. e por isso tem por adjectivo aiba, l, angaiba.l.mao. E são mtos os diabos de q. se

⁶⁰⁴ Ibid., pp.376-377.

aiuda. Também se chama Moçanguijara, senhor das mesinhas ou feitiços, pollos q. faz pera matar.⁶⁰⁵

Desta feita, temos:

Quadro 6. Guajupιά e suas várias ocorrências nas fontes

Anchieta, ca.1560	<i>Vocabulário da Língua Brasílica, 1622</i>	<i>Vocabulário da Língua Brasílica, 1622</i>	Yves D'Évreux, 1613
Guajupιά é uma entidade portadora de uma dança, a Guajupιά moraséia, Dança do Guajupιά.	Goajupia é o espírito do pajé bom, o <i>Pajecatû</i> .	Guaiupîa é uma espécie de demônio.	Ouaioupia é um espírito mau ou um diabo.

E no verbete sobre o demônio, “**Demonio.** – uide. Diabo. **Diabo.** – Anhangá. Este he gro. especie Curupira, Taguaíba. Jurupari. Taúba. Aguaçaîg. Guaiupîa, etc.”⁶⁰⁶ Assim, o missionário do Vocabulário da Língua Brasílica cita ainda mais duas “espécies” de diabo que não constam em nossos confessionários: *Taúba* e *Aguaçaîg*.

4.5 Geofagia, pecado comum a todos os índios penitentes dos confessionários tupi.

Segundo Martius, os índios que eram obrigados, forçosamente, a permanecer entre os brasileiros como trabalhadores, apresentavam uma predisposição para comer terra, barro dos rios, cal de parede ou madeira.⁶⁰⁷ Uma pergunta relacionada a esse tema aparece em nossos cinco confessionários tupi:

10. *Ereúpe yby, koipó mbaé aibamó, nde reõ potá?* (Anchieta, ca.1560)
Comeste terra ou coisa alguma ruim? desejando morrer? (Cardoso, 1992)
30.p. *Ereúpe ibî, coipo mbae aíba tegoáma, emanô motà?*⁶⁰⁸ (Araújo, 1618)
30. *Erëúpe yby, coipó mbäe äiba tegoâma emanó potá.* (Leão, 1686)
Comeste terra ou algo ruim, querendo morrer?

⁶⁰⁵ ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasílica*. (...), 1938, p.234.

⁶⁰⁶ ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasílica*. (...), 1938, pp. 179; 191.

⁶⁰⁷ MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. (...), p.84.

⁶⁰⁸ Lemos Barbosa também traduziu esta frase: “ere-ú-pe yby kó-ipó mbaé aiba t-egû-ama, e-manó-potá? (Ar.229): comeste terra ou veneno mortal, querendo morrer? ” In: LEMOS BARBOSA, Pe. Antonio. *Curso de Tupi Antigo* (...), lição 895.

P. Ereũ cerã ybỹ, jukỹra, ou mã nungãra aỹba, eremanõ arãma ixuĩ?

(Anônimo, 1750)

P. Ereũ cerã ybỹ, jukỹra, ousmã nungára aỹba, eremanõ aráma ixuĩ?

(Anônimo, 1751)

Será que comeste terra, sal ou algo ruim parecido, para morreres disso?

Além disso, Martius afirma, na obra “Viagem pelo Brasil”, que comer terra ou barro era um costume praticado pelos índios para combater verminoses, conforme a nota de Pirajá da Silva, “(...) as verminoses como a ascaridíase, o amarelão, revelado pela geofagia, um dos seus mais impressionantes sintomas etc”.⁶⁰⁹ Se do século XVI até o século XVIII, vemos uma permanência da pergunta sobre geofagia, podemos pensar em termos de longa duração quanto ao costume indígena de comer terra: acreditamos que essa seja a razão da continuidade da pergunta presente em Anchieta nas obras de Araújo e de Leão, e não apenas por uma escolha de Araújo em copiar, modificando, o texto de Anchieta. Há um público para a pergunta de Araújo e de Leão, um público indígena que come terra tanto nas áreas missioneiras do Brasil do século XVII, quanto na Amazônia do século XVIII. Ainda que Araújo tenha copiado o texto de Anchieta, em alguns trechos, ele optou por isso tendo em vista a realidade de seus penitentes índios; ele tinha bastante autonomia como missionário para escolher as perguntas que veicularia em seu *Confessionário* e, além disso, convivia com os índios e poderia conferir ele mesmo se seus penitentes estariam comendo terra. Pelo que nos diz a pergunta que aparece no quinto mandamento tanto em 1618 como em 1686, aparentemente, sim.

Os confessionários amazônicos perguntam se o penitente haveria comido sal, *jukỹra*,⁶¹⁰ com o objetivo de morrer. Na Amazônia quinhentista, segundo o relato de Gonzalo de Zúñiga, há índios que não comem sal, “Não comiam sal, nem se achou dele em todo o rio até perto do mar, e quando o provavam o cuspiam e não o comiam, do que sentimos grande falta em todo o rio sem encontrar outra espécie [de tempero] senão pimenta [...]”.⁶¹¹ Em outro povoado, os índios também não tinham sal,

Tendo partido daquele povoado, caminharam oito dias por aquela província [...]. (...) tinham muitos mantimentos de milho, mandioca e batatas [camotes] e grande quantidade de cabaças de Chile [pimenta?], muita fruta, tartarugas e peixe, e a melhor bebida de vinho que, creio, tem-se visto nas índias [...] havia grande falta de sal; vinham todos os índios em paz e resgatavam com

⁶⁰⁹ MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Ibid.*, p.82.

⁶¹⁰ “Sal. *jukỹra*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fólio 339.

⁶¹¹ PORRO, Antonio. *As crônicas do rio Amazonas* (...), p.108. A fonte de Porro é: ZÚÑIGA, Gonzalo de. (ca.1561). “Relacion muy verdadera de todo lo sucedido em el rio de Marañon, en la provincia del Dorado, etc.”. In: *Colección de Documentos Inéditos... de América y Oceanía*. Madri: Colección del Archivo de Indias, 1865.v.4, p.215-282.

eles muitos manatis e o que queriam [... aqui mataram Fernando de Guzmán].⁶¹²

Vásquez também diz que havia encontrado sal cozido pela primeira vez em sua viagem, pois há índios que o desconhecem, “Entre outros, encontramos aqui sal cozido, que foi o primeiro que vimos em todo o reino [“o rio” ms2] desde os Caperuzos até aqui, que serão mil e trezentas léguas [em] que os índios não o conhecem nem comem”.⁶¹³ Pelos confessionários de 1750 e de 1751 podemos concluir que esses penitentes usavam sal, não necessariamente para morrer como desconfiavam os missionários, mas já o tinham para seu uso: teria sido introduzido pelos brancos? Seria usado em algum ritual dos índios paraenses? Nem Anchieta, nem Araújo e nem Leão desconfiavam do uso do sal pelos índios com fins de suicídio.

Figura 8. Perguntas referentes ao quinto mandamento no *Confessionário* de 1750.

⁶¹² Ibid., p.109. Em nota, Porro explica que “manatis” se refere ao peixe-boi.

⁶¹³ Ibid., p.93. Em nota a este trecho, Porro diz: “Mas Heriarte (1662, # 48) diria, um século depois, que acima da barra do rio Negro os Agoas da região de Manacapuru faziam ‘sal de uma erva que chamam *Capinasú*, e se assucara em pães que mais parece salitre que sal, e o levam a vender a outras nações”. Cf. Ibid.

Figura 9. Continuação das perguntas referentes ao quinto mandamento no *Confessionário* de 1750.

4.6 Ferir alguém no século XVI: seria uma atividade relacionada ao ritual antropofá- co?

Os *confessionários* de Anchieta e os da Amazônia questionam o penitente se ele haveria ferido alguém. Segundo o VLB, o termo *Apixapaba* deveria ser usado apenas para indicar feridas na cabeça, sendo impróprio seu uso para indicar feridas em outras partes do corpo.⁶¹⁴ O verbo *iapixáb* aparece tanto em Anchieta como nos textos amazônicos, traduzido

⁶¹⁴ “Ferida não tem gnr° a da cabeça propriamente. - Apixapaba. ainda q. algũas uezes se usa deste nas feridas q. se dão por outras partes fora da cabeça, mas impprie.”, “Ferir assi. - Ayapixab. act.”, “Ferir pelo corpo ou noutra parte q. não seja na cabeça. - Aimogoaý. Aimõdoc. Se he com cousa q. corta como com espada, etc, porq. se he somente cõ algũa palha, uidro, casca dostra, etc. Aquitî, e se foy com pao chamar-lhe-a pancada, ou dar pancada, e se pedra ou cousa semelhante pedrada ou dar pedrada”, “Ferir de ponta com cousa que entra pella carne. - Aicutuc, e se não entra ou entra quasi nada. Ajoçoc. ”, “Ferir fogo de nouo com fusil. - Aimoar.”, “Ferir fogo como com o machado no pao, etc. - Aimoendigjab, I, Xerêdjapirib”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira*. Manuscrito português-tupi do século XVII, coordenado e prefaciado por Plínio Ayrosa. São Paulo: Departamento de Cultura, 1938, p.235. O professor Navarro confirma que *apixab* é o verbo “ferir (geralmente na cabeça)”. NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário de tupi antigo* (...), p.49.

por Armando Cardoso e pela seção dos dicionários dos confessionários de 1750 e de 1751 apenas como “ferir”,

4. *Ereipixábpe*⁶¹⁵ *amóno?* (Anchieta, ca. 1560)
 4. Feriste alguém também? (Cardoso, 1992)
P. Erejapixáõ cerã abã? (Anônimo, 1750)
P. Erejapixáõ cerã abâ? (Anônimo, 1751)
 Será que feriste alguém?

De acordo com a acepção fornecida pelo VLB, Anchieta está perguntando ao índio se ele havia ferido alguém na cabeça. Como vimos anteriormente, só os *confessionários* de Araújo e de Leão trazem uma pergunta sobre antropofagia. Essa pergunta de Anchieta, todavia, nos leva à seguinte questão: estaria ele investigando o índio sobre o ato de quebrar o crânio do inimigo, um dos passos do ritual antropofágico? Essa interpretação não cabe, todavia, pelo que nos dizem os dicionários do século XVIII, para a pergunta dos *confessionários* amazônicos: nessas fontes, *japixáõ* é usado para definir o verbo “ferir” de modo geral.⁶¹⁶ Conforme aponta Martius, sobre os índios do século XIX, os inimigos tinham o crânio esmagado para servir como alimento, “(...) só a cólera sangüinária dos canibais abriu as grandes cavidades (...); esmagou com a clava o crânio ou despedaçou os membros, para prepará-los como alimento”.⁶¹⁷

4.7 O aborto, prática de índias missionadas por Araújo, Leão e pelos confessores da Amazônia.

A prática do aborto, pelo que nos dizem os confessionários oficiais e os amazônicos, perdurou entre os índios do século XVII ao XVIII, sendo questionados tanto homens como mulheres se por meio de veneno ou pancadas teriam abortado ou ajudado uma mulher a fazê-lo.

- 13.p. *Erepoarpe cunhã moruãbora recè, pitanga iucâbo y xuí? coipô yiucá potánhote?* (Araújo, 1618)
 13. *Erepoárpe cunhã muruabôra recé, pitânga iucâbo ixüí, coipó ijucá potánhóte?* (Leão, 1686)
 Bateste em uma mulher grávida, matando a criança dela? Ou apenas desejou matá-los?

⁶¹⁵ “*Apixaba.tr.* Ferir (na cabeça); ferir (geral); pancada, cutilada”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe.A. *Pequeno Vocabulário Tupi- Português*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1951, p.69. Itálico nosso.

⁶¹⁶ “Ferida. *Japixâba*”. ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 297. “Ferida – Mereba. *Peréba*”, “Ferir fogo em páo – *Kytyc tatá yba pupê*”, “Ferir, fazer ferida – *Momereb. Mopereb. Moapixab*”. ANÔNIMO. *Diccionario da lingua geral do Brasil que se falla em todas as villas, lugares e aldeas deste vastissimo Estado*. Escrito na Cidade do Pará / Anno de 1771. Manuscrito 81 da Biblioteca Geral da Universidade Coimbra, 1771, fôlio 75v.

⁶¹⁷ MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* (1844). (...), p.141.

14.p. *Ereimeeng-pe, coipo ereimeeng-ucàpe moçang-igoába cunhã moruambôra çupe tomanô pitanga y xui, eyábo?* (Araújo, 1618)

14. *Ereimëéng-pe, coipó ereimëéngucápe moçanghigoába cunhã muruabôra çupé tomanó pitânga ixüí, eiâbo.* (Leão, 1686)

Deste ou mandaste dar veneno a uma grávida dizendo “Que morra a criança dela”?

15.p. *Ereçungape nderigue nde mēbîra iucabo yiucápotà?* (Araújo, 1618)

15. *Ereçungápe nde ryghé nde membyra iucâbo iucápotá? Coipó erēúpe mbäé amó tomanó xe çüí eiâbo.* (Leão, 1686)

Apalpaste tua barriga, matando teu filho ou desejando matá-lo?

16.p. *Erepoçang-uupe ndepuruápotà reîmamo?* (Araújo, 1618)

16. *Erepoçanguúpe nde puriápotarëymamo?* (Leão, 1686)

Bebeste remédio, não querendo estar grávida?

Os confessores da Amazônia reservaram, no quinto mandamento, uma seção intitulada “Para índias”, especialmente destinada a investigar as penitentes sobre práticas abortivas e também para que a mulher engravidasse.

P. Erejār pocô poçãnga amô nitio erepurûa oarâma? (Anônimo, 1750)

P. Erejár pocô poçánga amô nitio ereporuâ oaráma? (Anônimo, 1751)

Aceitaste tocar em algum remédio, não querendo engravidar?

P. Nde puruâ ramê erejār pocãnga amô erejucâ arâma, nde maríca pôra? (Anônimo, 1750)

P. Nde poruâ ramê erejár poçánga amô erejucâ aráma nde maríca póra? (Anônimo, 1751)

Quando estavas grávida [usaste] algum remédio para matares o conteúdo da tua barriga?

P. Ere cambrýc pecô nde maríca, nde puruâ ramê, omanô arâma ndemembýra ixuí? (Anônimo, 1750)

P. Erecambýc pocô nde maríca nde poruâ ramê omanô aráma nde membýra ixuí? (Anônimo, 1751)

Quando estavas grávida, tu te espremeaste, tocando em tua barriga para matar teu filho?

P. Erejurufe pocãnga amô cunhãm çuí nde maríca recê oarâma, nitio erepurûá oarâma, ou omanô arâma, nde maríca pôra ixuí? (Anônimo, 1750)

P. Erejururé poçánga amô cunhãm çuí nde maríca recê oaráma nitio ereporuâ oaráma, ou omanô aráma nde maríca póra ixuí? (Anônimo, 1751)

Pediste algum remédio de mulher para tua barriga, tu não querendo estar grávida ou para matares o conteúdo da tua barriga?

P. Eremongetâ nderapixâra cunhãm amô, ojâr oarâma poçãnga imöã recê? (Anônimo, 1750)

P. Eremonguetâ nde rapixára cunham amô ojâr ráma poçánga imoã recê? (Anônimo, 1751)

Conversaste com alguma mulher para que ela tomasse remédio para abortar?

P. Eremeëng cerã poçãnga amô, nde rapixâra cunhãm çupê, iabê oericô oarâma imaríca pôra? (Anônimo, 1750)

P. Eremeéng cerã poçanga amô nde rapixára cunham çupê, iabê oericô oaráma imaricâ póra? (Anônimo, 1751)

Da mesma forma, por acaso deste algum remédio para uma companheira, para que ela engravidasse?

Essa seção também questiona a penitente se ela teria pedido um remédio para uma mulher, que podemos supor tratar-se da feiticeira que o mesmo confessor interroga no primeiro mandamento. A presença de mulheres curandeiras na Amazônia é uma das especificidades em relação às práticas de cura do Estado do Brasil, onde o pajé figura como a instituição principal no campo do mágico. Segundo Martius, as índias facilmente poderiam interromper uma gravidez através de sangrias, “Esse uso se relaciona com a tendência que elas têm de provocar o aborto (tupi: *akyrár*), porque de bom grado se desembaraçam dos incômodos da gravidez”⁶¹⁸ ou por meio de pancadas na barriga, “Vimos alguns casos de mães desnaturadas submeterem, para esse fim, o corpo a violentos abalos e pancadas sobre o ventre”.⁶¹⁹

Até agora, os *confessionários tupi* se mostraram como fontes confiáveis para uma história e etnologia indígenas. Lembremos o que nos diz Michel de Certeau, quando reflete sobre a relação entre história e etnologia: ele se interroga sobre a “palavra” que substitui seu falante e é ouvida de forma diferente pelo ouvinte da cultura escrita.⁶²⁰ Consideramos, até aqui, a tipologia das fontes e seus personagens pelas reflexões daquele historiador: a aplicação de um instrumento catequético, um confessionário escrito por um missionário saído de uma cultura letrada, aplicado a um penitente índio de cultura oral. De Certeau expõe que a escrita pode apenas registrar vestígios da palavra porque, quando enunciada, a palavra está perdida para sempre.⁶²¹ Se o tupi pronunciado pelo índio não pôde ser aprendido pela escrita jesuíta, o que são esses traços que lemos nas fontes religiosas? Apontamos, por um lado, que as perguntas que lemos no confessionário jesuítico são marcas de um encontro, discussão que nos permite considerar os confessionários tupi como fontes para uma história indígena, lembrando, todavia, do que nos diz Graciela Chamorro com relação à necessidade de evitar uma generalização sobre os povos indígenas ao utilizar esse tipo de fonte.⁶²² Apontamos, justamente, que não há uma generalização quando se trata da seção do *Confessionário* e que diferentes etnias indígenas aparecem nos documentos supostamente genéricos.

⁶¹⁸ MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. (...), p.181.

⁶¹⁹ Ibid.

⁶²⁰ DE CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 211.

⁶²¹ “(...) a operação escriturária que produz, preserva, cultiva ‘verdades’ não-perecíveis, articula-se num rumor de palavras diluídas tão logo enunciadas, e, portanto, perdidas para sempre. Uma ‘perda’ irreparável é o vestígio destas palavras nos textos dos quais são o objeto. É assim que se parece escrever uma relação com o outro”. Ibid., p.213.

⁶²² “Por outro lado, pode ser que haja ainda historiadoras e historiadores socializados também academicamente com uma imagem bastante homogênea dos povos indígenas. Isto obviamente tende a reproduzir as imagens fixadas nos e pelos documentos, pois do fato de não (re) conhecer a complexidade e diversidade dos povos indígenas resulta uma dependência muito maior dos documentos e um menor exercício criativo e crítico”. Cf. Entrevista com Graciela Chamorro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 143-158, out. 2011, p.151.

Capítulo 5.

“Não roubes”. Como os missionários traduziram para os confessionários tupi uma atividade externa ao universo ritual indígena

Em documento datado de 16 de setembro de 1747, oficiais do Senado da Câmara de São Paulo expressam seu descontentamento com o retorno de índios Carijós às suas aldeias, defendendo que a permanência desses índios na cidade se fazia necessária porque apenas dessa forma eles estariam livres da ociosidade que, segundo os oficiais, era a causa de todos os vícios praticados por aqueles indígenas. Estando ociosos e desertando das aldeias, eram obrigados a furtar os administradores, pois não tinham recursos para se alimentarem.⁶²³

Armando Cardoso, que traduziu o confessionário manuscrito de José de Anchieta, afirma que, enquanto viviam nas aldeias, os índios não tinham o costume de roubar. Apenas quando já convertidos e colonizados, habitando em casas próprias e tendo posses, passaram a sofrer a tentação de roubar⁶²⁴ e, nesses novos hábitos, residiria a justificativa jesuítica para perguntas relacionadas ao sétimo mandamento, “Não roubes”, nos confessionários tupi.

Conforme vimos nos capítulos anteriores, Adone Agnolin nos dá uma pista sobre como os jesuítas descontextualizavam as ações rituais tupi e as transformavam em pecados que deviam ser extirpados.⁶²⁵ Continuando a seguir com essa orientação metodológica, apresentaremos, a seguir, fragmentos de costumes indígenas registrados nas perguntas referentes ao sétimo mandamento, “Não roubes”. Para este capítulo, escolhemos este

⁶²³ “(...) feitos vagamundos dezertando logo as ditas Aldeas adonde mais não comam, fazendo furtos aos seus administradores”. *Representação dos oficiais do Senado da Câmara de São Paulo a (D. João V), dizendo que os moradores da dita cidade se achavam consternados com a saída dos carijós, pois que eles voltando às suas aldeias, perdiam tôda a boa educação e doutrina; por isso, pediam que eles fossem conservados nas companhias e casas de seus administradores, e que, os que fugissem, fôssem entregues logo que fôssem achados, ao pior administrador*. São Paulo, 1747, Setembro 16. Catálogo de documentos manuscritos avulsos referentes à capitania de São Paulo existentes no Arquivo Histórico Ultramarino. Série Mendes Gouveia. AHU_CU_023-01, Cx.18, D.1715.

⁶²⁴ “Os índios, enquanto continuaram nas aldeias a viver juntos em casas grandes, tinham em comum todas as coisas, isto é, quase nada; por isso não tinham em geral o vício de roubar. Quando já convertidos e colonizados, habitando em casas próprias com mais posses, entrou-lhes mais ganância e tentação de roubo; é a razão das perguntas deste mandamento, aliás poucas”. ANCHIETA, José de. *Doutrina cristã*. Tomo 2: Doutrina autógrafa e confessionário. Obras Completas. 10º vol. Introdução histórico-literária, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso SJ. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p.99.

⁶²⁵ “Expressões antigas e tradicionais (rituais) desse povo se encontravam à base – e garantiam o próprio sucesso – da pregação missionária e de sua específica (estratégica) ritualidade: os (conscientes ou inconscientes) “acomodamentos” dos missionários, fundamentais para a comunicação da mensagem evangélica, abriam espaços para um “encontro” dentro do qual, muitas vezes, a própria “conversão” de rudes e selvagens revelava o ressumbrar de um “acomodamento” desse outro lado do encontro que, muitas vezes, se constituía como a única garantia e possibilidade de dar vida nova e novas formas a expressões antigas e tradicionais de sua própria cultura”. Cf. AGNOLIN, A. *Jesuítas e Selvagens (...)*, p.233.

mandamento devido a uma curiosidade inicial: Como o missionário perguntaria algo que provavelmente não era uma prática comum?

Ainda que fosse incomum, acreditamos que o estudo minucioso das perguntas referentes ao sétimo mandamento pode nos ajudar a identificar quem era esse penitente, tal como fizemos nos capítulos anteriores. Armando Cardoso afirma “os índios, enquanto continuaram nas aldeias a viver juntos em casas grandes, tinham em comum todas as coisas, isto é, quase nada”.⁶²⁶ Que índios? Que casas? Que coisas eram essas? E, utilizando os confessionários tupi para saber sobre mais sobre os índios, que atitudes o historiador deve adotar para identificar esse penitente índio sem caricaturá-lo?

Uma sugestão do trabalho de Graciela Chamorro é considerar o diálogo das fontes históricas com relatos etnográficos históricos ou contemporâneos da comunidade que se está estudando. Ela fez esse exercício quando usou as obras do jesuíta Antonio Ruiz de Montoya como fonte histórica para recuperar como os índios guarani da época viviam a temática do corpo. Para Chamorro, a obra catequética de Montoya deve ser tomada como um registro etnográfico e, além disso, o fato de ser uma obra catequética não reduz seu valor histórico, porque ela entende que todas as fontes de estudos históricos e antropológicos são passíveis de subjetividade. A obra de Montoya, nesse sentido, serve para compreender tanto a ideologia missionária como o modo de ser guarani. Além disso, a necessidade da pesquisadora de usar o registro linguístico se fortalece na perspectiva semiótica de Bakhtin⁶²⁷, que a levou a concluir que o estudo da linguagem é de suma importância para reconhecer e compreender o universo cultural e a cosmovisão de um grupo. Tomando o exemplo da pesquisa de Chamorro,⁶²⁸ podemos afirmar que o confessionário tupi revela situações originais da realidade indígena, embora o confessionário seja de caráter prescritivo e queria adequar as ações dos índios ao cristianismo e, assim como as obras de Montoya, seja resultado de uma política linguística redutora e evangelizadora. Tal como nos aponta Agnolin, é um encontro o que se lê nas fontes

⁶²⁶ ANCHIETA, José de. *Doutrina cristã*. Tomo 2 (...), p.99.

⁶²⁷ “Retomando lo dicho al comienzo, hay que agregar que aunque la historia y antropología indígena todavía no han explotado el recurso ofrecido por la fuente en vista, existe en las ciencias sociales una predisposición favorable al uso de obras como ésa. Se ha reconocido que el aprendizaje, la conservación, transformación y transmisión de una cultura se realizan a través de una variedad de prácticas sociales organizadas en sistemas de signos y que el sistema semiótico-lingüístico ocupa una posición privilegiada en ese proceso (Bakhtin, 1981, p.16, 36). El estudio del lenguaje es, pues, de suma importancia para reconocer y comprender el universo cultural y la cosmovisión de un grupo”. CHAMORRO, Graciela. *Decir el cuerpo*: Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní. Asunción: Tiempo de Historia, Fondec, 2009, p.32-33.

⁶²⁸ “Eso torna su obra una de las fuentes más ricas para el estudio de los pueblos guaraní coloniales y, reconociendo la debida distancia temporal y espacial, de los pueblos guaraní contemporáneos. Ese valor, sin embargo, no es absoluto, pues junto a la calidad descriptiva de la obra debe reconocerse su carácter prescriptivo. Así, la obra es valiosa sí es comprendida también como representación de la realidad, como imagen europea sobre lo que los pueblos indígenas eran y sobre lo que debían ser”. Idem. *Ibidem*, pp.38-39.

coloniais: há uma estrutura missionária que revela o índio no confessionalário, como vimos até aqui e, por isso, esse documento pode ser usado como fonte histórica até mesmo quando aborda questões externas aos rituais indígenas, como por exemplo o tema do sétimo mandamento, como veremos a seguir.

5.1 Perguntas sobre o sétimo mandamento, *Não roubes*.

O confessionalário manuscrito de Anchieta apresenta apenas 13 perguntas na seção destinada ao sétimo mandamento. Todas as perguntas se referem à ação de roubar: não há pecado por pensamento ou palavra, apenas por ações. O penitente é questionado se roubara ou escondera algo, de outra pessoa ou da igreja. Dessas perguntas, podemos coletar seis que retratam itens ou situações da realidade local: as perguntas 3, 6, 7, 8, 9 e 10. Matar a presa de outra pessoa ou revistar uma armadilha, por exemplo, poderiam ser práticas locais inseridas em outro contexto pelos missionários e, no confessionalário tupi, aparecem como infração ao sétimo mandamento.

1. *Emondarōumé*. (Anchieta, ca.1560)
Não roubes. (Cardoso, 1992)
2. *Nde mondáperimbaé nde rapixába mbaé amó resé?* (Anchieta, ca. 1560)
Foste ladrão outrora de algo de teu próximo? (Cardoso, 1992)
3. *Eremondarōpe nde rapixába kópe?* (Anchieta, ca.1560)
Furtaste na roça de teu próximo? (Cardoso, 1992)
4. *Ereiárteñé abá mbáe amó, sepýmeéngéyma?* (Anchieta, ca.1560)
Tomaste sem razão alguma coisa de alguém, sem dar-lhe a paga? (Cardoso, 1992)
5. *Ereipysyrōpe abá resaráiáguéra, nde joupé serasóbo?* (Anchieta, ca.1560)
5. Salvaste o esquecido de alguém? levando-o para ti? (Cardoso, 1992)
6. *Erejukápe abá rembábamo?* (Anchieta, ca.1560)
Mataste o que era animal de outrem? (Cardoso, 1992)
7. *Erepuámpe abá rembiára resé?* (Anchieta, ca.1560)
Assaltaste a presa de alguém? (Cardoso, 1992)
8. *Erejosúpe abá mundé?* (Anchieta, ca.1560)
Revistaste a armadilha de alguém? (Cardoso, 1992)
9. *Erejosúbabá jekeá iporóka?* (Anchieta, ca.1560)
Revistaste o covo de alguém esvaziando-o? (Cardoso, 1992)
10. *Erejosúbabá jekeí kuára?* (Anchieta, ca.1560)
Revistaste o buraco do covo de alguém? (Cardoso, 1992)
11. *Eremondarōperimbaé Tupãókpe?*⁶²⁹ (Anchieta, ca.1560)
Roubaste outrora na Igreja? (Cardoso, 1992)

⁶²⁹ O tema do furto de bens da Igreja também aparece no confessionalário nahua: “Hos hurtado algunos bienes de la Iglesia como la Lampara, el Caliz, los Ornamentos, ô campanillas? Azo otiquixtequi ten bienes de Teopan, quenami Lampara, Caliz, Ornamentos nozo campanillas?” Cf. CORTÉS Y ZEDENO, Jerónimo Tomás de Aquino. *Arte, vocabulario y confessorio en el idioma mexicano, como se usa en el Obispado de Guadalaxara*. Guadalajara (México): E. Aviña Levy, 1967. Obra original Reprod. facs. de la ed. de: Puebla de los Ángeles : Imp. del Colegio Real de San Ignacio, 1765, p. 167.

12. *Ereñomímperimbaé Tupãókiguára mbaé amó?* (Anchieta, ca.1560)
Escondeste outrora algo que estava na Igreja ? (Cardoso, 1992)
13. *Ereñomímpe abá mbaé amó sepýmeéngéyma nde joupé?* (Anchieta, ca.1560)
Escondeste algo de alguém para ti sem dar-lhe a paga? (Cardoso, 1992)

Segundo as pesquisas de Jaime Valenzuela Márquez, a estrutura de perguntas na forma de questionário advém do período medieval e já era caduca na época do Concílio de Trento, pois foi nesse espaço conciliar que se estipulou que o próprio penitente era quem devia livremente enumerar seus pecados ao confessor.⁶³⁰ Essa determinação, todavia, como ele aponta, não era válida na América, pois os indígenas não eram vistos com o mesmo grau de maturidade e de responsabilidade adulta atribuído a outros penitentes.⁶³¹ Valenzuela Márquez, que estuda as fontes hispanoamericanas, descreve esses manuais como escritos debaixo de uma exigência exaustiva da aplicação do rito, com detalhamento do número de vezes em que os pecados foram cometidos e em quais circunstâncias ocorreram.⁶³² Essa observação de Márquez é bastante cara para nós, sobretudo quando nos questionamos de onde vem a estrutura de averiguar detalhadamente a vida do penitente, se advém da casuística dos jesuítas ou se é uma orientação conciliar. Guardemos essa informação.

Márquez busca mostrar em seu trabalho que a evangelização e a confissão pós-tridentina foram, geralmente, adaptadas na Hispanoamérica pelos textos conciliares e sinodais elaborados localmente, e aponta também que nos manuais se observa “un trasfondo estereotipado evidente, tanto en la estructura como en sus contenidos doctrinales”. Os confessionários que cita são o do secular Juan Pérez Bocanegra (*Ritual formulario, e institución de curas...*, 1631), o do jesuíta Ludovico Bertonio (*Confessionario muy copioso en dos lenguas, Aymara, y Española...*, 1612), o do franciscano Alonso de Molina (*Confessionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, 1569) e o do padre paroquiano Francisco de Lorra Baquío (*Manual mexicano de la administracion de los Santos sacramentos.....*, 1634), todos da região hispanoamericana e do século XVII, com a exceção temporal da obra de Molina. A discussão de Márquez toma como ponto de partida a adaptação do confessionário por meio de sínodos locais, tendo vista que o autor do manual era um profundo conhecedor da realidade sociocultural do público a quem se dirigia, pois

⁶³⁰ VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime. “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial”. *Revista Española de Antropología Americana*. 2007, vol.37, núm.2, 39-59, p.44.

⁶³¹ <<y verdaderamente algunos hay tan rústicos, que por su grande torpeza de entendimiento, ni aprehenden, ni hacen concepto de esta obligación>>. PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerario para parrochos de indios, en que se tratan las materias mas particulares, tocantes a ellos, para su buena administración*. Madrid: por Joseph Fernández de Buendía. Tratado 3º, sesión I) apud VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime. “Confesando (...), p.44.

⁶³² VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime. “Confesando(...), p.44.

incorporava nos questionários estereotipados uma série de práticas e de experiências locais que eram vistas como pecados.⁶³³ A apropriação do repertório indígena local, segundo aponta Agnolin, era feita pelo padre “etnógrafo”,⁶³⁴ e, segundo Márquez, um etnógrafo que havia recolhido uma informação para ser utilizada a serviço dos agentes cristianizadores. O clero havia aprendido que se quisesse tornar inteligível a mensagem evangélica, devia adaptá-la à realidade americana.⁶³⁵

Essa adaptação, no cenário hispanoamericano, por outro lado, poderia levar ao equívoco de índios que se confessavam ao padre com “zelo pagão” e ao equívoco das equivalências de pecado ocidental e pecado indígena. Márquez informa que devido a essa realidade, era necessário contar com um clero conhecedor das culturas locais, pois a noção de pecado para aqueles índios não era a mesma do ocidente.⁶³⁶

Um exemplo linguístico do equívoco também pode ser lido no trabalho de Alan Durston. Ele conta a situação na qual um padre, ao realizar o sermão, havia dito que Jesus subira no monte. Mas o sufixo referencial em quéchua tem várias significações (há três sufixos referenciais específicos) e nesse caso, quando o padre diz “Ele subiu no monte”, escolhendo aleatoriamente o sufixo referencial, está correndo o risco de usar um termo inadequado para o caso específico e, por isso, a plateia indígena na Igreja poderia entender que o padre vira o próprio Jesus subir, e não que estava apenas se referindo a uma passagem bíblica.⁶³⁷ Essa situação não é exclusiva do quéchua: também em tupi e em outras línguas

⁶³³ “Lo interesante para el historiador que se aventura en este sujeto de estudio es que, sobre la base estereotipada de la lista de mandamientos y de pecados definidos originalmente para el mundo europeo, los autores de manuales americanos, generalmente conocedores de la realidad sociocultural para la cual escriben, incorporan en sus cuestionarios una serie de prácticas y de experiencias locales que son vistas, a su vez, como los <<pecados del Nuevo Mundo>>. Cf. VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime. “Confesando (...), pp.44-45.

⁶³⁴ No caso brasileiro, José de Anchieta pode ser considerado o maior dos etnógrafos: “O conhecimento da língua e a experiência de catequese dos meninos índios de Anchieta (...) teriam sido os elementos que o tornavam o tradutor privilegiado da Companhia”. Cf. CARDOSO, Armando. *Introdução histórico-literária ao Diálogo da Fé do Pe. Joseph de Anchieta, S.J.* São Paulo: Ed. Loyola, 1988, pp.24-25 apud AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens(...)*, p.65.

⁶³⁵ “Algo similar, en el plano de los sacramentos, sucederá con la penitencia, justamente por la necesidad de dirigir la confesión de acuerdo con un cuestionario detallado. De ahí el doble esfuerzo que realizan los autores de los manuales para indígenas. Primero, por adecuar los textos más o menos estereotipados que llegan desde Europa a la realidad local, integrando en los interrogatorios las prácticas, comportamientos y valores de las etnias a las cuales estará destinado el nuevo manual y que son considerados pecaminosos”. Cf. VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime. “Confesando (...), p. 45.

⁶³⁶ “La existencia de nociones de <<pecado>> entre los indígenas y de prácticas penitenciales asociadas a ellas, si bien no correspondían al universo de representaciones católicas, planteaba una serie de ambivalencias y de problemas al clero encargado de distinguir lo incorrecto y de actuar sobre ello para erradicarlo. Dicha ambivalencia se tornará aún más ambigua en la medida en que el tiempo vaya pasando y el mestizaje religioso de paso a prácticas híbridas aún más peligrosas para la Iglesia, pues podían transformarse en una contra-estrategia cultural”. Cf. VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime. “Confesando (...), p.50.

⁶³⁷ “By most accounts, Southern Quechua (like other varieties of Quechua) has a paradigm of three evidential suffixes, /-mi/, /-si/, and /-cha/, wich the speaker uses to specify the source of the information contained in the utterance by selecting the appropriate suffix and tagging it on to a key word.” Cf. DURSTON, Alan. *Pastoral*

indígenas brasileiras há especificidades linguísticas que se usadas incorretamente, podem gerar mal-entendidos.

Os confessionários impressos de Antônio de Araújo (1618) e de Bartolomeu de Leão (1686), por outro lado, são obras mais densas – como vimos nos primeiros capítulos - e podem ser consideradas fontes mais ricas para uma história indígena. Nessas obras, o sétimo mandamento é composto por vinte e uma perguntas com uma rica variedade de situações. Nesses confessionários oficiais, também é pecado apenas roubar ou esconder alguma coisa de outra pessoa.

1.p. *Nde mondape*⁶³⁸ *baè amô recè, coipo erenhomimpe?* (Araújo, 1618)

1.*Nde mondápe mbäé amó recé? Coipó erenhomĩpe?* (Leão, 1686)

Tu furtaste alguma coisa ou tu escondeste [algo]?

5.d. *Ereiarpe abà mbaè nde rapixâra*⁶³⁹ *mondarõ agoéra*⁶⁴⁰, *coipo cemĩmĩma*⁶⁴¹?

(Araújo, 1618)

5.*Ereiárpe*⁶⁴² *abá mbäé nde rapixâra mondarõagoéra, coipo cemimĩma*⁶⁴³?

(Leão, 1686)

Tomaste, pegaste, recebeste a coisa de alguém, o furto passado do teu próximo ou o que ele tinha escondido?

11.p. *Erei cuácũpe*⁶⁴⁴ *abà mbaè, cerecõbonhe, coipo cerecoâra cuácũpa?*

(Araújo, 1618)

11.*Ereicuacũpe abá mbäé, cerecõbo nhé, coipo cerecoâra*⁶⁴⁵ *cũãpa?* (Leão, 1686)

Encobriste a coisa de alguém, tendo isso à toa, ou encobriste do guardião dele?

Essas perguntas, de cunho genérico, seguem a determinação do Catecismo Romano de introduzir o tema do sétimo mandamento no confessionário. O item 3 do Catecismo,

Quechua: the history of Christian translation in colonial Peru, 1550-1650. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, p.183.

⁶³⁸ “**Furtar**. – Amondarõ. Xemõdã. rece”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira*. Manuscrito português-tupi do século XVII, coordenado e prefaciado por Plínio Ayrosa. São Paulo: Departamento de Cultura, 1938, p.245.

⁶³⁹ “**Proximo**. – Apixara. Apixarĩ, ut, Xerapixara.i. meu próximo.” ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira*. (...), p.357.

⁶⁴⁰ “**Furto, pella cousa furtada**. – Mondaçaba, l, Mondaçaguera. l, Mondarõãma, l, Mondarõaguera”. Ibid., p.245.

⁶⁴¹ “**Esconder**. — Anhomĩm.”, “**Esconder-se**. — Anhemim.”, “**Escondidamente**. — Nhemim. Nhemĩmiõte”. Cf. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira*. (...), p.217.

⁶⁴² “**ĩar**!/**ar (a) (t,t)** (v.tr.irreg.)- 1) prender, apanhar, tomar, catar, pegar (...)”. NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Global, 2013, p.160.

“**Tomar como quer**. – Aiar.act. Cf. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira*. (...), p.408.

⁶⁴³ “Esconder, anhomime, como diz o mesmo catecismo na dita folha, No.38. Ereiarpe cemimima; tomaste o que ele tinha escondido, ou o seo furto escondido: aicuacub, significa propriamente esconder ou encobrir negando.” FRANÇA, Ernesto Ferreira. *Chrestomathia da língua brasileira*. Leipzig: F.A.Brockhaus, 1859, p. LXXX.

⁶⁴⁴ “**Encobrir ou negar**. – Aicuacub”. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira*. (...), p.205.

⁶⁴⁵ “**erekoara**² (t) (s.) – 1) guardião, o que toma conta de; tutor (como de órfão) (...) 2) governante, regedor (de um povo, de uma aldeia) (...)”. NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Dicionário de tupi antigo*(...), p.111.

intitulado “*Qué quiso el Señor dar á entender aquí por el nombre de hurto*”, conceitua o furto, que é descrito como

“ (...) no solo quando se quita una cosa à escondidas contra la voluntad de su dueño sino tambien quando se toma, y se tiene cosa agena contra la voluntad del dueño que lo sabe. Sino que pensemos, que el que prohíbe el hurto, no repruebe rapiñas hechas con violencia è injuria (...).”⁶⁴⁶

Assim como o confessionalário manuscrito de José de Anchieta, também as obras oficiais da Companhia de Jesus no Estado do Brasil perguntam sobre roubar ou esconder algo. Se, por um lado, a obra de Anchieta, quanto ao sétimo mandamento, é curta e com temas pontuais inspirados no Catecismo Romano, por outro lado há uma clara inserção de elementos indígenas nas perguntas e nas formulações do pecado, como nas perguntas “6. *Erejukápe abá rembábamo?* Mataste o que era animal de outrem?” e “7. *Erepuámpe abá rembiára resé?* Assaltaste a presa de alguém?”, em que as palavras “*rembábamo*” e “*rembiára*” pertencem ao universo indígena e são utilizadas aqui na tentativa jesuítica de criar uma equivalência e um sentido do lado indígena para a situação do pecado. O que seria no universo indígena “Assaltar a presa de alguém?” ou em que realidade indígena era possível, permitido, aprovado e adequado matar o animal alheio? Conseguira o jesuíta passar a sua mensagem de que essa atividade era pecaminosa no universo cristão? Como podemos medir o sucesso da equivalência jesuítica e os equívocos resultantes do lado indígena para quem aquela situação era, talvez, incentivada e esperada por sua comunidade?

Segundo nos informa o frei Laureano de la Cruz, o Norte abrigava índios que matavam e roubavam,

Próximo a essas juntas, no dia de Santa Teresa a 15 de outubro, encontramos dez canoas com 50 índios Omágua da província que estávamos buscando, os quais, segundo eles nos disseram, estavam indo para uma província de índios que se chamam Icagnate (e são os Rumo e Encabellado de que falamos) a fim de matar e roubar, como soubemos ser seu costume.⁶⁴⁷

⁶⁴⁶ Cf. *Catecismo Santo Concilio de Trento para los Párrocos, ordenado por disposicion de San Pio V*. Traducido en lengua castellana por el P. Fr. Agustin Zorita, religioso dominico. Segun la impresion que de órden del Papa Clemente XIII. se hizo en Roma año de 1761. Se dio principio á esta reimpresion en tiempo y á costa del Ilustrísimo Señor Don Antonio de Palafox y Croy, Obispo que fue de la ciudad y obispado de Cuenca; y se mandó continuar á expensas de su Expolio, por órden del Excelentísimo Señor Don Joseph Eustaquio Moreno, Gobernador del Consejo, Colector General, & c. Cuenca: En la Imprenta de Don Fernando de la Madrid. 1803, p.401.

⁶⁴⁷ PORRO, Antonio. *As crônicas do rio Amazonas* (...), p.129. A fonte de Porro é: CRUZ, Laureano de la. “Nuevo descubrimiento del rio de Marañon llamado de las Amazonas, hecho por la religión de San Francisco, año de 1651” (2.ed.), em Francisco M. Compte, *Varones ilustres de la orden seráfica en el Ecuador*, 2ª ed., Quito, Imprenta del Clero, tomo I, p.144 – 207. (1.ed. em Marcellino da Civezza, *Saggio di bibliografia geográfica, storica, etno-gráfica sanfrancescana*, Prato, 1879; 3.ed. Madri: Biblioteca de la Irradiación, (1653) 1885.132.p.1900).

O franciscano acusa os índios Omágua de estarem planejando matar e roubar outros índios, uma tópica que aparece tanto nos confessionários do Estado do Brasil como nos do Grão-Pará e Maranhão, caracterizadas como sendo costumes indígenas.

Podemos medir, por enquanto, o grau da adaptação feita pelos jesuítas das orientações do Catecismo Romano⁶⁴⁸ e imaginar a descontextualização e os equívocos resultantes no lado indígena nas poucas perguntas de Anchieta, que utilizam o vocabulário e situações indígenas que são selecionadas no universo índio para dar corpo ao sétimo mandamento. As perguntas “8.Erejosúpe abá mundé? Revistaste a armadilha de alguém?”, “9.Erejosúbabá jekeá iporóka? Revistaste o covo de alguém esvaziando-o?”, “10.Erejosúbabá jekeí kuára? Revistaste o buraco do covo de alguém?”, são construídas no sentido proposto pelo Catecismo Romano de investigar se o penitente havia causado danos à propriedade alheia, mas, de toda forma, a pergunta jesuítica continua sendo uma metáfora, uma tentativa, uma busca por se fazer entender, e nesse sentido, há uma confissão tupi, uma confissão jesuítica tupi, franciscana tupi, uma confissão romana, tridentina, europeia, jesuítica, franciscana, que se curva às necessidades do interlocutor, que se agarra à língua aprendida a duras penas para construir uma metáfora, para chegar a um mínimo nível comunicativo. Essa metáfora é cristalizada nos termos híbridos como *Tupãók*, termo usado para traduzir a Igreja, casa de Deus, nas perguntas “11. Eremondarõperimbaé Tupãókpe? Roubaste outrora na Igreja?” e “12. Ereñomimperimbaé Tupãókiguára mbaé amó? Escondeste outrora algo que estava na Igreja?”, para fazer cumprir a determinação romana de questionar sobre uma tipologia do pecado do furto, o sacrilégio, que consistia em

“(…) hurtar cosa sagrada, se llama *sacrilegio*; maldad que, aunque abominable y enorme, está tan cundida, que los bienes que piadosa y sabiamente estaban destinados, como necesarios para el culto divino, ministros de la Iglesia, y socorro de pobres, se ven convertidos en conveniencias privadas y perniciosas liviandades”⁶⁴⁹

⁶⁴⁸ Adone Agnolin apresenta qual a função a que se propõe o Catecismo Romano: “O Catecismo Tridentino, portanto, propõem-se, em síntese, enquanto instrumento de defesa, contra a alarmante multiplicação dos catecismos heréticos, por sua clareza nas definições doutrinárias, por seu propor-se em termos de ágeis fórmulas e de um método de ensino: o resultado de todos esses propósitos, imposição dos tempos turbulentos das controvérsias religiosas, constitui-se, assim, na necessária uniformização doutrinal do catecismo que pode, finalmente, discriminar e afastar a tumultuada babel doutrinal, graças ao ponto de referência essencial que ele próprio vem assumindo. E, para tanto, longe de ter a pretensão de ser exaustivo na compreensão e explicação de todos os dogmas da fé cristã, se apresenta, conscientemente, nos limites explícitos de ‘instruir párocos e sacerdotes em cura de almas (...), [expondo] somente aqueles pontos da doutrina que podem ajudar o zelo e a piedade de pastores não demasiado versados nas disputas teológicas”. Cf. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens*(...), p.146.

⁶⁴⁹ *Catecismo Santo Concilio de Trento para los Párrocos, ordenado por disposicion de San Pio V.* Traducido en lengua castellana por el P. Fr. Agustín Zorita (...), p.401.

Podemos imaginar o quanto era improvável que o índio roubasse objetos da Igreja. A tentativa jesuítica, a busca pela equivalência em traduzir “Igreja” e alcançar sua obrigação de perguntar sobre o tipo de furto que caracterizava sacrilégio, resultou, porém, na novidade híbrida “casa de Deus”.⁶⁵⁰ Nos vocabulários tupi, as ocorrências e os sentidos para Igreja variam. O local é traduzido, a instituição, não. Na *Gramática da Língua Geral do Brasil*, de 1750, encontramos os verbetes “Artigos dafé. *S.^{ta} M.^e Igr.^a recô rerobiaçãra*”,⁶⁵¹ “Cura da Igr.^a. *Paÿ Tupân ôca rerecoãra*”,⁶⁵² “Igreja. *Tupá ôca*”⁶⁵³, “Ornam.^{tos} da Igr.^a. *Óba Tupã ôca recé goára*”⁶⁵⁴, “Sacramentar. *ãnga poçanõng S.^{ta} M.^e Igr.^a Sacram.^{to} etã pupê*”⁶⁵⁵, “Santa M.^e Igr.^a. *S.^{ta} M.^e Igr.^a”⁶⁵⁶, em que vemos que há o termo *Tupân ôca* e o *Santa Madre Igreja* para traduzir situações diversas.*

No Dicionário tupi de 1751, encontramos ainda *Santa Madre Igreja* e *Tupân ôca*: “Artigos dafé. *Santa Madre Igreja recó rerobiaçãra*”, “Igreja. *Tupân ôca*”, “Ornamentos da Igreja. *Óba Tupân ôca recêgoára*”, “Sacramentar. *Ánga poçanõng Santa Madre Igreja. Sacramento etã pupê*”.⁶⁵⁷ No manuscrito 94, de Coimbra, tem-se “*Anga poçanõng Santa Madre Igreja Sacramento etã pupé. Sacramentar*”, “*Santa Madre Igreja recó rerobiaçãra. Artigos da Fé*”, “*Tupan oca. Igreja*” e no dicionário de 1771 encontramos “Igreja. *Tupana roca*”, “Igreja Catholica. *Tupana rayretá nhiá nhianga*”, “Interdicta Igreja. *Tupaoca jekenda pába*”, “Ornamentos da Igreja. *Tupã ôca óba*”, “Santa Madre Igreja. *Assim mesmo*”, “Trevas fazer, vg. oOfficio das trevas, eConcerto da da Igreja. *Moporang Tupaoca*”.⁶⁵⁸ Embora, aparentemente, eles sejam separados por contextos diferentes, um usado para designar algo

⁶⁵⁰ As dificuldades de compatibilização enfrentadas pelos jesuítas foram analisadas e exemplificadas na obra de José de Anchieta por Adone Agnolin : “A novidade da ação missionária jesuítica, que se tornou, polemicamente, uma nova proposta modelar de missão religiosa, apontava, também e ao mesmo tempo, para um processo de encontro aculturativo (um profundo processo de mediação cultural), dentro do qual o próprio Cristianismo devia (parecia dever) se submeter a um ritual de transformação que pudesse tornar aceitável a peculiar novidade da mensagem cristã dentro de uma visão cultural tão refinada e complexa, na perspectiva de sua ordem altamente hierarquizada: o Cristianismo, que no contexto de outrora encontrara sua força política no fato de ter-se imposto como *religio licita*, encontrava-se, no novo contexto histórico e cultural, na necessidade de conquistar uma legitimação (tornar-se ‘lícito’ ou, pelo menos, aceitável e, antes de mais nada, compreensível em sua mensagem) dentro de um contexto político, fortemente estruturado, que corria o risco de entendê-lo mal, antes do que poder, eventualmente, averiguar uma sua complicada possibilidade de compatibilização”. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens* (...), p.192.

⁶⁵¹ ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil* (...), 1750, fôlio 263.

⁶⁵² Ibid., fôlio 281.

⁶⁵³ Ibid., fôlio 304v.

⁶⁵⁴ Ibid., fôlio 319.

⁶⁵⁵ Ibid., fôlio 339.

⁶⁵⁶ Ibid., fôlio 340v.

⁶⁵⁷ ANÔNIMO. *Vocabulário da língua brasílica*. Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Original. Manuscrito.180p. 01,01,014. Pará, 1751, fôlios 14, 41,51 e 63v.

⁶⁵⁸ ANÔNIMO. *Diccionario da lingua geral do Brasil que se falla em todas as villas, lugares e aldeas deste vastissimo Estado*. Escrito na Cidade do Pará / Anno de 1771. Manuscrito 81 da Biblioteca Geral da Universidade Coimbra, 1771, fôlios 86v, 90v, 141v, 156v-157, 174v.

físico e outro para a instituição religiosa, podemos nos perguntar por que “cura da Igreja” é traduzido com *Tupãn óca* e não com *Santa Madre Igreja*. Essa mesma equivalência é encontrada no documento sem data intitulado “*Diccionario Da Lingua Brazilica*”, manuscrito 94 da Biblioteca da Universidade de Coimbra, onde consta o verbete “*Pay Tupan óca rerecóara*. Cura da Igreja”, e no Dicionário de 1771, “Cura da Igreja, ajudador do Paroco. *Pay morerecoara pytybonçara*”,⁶⁵⁹ a palavra Igreja nem é traduzida. Há um peso diferente para cada situação.

Sobre as dificuldades de tradução e de equivalências de sentido, também podem nos dizer algo os documentos referentes à colonização espanhola. As línguas da colonização hispânica mencionadas pelo autor do seguinte manuscrito são: *Pupuluca*, *Kazchiquel* e *Sutuhil*. Essa última é caracterizada como a mais limitada delas e, para conseguir se expressar por meio dela era necessário saber as guturações específicas dessa língua, caso contrário, não haveria entendimento. Além disso, essa língua possuía letras sem explicação na pronúncia e por isso, havia muito uso do castelhano e quando não sabiam a equivalência nem castelhano e nem na língua, faziam uso de estrelas (*) para indicar a ausência no registro escrito.

2.^a Esta segunda es pupuluca 9.º 2 Conviene con la kazchiquel y Sutuhil, aunque esta es mas limitada para hablar esta lengua hade saverse sus guturaciones y de otras manera, no se entende a los que la hablan para escrivirlas tiéne sus caracteres como se puede ver en el Arte del Padre Plores (Flores?), porque no hay letras que se puedan explicar su pronunciacíon, usa mucho del castellano, y su castellano es mui limitado donde lleva dos Yallitas, lo hablan en castellano, donde lleva estrellita no saven ese castellano, ó no lo usan.⁶⁶⁰

Voltando ao tema do roubo nos confessorários tupi, dizer que roubaria alguém, acenar com a mão para roubar ou ajudar a roubar alguém são consideradas infrações ao sétimo mandamento, como podemos ler a seguir.

2.p. *Xemondaipo cecêne erepe nde rapixara baè repiâca, coipo cera poâna rendûpa?* (Araújo, 1618)

2. *Xemondá ipó cecêne, erépe, nde rapixâra mbäé repiâca, coipó cerapoâna rendûpa?* (Leaõ, 1686)

“Eu roubarei isto, certamente!”, disseste, olhando o bem do teu próximo ou ouvindo a fama dele?

3.p. *Ereyo poaipe abâ mondarõ recè, coipo ereipîtîbope abâ mondà recè?* (Araújo, 1618)

3. *Ereiopoáipe abá, momdarõ, recé, coipó erepytybôpe abá, mondá recé?* (Leaõ, 1686)

Acenaste com a mão para roubares alguém, ou para ajudar alguém a roubar?

⁶⁵⁹ ANÔNIMO. *Diccionario da lingua geral do Brasil que se falla em todas as villas (...)*, fôlio 49.

⁶⁶⁰ ANÔNIMO. *Vocabularios de voces castellanas a las lenguas quiché, cakchiquel, tzotzil, cachi, poconchi, pocoman, pupuluca, chol, zotul, tzendal, chanabal, zoque, subinha, chapaneça, mam, cabecara, viceyta (...)*, fôlio 45v e 46.

Ver um roubo e não impedi-lo, suponho, constitui-se em infração. Outras modalidades para a prática desse pecado também aparecem aqui.

6.p. Ere cepiac-î pe- abâ mbaè recè abà mondarõ? (Araújo, 1618)

6.Erecepiakîpe abá mbäé recé abá mondarõ? (Leão, 1686)

Viste, sem te importares, alguém roubar a coisa de outra pessoa?

Diferentemente da obra de Anchieta e dos confessionários escritos no século XVIII, os confessionários de Araújo e Leão apresentam, ao final das perguntas referente ao sétimo mandamento, uma admoestação. Ela é breve, mas contém orientações importantes ao penitente.

Ndeyoçui nde mbaè recè aba mondarõ nde ipotareîma yâbè teûmê abâ mbaè receémõdarõmo, coipo cecè enhemomôtâ. Cereroimbîra abâmondâ apiâba îba Tupã nheenga porâ çaçareîma recoâba ê. Ndeiteê abâ mondâ yiyâyûbîc-ipuramo oicôbo omondarõ agoêra repîramonhe. (Araújo, 1618)

Nde ioçüî nde mbäé recé abá mondarõ nde ipotarëyma iabé, tëumé abá mbäé recé emondarõmo, coipó cecé enhemomotâ. Cereroybyra abá mondâ apyaba äîba Tupã nhëénga poraçarëyma recoâba é. Deitëé abâ mondâbôra ïaiubykipyramo oicôbo omondarõagoêra repyramo nhê. (Leão, 1686)

Se não queres que alguém roube tuas coisas, da mesma forma, não roubes as coisas de outrem ou não desejes isso. É natural que faças estar contigo o ladrão sem virtude na casa da palavra de Deus. Por isso mesmo, o ladrão enforcado por nós está como pagamento pelo que roubou no passado à toa.

As modalidades de pecado sobre ver e falar relacionadas à ação, continuam presentes no século XVIII. O penitente é questionado se havia pecado quando vira um objeto ou quando pensara, quando dissera em seu coração que desejava roubar tal coisa. A partir disso, nos questionamos: de onde vem essa estrutura de questionar os pecados por palavra e pensamento?

P. Ereocêmo ramê mã nungâra, eremojebÿre ejâra çupê? (Anônimo, 1750)

P. Ereocêmo ramê mã nungâra, eremojebÿr ojáraçupê? (Anônimo, 1751)

Da mesma forma quando te ausentaste, tu voltaste para deixar?

P. Erepîâca ramê, mã nongâra ecatû merîm oäë erenheéng nde pyâpe, tomarâmo, xamondâ quäê? (Anônimo, 1750)

P. Erecipîâca ramê mã nungâra ecatû mirîmoaê erenheéng nde pyâpe tomarâmo xâ mondâ quaê? (Anônimo, 1751)

Quando vês alguma coisa que é boa e pequena, dizes em teu coração: - Tomara eu a furte!

Inicialmente, podemos investigar se há uma singularidade de temáticas no documento tupi jesuítico. Em que consiste a Política Linguística dos jesuítas? Em que consiste a padronização conciliar? O que nos diz o Catecismo Romano? Para isso, comparemos as perguntas do sétimo mandamento tupi com aquelas do texto do capuchinho Bernardo de Nantes, publicado em Lisboa em 1709 e que consultamos pela edição facsimilar de Julio Platzmann, de 1896.

São apenas 10 as perguntas de Nantes na seção do sétimo mandamento, em Kariri, “VII.Umwiquede.”. Como primeira característica das perguntas do capuchinho, podemos perceber que todas se referem ao pecado da ação de roubar:

1. Ofendestes a Deos no peccado do furto?
2. Que cousa furtastes?
3. Furtaste o peixe do covo?
4. Por ventura furtastes o mesmo covo?
5. Que casta, & quantidade de peixe furtastes no covo?
6. Furtastes algũa fazenda alheya?
7. Comestes da cousa furtada com os ladrões della?
8. Mandaste alguem a furtar?
9. Tendes costume disto?
10. Matastes cabras, ou vacas?⁶⁶¹

Não há a modalidade do pecado por palavra: o penitente não é interrogado se disse que ia roubar, nem se desejava roubar, tampouco se sonhou que roubava. Apenas as perguntas 8 e 9 não são exatamente uma infração do ato do roubo, mas perguntas referentes a outras modalidades. A palavra “covo”⁶⁶² se repete aqui tal como nos confessorários tupi. Mas essa não é a única semelhança entre as obras jesuíticas tupi. A seguir enumeramos as perguntas de Nantes e de Mamiani que também se repetem em tupi. A primeira semelhança não se refere a um pecado de ação.

Mandaste alguem a furtar? (Nantes, 1709)

P. Eremondâ cerâ mâ nungára nde anãma çuî, Pay çuî, ou carýba çuî?

(Anônimo, 1750)

P. Eremondâ cerâ mâ nungára nde anáma çuî, Pay çuî, ou carýba amô çuî?

(Anônimo, 1751)

Roubaste, da mesma forma, teu parente, o padre ou algum branco?

P. Eremondã ucâr amô abã çupê? (Anônimo, 1750)

P. Eremondã ucâr amô abá çupê? (Anônimo, 1751)

Mandaste alguém roubar?

Mandar uma pessoa roubar é um pecado que preocupa tanto franciscanos quanto jesuítas. Ao analisar o texto do Catecismo Romano, vemos essa temática sendo abordada na

⁶⁶¹ NANTES, Bernardo de. *Katecismo Indico da Lingva Kariris, Acrescentado de Varias Praticas Doutrinaes, E Moraes*, Adaptadas ao Genio, & Capacidade dos Indios do Brasil, Pelo Padre Fr. BERNARDO DE NANTES, Capuchinho, Pregador, & Miffionario Apoftolico; Offerecido ao Muy Alto, e Muy Poderoso Rey de Portugal DOM JOÃO V, S. N. Que Deos Guarde. Lisboa, Na Officina de Valentim da Costa Deslandes, Impressor de Sua Mageftade. MDCCIX. Com todas as licenças neceffarias. Edição fac-similar publicada por Julio Platzmann, Leipzig, B.G.Teubner, 1896, pp.141-142. Os números não constam no documento. Escolhi numerar as perguntas para facilitar o estudo.

⁶⁶² A obra de Bernardo de Nantes já contém uma tradução que estamos usando *ipsis litteris*. Cardoso traduziu *jekeá* e *jekeí* como covo, tradução que encontramos também em Lemos Barbosa: “covo – *jequeá, jequeí*”. LEMOS BARBOSA, P.º Antônio. *Pequeno Vocabulário Tupi - Português*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1951, p.69. Em Araújo e em Leão também encontramos a palavra *covo*, *yequîj* (Araújo, 1618) e *ieky* (Leão, 1686). As obras amazônicas, todavia, não trazem a palavra *covo* e para a riqueza dos dados históricos e para nossa alegria, o documento kariri do jesuíta Mamiani também não usa essa palavra nessa seção de seu confessorário.

seção “*Quiénes son obligados á restituir*”, onde o objeto furtado deveria ser restituído não apenas por aquele que fez o furto, mas também estão obrigados a essa lei todos os que participaram do furto. Essas pessoas são classificadas em sete tipos: 1) Aqueles que mandam furtar; 2) Os que como não podem mandar roubar, atacam e persuadem para que se faça o furto; 3) Os que consentem com os ladrões; 4) Os que participam dos furtos e se realizam com ele, os que não se arrependem e que, por isso, estão condenados aos tormentos eternos; 5) Os que podendo dificultar o furto, não se opõem nem fazem resistência, mas antes dão licença e permissão; 6) Os que sabendo que se fez o furto e onde se fez, dissimulam que não sabem; 7) Todos os ajudantes, guardas, patrocinadores e todos os que recebem e dão pouso aos ladrões, e ainda, todos os que devem satisfazer àqueles de quem foi tirado algo.⁶⁶³ Satisfazer significa restituir e, nos confessionários tupi, encontramos a temática da restituição:

4. *Ereiárteñé abá mbáe amó, sepýmeéngéyma?* (Anchieta, ca.1560)
 Tomaste sem razão alguma coisa de alguém, sem dar-lhe a paga? (Cardoso, 1992)
- 9.d. *Mbobîpe cepí?* (Araújo, 1618)
 9. *Mbobype cepy?* (Leaõ, 1686)
 Quanto o preço?
- 10.p. *Erecepî meeng-umoãpe?* (Araújo, 1618)
 10. *Erecepymëéng umãpe?* (Leaõ, 1686)
 Já o pagaste?
- 12.p. *Ereimeegpé baè canhema nde bacêma goêra y jara cupê?*
 (Araújo, 1618)
 12. *Ereimëéngpe mbäé canhêma nde goacémaagoéra iîara çupê?*
 (Leaõ, 1686)
 Deste uma coisa perdida para o dono, que achaste no passado?
- 13.p. *Marãpe ererécó yjâra çupê, egoacemeîma? ereporandûpe yjara récè?*
 (Araújo, 1618)
 13. *Marãpe ererécó, iîara çupé egoacemëyma? Ereporandûpe iîara recé?*
 (Leaõ, 1686)
 Que disseste? Tiveste (isto) contigo, sem achar o dono? Perguntaste pelo dono?
- 15.p. *Erecepí mōdîcpe marã tecó repíramo, coipo mbae repíramo nderemîjaroera*⁶⁶⁴? (Araújo, 1618)
 15. *Erecepymōndycpe marã tecó repyramo, coipó mbäé amó repyramo nde remiîaroéra?* (Leaõ, 1686)
 Destruíste o pagamento como pagamento pelo serviço ou como pagamento de alguma coisa que arrecadaste no passado?
- 26.p. (sic) *Ereroyebîpe, erecepí meeng igoanpe nde mondâcagoêra?*
 (Araújo, 1618)
 16. *Ereioiebype, erecepymëéng umaõpe nde mondaçagoéra?* (Leaõ, 1686)

⁶⁶³ E finaliza a tipologia com o seguinte parágrafo: “Y à la verdad no estan del todo libres de esta maldad los que aprueban y alaban los hurtos: como ni estan agenos de la misma culpa los hijos de familias que quitan dinero à sus padres, y las mugeres que lo quitan à sus maridos”. Cf. *Catecismo Santo Concilio de Trento para los Párrocos, ordenado por disposicion de San Pio V.[...]*, pp.406-407.

⁶⁶⁴ “Arrecadar apaga. Cepý jar”. ANÔNIMO. *Diccionario da lingua geral do Brasil que se falla em todas as villas, lugares e aldeas deste vastissimo Estado*. Escrito na Cidade do Pará / Anno de 1771. Manuscrito 81 da Biblioteca Geral da Universidade Coimbra, 1771, fólio 26v.

Tu trouxeste contigo, tu deste o pagamento da tua pilhagem passada?

Roubar a roça de outrem é um tema que também aparece nos confessionários indígenas. A palavra “roça”, em língua tupi, *kó*, aparece nas perguntas seguintes.

3. *Eremondarõpe nde rapixába kópe?* (Anchieta, ca.1560)

Furtaste na roça de teu próximo? (Cardoso, 1992)

18.p.*Nde mondápe nde rapixâra cópe?* (Araújo, 1618)

18.*Nde mondápe nde rapixâra cópe?* (Leaõ, 1686)

Roubaste na roça do teu próximo?

Comparemos nossas obras tupi com um texto aprovado pelo Concílio Provincial de Lima. Trata-se da *Doctrina Christiana, y Cathecismo aprobado por el Concilio Provincial de Lima*,⁶⁶⁵ do jesuíta Luis de Valdivia. Transcreveremos a seguir as perguntas referentes ao sétimo mandamento.

1Has hurtado alguna cosa' que era? tienes costumbre de hurtar.

2Has hurtado algo de la yglesia, o alguna cosa sagrada?

3Has buuelto a su dueño lo que hurtaste?

4Has hallado alguna cosa perdida y quedadote con ella?

5Has ayudado a otro a hurtar? o encubierto el hurto que hizo?

que te dieron por ello?

6Has engañado a otro vendiendo o comprando en alguna parte?

7Has prestado dinero o otra cosa a logro? y has recebido el tal logro?

8Has pagado los jornales a los que trabajan en tu casa o chacra?

9Debes alguna cosa? A quien? Y que tanto ha? Y teniendo con que, has pagado, o restituyendo lo que debes? o no has querido?

10Has comprado de otro lo que sabias o tenias sospecha que era hurtado?

Valdivia não menciona nada que possa especificar um público. Suas perguntas não parecem terem sido escritas para um penitente índio, embora se afirme isso no frontispício da obra, “(...) para Confessar los Indios de Chile, y otras personas”.⁶⁶⁶ Fala em compra, venda, dinheiro, pagamento de jornal, empréstimo a juros (como na pergunta 7), receptação e

⁶⁶⁵ “Confessionario Breve em la lengua del Reyno de Chile. Compuesto por el Padre Luys de Valdivia de la Compañía de Iesus. En la Provincia del Piru. Provechoso, para Confessar los Indios de Chile, y otras personas. Con licencia. Em Lima por Francisco del Canto. Año M.DC.VI”. In: VALDIVIA, Luis. *Doctrina Christiana, y Cathecismo aprobado por el Concilio Provincial de Lima*. Con dos traducciones en lengua de CHILE, ~q examinarõ, y aprobaron conforme al decreto del dicho Cõcilio los dos Reuerẽdissimos señores Obispos del mismo Reyno, cada qual la de su Obispado. Impresa con licencia dela Real Audiencia, a petition del Padre Luys de Valdivia dela Compañía de Iesus, con el arte dela misma lengua, vocabulário y confessionario [sic], que compuso el dicho padre. En Lima impresso por Francisco del Canto. Año. 1606. As perguntas foram copiadas tal como estão na fonte, assim como os números.

⁶⁶⁶ Adone Agnolin já apontava para a questão dos destinatários dos catecismos americanos, concluindo que se trata de um nível escasso de adaptação quando uma obra é destinada tanto a índios quanto a espanhóis: “É, ainda, característico da situação americana, o fato de que existam catecismos destinados expressa e exclusivamente aos índios, além de outros que deviam servir, ao mesmo tempo, para índios e espanhóis visto que a mensagem é (seria) idêntica para ambos (o que revela um escasso nível de adaptação), ou devido ao fato de que o autor está pensando em modelos de cristãos autênticos e convencidos: tendo em vista esse objetivo, a diferença de nascimento, entre ser índio ou espanhol, passa a ser secundária”. Cf. AGNOLIN, A. *Jesuítas e Selvagens (...)*, p.265.

dívidas. Luis de Valdivia é jesuíta, não podemos esquecer disso. Em relação aos confessionários tupi, além das diferenças locais, ele não menciona pecados por palavra, desejo, sonho ou pensamento. Onde está a casuística jesuítica? Podemos concluir com isso que aquelas formas de pergunta em tupi não se devem a uma característica dos padres da Companhia de Jesus?

A obra de Valdivia lembra muito o Catecismo Romano. Podemos dizer que o nível de adaptação é quase zero na parte castelhana. Uma análise da língua do Chile poderia ser feita para mensurar como foram construídas as equivalências entre a realidade indígena e os pecados da Igreja. Uma característica do Catecismo é que não vemos nem em Valdivia e nem nos confessionários tupi é a “rapiña”, o tipo de furto mediante violência. Essa ausência nos confessionários indígenas pode ser explicada pelo próprio texto do Catecismo romano ao informar que o furto é mais importante que a rapiña, porque “el hurto es mas comum, y pertenece à mas que las rapiñas, las que solo pueden executar aquellos que aventajan à otros en poder y fuerzas”.⁶⁶⁷ Nos confessionários tupi, há um alargamento do tema proposto pelo texto romano ao descrever possíveis armas utilizadas pelos índios para apanhar caças. O penitente é questionado se houvera roubado a caça de alguém.

19.p. Eréçopè abà mondé, coipo nhunçána, coipo yequûj, ig eem, cupa, y pôra rà? (Araújo, 1618)

19.Ereçópe abá mondé, coipó nhũçána, coipo ieky, y ëë çûpa, ipora rá? (Leaõ, 1686)

Estiveste revistando a armadilha, o laço, o covo ou o fojo de alguém para pegar seu conteúdo?

A adaptação ao público indígena tupi é bastante clara: o penitente é questionado se roubara alguma caça revistando a armadilha, o laço de alguém, o covo ou o fojo utilizado pelos índios para apanhar a caça. Métraux, citando Thevet, nos lembra que os índios faziam laços para apanhar animais de caça, seu alimento.⁶⁶⁸

Os confessionários amazônicos, por outro lado, perguntam ao penitente se desejou algo de outrem: nos capítulos anteriores, após confrontar autores e fontes, passamos a considerar os confessionários do século XVIII como sendo dos franciscanos. Essa pergunta talvez estivesse ligada ao sétimo mandamento pela hipotética situação de que, se incomodando com um bem alheio, o penitente poderia vir a roubá-lo. É uma grande peculiaridade da escrita dos missionários franciscanos, já que não a encontramos nos outros três textos declaradamente de autoria de jesuítas.

⁶⁶⁷ *Catecismo Santo Concilio de Trento para los Párrocos, ordenado por disposicion de San Pio V.[...], p.401.*

⁶⁶⁸ MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás (...)*, pp.151-152.

P. Erecepiãca ramẽ mã nongãra ecatũ oãẽ abã çupẽ, çacî nongãra indẽbo?
(Anônimo, 1750)

P. Erecipiãca ramê má nungára ecatũ oaê abá çupê çacî nungára indẽbo?
(Anônimo, 1751)

Ao olhares para algo bom de alguém, tu te incomodaste com isso?

O item 10, “*Quántos sean los géneros de rapiñas, y quiénes los rapiñeros*”, explica que as rapiñas estão muito extendidas, pois são rapiñeros aqueles que não pagam o salário devido aos seus jornaleiros. E continua com a tipologia dos que se enquadram nesse pecado: “En este pecado de rapiña estan comprehendidos los que no pagan à los Prelados de la Iglesia, y à los Magistrados las alcabalas, tributos, diezmos y otras cosas desta calidad, que se les deben, ò las usurpan, y se las aplican à sí mismos.”⁶⁶⁹ O tema do salário e do pagamento de jornal não encontraram eco no mundo tupi e as equivalências foram construídas sobre outras situações. Outro tipo de rapiña que não foi adaptada do Catecismo Romano para os confessionários tupi foi a *usura*, que é “todo aquello que se percibe à mas de la suerte y capital que se dió”.⁶⁷⁰ A usura é ainda praticada por juízes que aceitam suborno com dinheiro e presentes, por ricos que tomam as roupas daqueles que não puderam lhes pagar e ainda são classificados como rapiñeros aqueles que escondem os grãos em tempo de carestia,

Del número de aquellos à quienes los santos Padres llaman *arrebataadores*, son los que en tiempo de falta de pan esconden el trigo, y hacen que por su culpa sea mas cara y mas dificultosa la provision. Y lo mismo se dice de todas las demas cosas necesarias para el sustento y la vida.⁶⁷¹

As perguntas destinadas ao penitente índio sobre a comida nos fizeram pensar sobre uma possível adaptação para esse público quando questionado se havia roubado comida. O tema da comida também não aparece na obra de Valdivia mas ele é bastante presente nas fontes tupi. Comer uma comida roubada, recolher em sua casa uma comida roubada ou deixar de pagar pela própria comida constitui-se em infração ao sétimo mandamento, e tal como afirma o Catecismo Romano, o penitente está prejudicando o sustento e a vida de outrem ao roubar seu alimento.

4.p.Ereúpe abà mondarõ agoéra? coipô ereroiquêpé ndecotipe?
(Araújo, 1618)

4.Erëúpe abá mondarõagoéra? Coipó erekoiképe nde cotype.
(Leaõ, 1686)

Comeste o que alguém roubou ou entraste com isso nos teus aposentos?

14.p. Erêcepî meengpe nde remi porû poêra. (Araújo, 1618)

14. Erecepy mëngpe nde remiporúpoéra? (Leaõ, 1686)

Pagaste o que tomaste emprestado?

⁶⁶⁹ *Catecismo Santo Concilio de Trento (...)*, p.404.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p.405.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p.406.

Comestes da cousa furtada com os ladrões della? (Nantes, 1709)⁶⁷²

O tema de matar o animal de outra pessoa, que podemos inferir tratar-se de uma prática local, também aparece aqui. E nos perguntamos: o penitente matou para comer? Também estaria naquela categoria de *arreatador*, tipologia apresentada pelo Catecismo Romano?

6. *Erejukápe abá rembábamo?* (Anchieta, ca.1560)

Mataste o que era animal de outrem? (Cardoso, 1992)

7. *Erepuámpe abá rembiára resé?* (Anchieta, ca.1560)

Assaltaste a presa de alguém? (Cardoso, 1992)

8.p. *Erejukápe abá reĩbâba?* (Araújo, 1618)

8. *Ereiucápe abá reymbâba?* (Leaõ, 1686)

Tu mataste o animal de criação de alguém?

20.p. *Ereyâpe çoô nde rapixâra reimbâba yagoára re nījucá poera?* (Araújo, 1618)

20. *Ereiápe çöó nde rapixâra reymbâba iagoára remiucápoéra?* (Leaõ, 1686)

Tomaste a caça que o cão do teu próximo matou?

Os confessionários amazônicos são breves nesse mandamento: apenas seis perguntas. Sobre as práticas locais transformadas em pecado, podemos ler o que segue. O tema de matar o animal de outra pessoa também é presente neles, aqui sendo especificado tratar-se de galinhas, cachorro ou as presas que teriam sido apanhadas pelos animais do parente do penitente. Podemos inferir que esses penitentes índios criavam galinhas, cães e outros animais de criação que caçavam.

P. *Erejudã çapucaia, ou jaguãra mbãẽ rupiãra ne anãma etã çui?* (Anônimo, 1750)

P. *Erejudã çapuçáya, ou jagoára, mbae rupiãra nde anáma etê çui?* (Anônimo, 1751)

Mataste as galinhas ou o cão ou as presas dos animais dos teus parentes?

⁶⁷² Mamiani não aborda o tema de comer uma comida roubada, apenas se o penitente havia roubado “coisas de comer” conforme vimos na comparação anterior.

Figura 10. Perguntas referentes ao sétimo mandamento no Confessionário de 1750

O que podemos dizer é que a estrutura de pensar, sentir, ouvir, desejar, se deve à casuística jesuítica e às especificidades do animal que é morto, roubado ou comido, que varia de acordo com os penitentes que estão sendo questionados. Se nas missões do Estado do Brasil onde eram aplicados os textos de Anchieta, Araújo e Leão pergunta-se sobre o animal de criação, o cachorro ou sobre as caças do cachorro, na Amazônia os índios também são questionados sobre o cachorro, mas também sobre as galinhas e sobre outros animais caçadores, dos quais o penitente teria roubado a caça. No Nordeste dos kariris, os animais mencionados são cabras, vacas, boi e cavalo.

Mataste o que era animal de outrem? (Anchieta ca. 1560/Cardoso, 1992)

Tu mataste o animal de criação de alguém? (Araújo, 1618/Leão, 1686)

Tomaste a caça que o cão do teu próximo matou? (Araújo, 1618 / Leão, 1686)

Matastes, ou vaca, ou boy, ou cavallo, ou outra criação alhea? (Mamiani, 1698)

Matastes cabras, ou vacas? (Nantes, 1709)

Desperdiçar a coisa de outra pessoa significa roubar essa pessoa e imaginamos que também se enquadre nesta tipologia de pecados de roubo que atentam contra o sustento de outra pessoa.

7.p.Ereimôbucâpe abâ mbaê? (Araújo, 1618)

7.Ereimombucâpe abâ mbäé? (Leaõ, 1686)

Desperdiçaste coisas de alguém?

Os itens 16, 17, 18 e 19 do Catecismo Romano, referentes a dar esmola, trabalhar para dar esmola e viverem os pobres parcamente não aparecem na documentação tupi. Há uma orientação para os párocos de como devem excitar os fiéis a darem esmola e que não foi aplicada e nem adaptada aos confessionários brasileiros. O item “roubar para pagar dívidas” também não foi dirigido ao penitente índio, mas podemos ver uma tentativa de equivalência no item 24, “*Qué se dirá á los que hurtan porque tuvieron la ocasion, ó por vengarse*” nas perguntas do século XVII, nas quais o penitente é questionado se cuidara mal, por vingança das coisas do próximo, ou se houvera cuidado mal das coisas de outrem após usá-las.

17.p. Ererecó memoãpe nde rapixàra baê, y xui nde remîpôrû?

(Araújo, 1618)

17. Ererecó memoãpe nderapixàra mbäé, ixüí nde remîporú?

(Leaõ, 1686)

Cuidaste mal das coisas do teu próximo, que tu usaste?

21.p. Ererecó memoãpe abâ mbaê, cecê eyepîca potânhê. (Araújo, 1618)

21. Ererecó memoãpe abâ mbäé, cecê iepyca potâ nhê? (Leaõ, 1686)

Cuidaste mal das coisas do teu próximo, querendo vingar-te dele?

Para os casos apresentados acima nos textos em tupi, a orientação do Catecismo Romano é que o padre deve dizer ao penitente que a ninguém é lícita a vingança e que ninguém pode ser juiz em causa própria.⁶⁷³

O ânimo ou a vontade de furtar são tratados como algo proibido e do mesmo quilate do ato de roubar. Os confessionários jesuíticos amazônicos trazem a pergunta:

P. Erecipiâca ramê, mã nongâra ecatû merîm oãê erenheêng nde pyâpe, tomarâmo, xamondâ quãê? (Anônimo, 1750)

P. Erecipiâca ramê mã nungâra ecatû mirîmoaê erenheéng nde pyâpe tomarâmo xâ mondâ quaê? (Anônimo, 1751)

Quando vês alguma coisa que é boa e pequena, dizes em teu coração: - Tomara eu a furte!

Conforme vimos na citação do Catecismo Romano, é do coração que saem os furtos e a vontade ou o ânimo de furtar. Mas o penitente ainda é questionado se dissera no seu coração que roubaria na circunstância de “olhar uma coisa pequena”. De onde teria se originado essa circunstância? Como vimos, parte da temática presente nos confessionários tupi também é

⁶⁷³ *Catecismo Santo Concilio de Trento para los Párrocos, ordenado por disposicion de San Pio V[...],* p.411.

encontrada em manuais de teologia europeia, que orienta o confessor a fazer perguntas sobre furto, sobre injusta contratação, sobre usura, jogos, dívidas e sobre coisas encontradas.⁶⁷⁴

Assim, a proposta deste capítulo foi mostrar como o Catecismo Romano de Pio V pode nos fornecer dados importantes para uma discussão sobre a adequação à audiência indígena dos modelos europeus.

⁶⁷⁴ “Del septimo mandamiento. El tercere daño principal que al proximo se puede hazer es en la hazienda: o bienes ^q posee que se llama peccado de hurto. Cõtra el ^ql que dize el seteno mandamiẽto de dios. Nõ furtũ facies: Cerca deste mandamiẽto el cõfessor ha de hazer sus preguntas principales. La primera es de hurto o rapiña: La segũda òla injusta contratacion o mercaderia: La iij. es dela usura. La iiij. de los juegos. La. v, delas cosas halladas. La vj. delas deudas”. CIRUELO, Pedro. *Confessionario [Texto impreso] / compuesto por el ... maestro Ciruelo...* ; es arte de bien confessar, muy prouechosa al confessor y al penitente ; en el qual estan agora nueuamente añadidos muchos apuntamientos ... Impresso en Medina del Campo : por Pedro de Castro ..., 1548, fóllo iiij.

Conclusão.

Cada índio é interrogado, na Confissão, de acordo com os demônios, os rituais e as figuras míticas que reconhece

Um de nossos objetivos neste trabalho foi aquele de analisar, comparativamente, as perguntas referentes a três mandamentos da Lei de Deus, o primeiro, “Adorar um só Deus”, o quinto, “Não matar” e o sétimo, “Não roubar”, nos cinco confessionários coloniais que tomamos como objeto principal da tese. Um de nossos principais argumentos foi dizer que os confessionários oficiais da Companhia de Jesus, dirigidos à missionação dos índios brasileiros, a saber, o *Do Confessionario pella ordem dos dez mandamentos da Ley de Deos, & dos sinco da Sancta Madre Igreja do Catecismo na Lingoa Brasilica, no qual se contem a summa da doctrina christã* do jesuíta Antônio de Araújo, impresso em 1618 e o *Confessionario pela ordem dos Mandamentos de Deos, & da Igreja do Catecismo Brasilico da Doutrina Christã*, datado de 1686, organizado por Bartolomeu de Leão, não são obras congeladas e monolíticas decorridas da política linguística da ordem ou frutos total e simplesmente de políticas conciliares como a tridentina e, diferentemente do que poderíamos imaginar, esses textos apresentam certa independência em relação ao manuscrito de José de Anchieta, não sendo necessariamente uma adaptação do texto anchietano, conforme já foi dito algumas vezes. Além disso, buscamos também mostrar como os índios das missões do Grão-Pará e Maranhão foram excluídos, algumas vezes, da proposta de evangelização da Companhia de Jesus, já que os demônios, os rituais e as figuras míticas daquela região nem sempre foram considerados nas perguntas dos confessionários oficiais.

Para isso, buscamos seguir a metodologia proposta pela Escola Italiana de História das Religiões, na medida em que essa propõe considerar os sujeitos históricos na análise das fontes. Sem utilizar o método proposto pela escola italiana, diríamos, ao estudar os confessionários tupi, que houve tão somente uma imposição de uma matriz teológica europeia no Novo Mundo, seguindo as determinações tridentinas de elaboração de manuais catequéticos. Mas é justamente para estudar documentos desse tipo que os estudiosos da escola italiana oferecem um método que para nós soa bastante convincente e profundo: não há uma imposição de uma teologia ou de uma doutrina pura e simplesmente. Consideramos as perguntas lidas no material jesuítico em língua tupi como vestígios de um encontro, que no século XVII resultava como um coroamento de todo um século de trabalho missional dos jesuítas em terras americanas. O texto tupi do confessionário de Antônio de Araújo (1618) e o

texto reeditado por Bartolomeu de Leão (1686), estrutura modelar que registra a experiência na aplicação do sacramento dos confessores daquela ordem, foram analisados para identificarmos o penitente índio de língua tupi a quem esses textos eram dirigidos.

Comparando entre si cinco confessionários escritos por jesuítas e franciscanos interessados em investigar os pecados contra esses três mandamentos, vimos que o conceito de pecados foi construído a partir dos rituais indígenas e as perguntas foram construídas a partir de uma mobilização de informações do local onde a confissão era aplicada. Essa mobilização de informações locais mostra como os jesuítas do Estado do Brasil estiveram ocupados na luta contra os *Pajés*, enquanto os confessores da região amazônica estavam associando a atividade do *Pajé* ao diabo e tratando-o como um bruxo. Como vimos, a definição do diabo difere nessas fontes, constatação que sustenta uma de nossas hipóteses principais: isto é, que tanto jesuítas quanto franciscanos aplicaram os métodos de evangelização cristã, especialmente a confissão, usando rituais locais e personagens regionais familiares a seus interlocutores; estratégia que vai além de uma adaptação que se materializava apenas nos textos em língua indígena: fato é que são numerosos os textos sobre religião cristã traduzido para língua tupi, como canções religiosas, sermões, livros de gramática e questionários para confessar índios.

Os Tupinambá que foram missionados pelos jesuítas, desta forma, falavam uma mesma língua e partilhavam de uma mesma cultura. A hipótese que defendemos foi a de que os traços dessa cultura variavam dentre esses grupos tupi e por isso, algumas dessas manifestações culturais foram escolhidas às vezes por José de Anchieta, às vezes por Antônio de Araújo e Bartolomeu de Leão e outras vezes pelos confessores anônimos da região amazônica para figurarem nas perguntas dos confessionários e, por isso, recusamos a proposta de interpretação que considera os *confessionários tupi*, especialmente o de Araújo e Leão, como genéricos e completamente padronizados, dirigidos a um índio imaginário. Além disso, não foram apenas índios Tupinambá que se tornaram penitentes dos missionários: outros grupos indígenas apareceram no cenário da catequese e suas práticas rituais e suas figuras míticas também tiveram de ser considerados para a elaboração da doutrina.

A Amazônia, pelo que encontramos em nossa pesquisa, foi ocupada por *caribes* e *aruaques*, tendo os índios *jê* e *tupi* se concentrado mais no Estado do Brasil. Conforme citamos anteriormente, embora o *Catecismo na Língua Brasileira* tenha um caráter de obra coletiva, foi Antônio de Araújo quem escreveu o *Confessionário* de 1618 e, como também vimos, ele não missionou na Amazônia. Araújo, portanto, nunca confessara um índio da Amazônia e muito provavelmente, ele nunca vira um índio de etnia pano ou aruaca, que pela

explicação de vários autores, ocupavam o Rio Uaupés e de onde teria se originado a mitologia de *îuruparí*. Os penitentes índios com quem se deparavam os missionários é quem lhes forneciam os dados de sua cultura necessários para traduzir a doutrina cristã para o tupi e, tendo convivido com os índios cuja mitologia dizia respeito a *Anhanga*, os jesuítas Antônio de Araújo, Bartolomeu de Leão e José de Anchieta não tiveram acesso a outra referência cultural indígena ao traduzir o demônio cristão para as perguntas de seus confessorários.

Como vimos, parte da temática presente nos confessorários tupi, também é encontrada em manuais de teologia europeia. O confessorário tupi, todavia, pode ser tomado tanto como fonte para uma história indígena quanto como fonte para uma etnografia histórica dos povos tupi. É possível encontrar eco da teologia europeia nesses confessorários e também é possível utilizá-los como fonte para investigar práticas locais. Uma pergunta que nos ocorreu foi se seria possível encontrar os limites em que esses documentos foram construídos: 1) Práticas locais e penitentes a quem se dirigiam; 2) Formação do jesuíta escritor do documento; 3) Concílios tridentino, limense e mexicano; 4) Política linguística.

Desta forma, o objetivo de apresentar detidamente as perguntas do primeiro, do quinto e do sétimo mandamentos, foi utilizar o documento em língua indígena como fonte histórica para identificar, por pistas temáticas, textuais e teológicas, quem era o confessor do documento, ou seja, a que ordem religiosa ele pertencia, e quem eram os penitentes índios a quem o documento se destinava, ou seja, quem foram os interlocutores indígenas (quais as etnias) que ajudaram o escriba a estruturar e a deitar por escrito os dados de uma cultura oral e iletrada. Esse processo de encontro, entre confessores missionários e penitentes indígenas, resultou na indigenização da confissão católica, indigenização que se caracterizou como uma comprovação da pedagogia jesuítica (no caso dos documentos jesuíticos) de adaptar o conteúdo da religião cristã aos indígenas brasileiros. Essa adaptação se revelou nas minúcias das perguntas dos confessorários que mudavam de acordo com as audiências a que se destinavam.

Assim, um dos resultados que podemos apresentar consiste em imaginar serem as perguntas do confessorário tupi como adequadas às audiências indígenas das missões do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão. A tradução dos três mandamentos nos confessorários sem tradução para o português confirma essa hipótese e mostra as perguntas locais e adaptadas misturadas àquelas inspiradas na estrutura dos catecismos ibéricos, na proposta dos Concílios tridentino, limense e mexicano e na teologia e na casuística jesuítica. A partir de então, nos inquietamos em saber se haveria limites para essas propostas nas fontes tupi. O que caracterizaria uma inspiração jesuítica do confessorário? Apenas os traços da casuística? A

temática? A própria adaptação? Buscamos o sétimo mandamento, tema de nosso capítulo 5, na obra do capuchinho Bernardo de Nantes, aplicado aos kariri do século XVIII e também na obra do jesuíta Valdivia, para através de uma comparação preliminar identificar alguns dos limites em que foram escritos esses materiais.

Assim, quisemos apresentar o papel dos penitentes indígenas na elaboração dos confessionários jesuíticos em tupi entre os séculos XVI-XVIII. A confissão católica, nosso “objeto histórico”, foi analisada buscando também apreender em que categorias se enquadravam os jesuítas e os franciscanos como confessores, se laxistas ou rigoristas, para além dos tratados teológicos da ordem. O texto em língua tupi, como apontamos, escondia particularidades do Novo Mundo e da atuação missionária naquele contexto, que para confessarem, levavam em consideração os rituais e as figuras míticas dos penitentes índios: apontamos, desta forma, para a viabilidade de “ver” o índio nos confessionários coloniais. A própria estrutura do documento, elaborada por meio de questionários fechados para uma resposta sim ou não, ocorria pela situação de que o penitente não teria condições de dizer seus pecados no formato da confissão aberta, sem um questionário orientador, começando pela diferença cultural do índio diante da tarefa de definir os pecados investigados pelo confessor. O índio, agente social, também pode ser visualizado na escolha das perguntas pelo jesuíta. A doutrina cristã e a casuística jesuítica levavam a uma infinidade de situações a serem questionadas e, ao final das contas, era necessário fazer uma triagem de temas.

Por além de tudo quanto apontado pelas fontes, o confessor é levado a essa seleção de perguntas pelo comportamento indígena e, nesse sentido, a teologia-política da Companhia de Jesus caminha junto com a necessidade de comunicação quanto às razões para que tenham sido escritos confessionários em tupi: eles foram escritos na língua dos índios por uma razão teológico-política – para além também das ordens conciliares- mas são as necessidades de comunicação com as mais diferentes etnias de índios que explicam as diferenças no conteúdo das perguntas.

Finalmente, quando comparamos as perguntas dos três mandamentos selecionados nos cinco confessionários tupi coloniais de séculos diferentes (Anchieta *ca.*1560, Araújo 1618, Leão 1686, Anônimo 1750 e Anônimo 1751), pudemos abordar também a questão da autoria dos confessionários. A busca por respostas nos levou a um levantamento sobre a produção catequética franciscana na Amazônia colonial, especialmente quando nos deparamos com uma divergência de opiniões quanto à autoria dos manuscritos amazônicos. A problemática sobre a autoria desses manuscritos teve de ser abordada, tendo em vista os cinco modelos de confessionário em língua indígena propostos para a Amazônia e para o Estado do

Brasil, que apresentam diferenças entre as propostas de cada uma das ordens religiosas, para além daquelas diferenças justificadas pela adaptação praticada por esses missionários devido ao público a que se dirigiam.

As perguntas que estão em Anchieta não são as mesmas que encontramos em Araújo ou em Leão, tampouco aquelas que aparecem nas obras em língua geral do século XVIII. Mas, se a obra oficial do século XVII realmente se baseou no trabalho pregresso de Anchieta, a explicação para perguntas tão específicas em cada um dos séculos, pode ser a adequação, feita pelos autores, da obra tupi para o público específico de penitentes a que se destinava.

Fontes consultadas

a) Fontes em tupi manuscritas

ANÔNIMO. *Gramatica da Lingua Geral do Brazil*. Com hum Diccionario dos vocábulos mais uzuaes para a intelligencia da dita lingua. Pará. *Manuscrito 69*. Coimbra: Biblioteca da Universidade de Coimbra, 1750. Disponível em https://digitalis-dsp.uc.pt/bg3/UCBG-Ms-69/UCBG-Ms-69_item1/index.html.

ANÔNIMO. *Vocabulário da língua brasílica*. Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Original. Manuscrito. 180p. 01,01,014. Pará, 1751.

ANÔNIMO. *Diccionario da lingua geral do Brasil que se falla em todas as villas, lugares e aldeas deste vastissimo Estado*. Escrito na Cidade do Pará / Anno de 1771. Manuscrito 81 da Biblioteca Geral da Universidade Coimbra, 1771.

b) Fontes em tupi impressas

ANCHIETA, José de. *Doutrina cristã*. Tomo 2: Doutrina autógrafa e confessionário. Obras Completas 10º vol. Introdução histórico-literária, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso SJ. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasílica*. Manuscrito português-tupi do século XVII, coordenado e prefaciado por Plínio Ayrosa. São Paulo: Departamento de Cultura, 1938.

ARAÚJO, Antônio de. *Catecismo na Lingoa Brasilica, no qual se contem a summa da doctrina christã. Com tudo o que pertence aos Mysterios de nossa sancta Fè & bõs custumes*. Composto a modo de Dialogos por Padres Doctos, & bons lingoas da Companhia de IESUS. Agora novamente concertado, ordenado, & acrescentado pello Padre Antonio d'Araujo Theologo, & lingoa da mesma Companhia. Em Lisboa por Pedro Crasbeeck. 1618. A custa dos Padres do Brasil. Utilizamos a versão recente: ARAÚJO, Padre Antônio de. *Catecismo na Língua Brasílica*. Reprodução fac-similar da 1ª edição (1618), com apresentação pelo P.e A.Lemos Barbosa, Professor de Língua Tupi na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1952.

ARRONCHES, João de. *O Caderno da Lingua de Fr. Arronches*. Vocabulario Portuguez-Tupi. Notas e commentarios à margem de um manuscrito do seculo XVIII por Plínio Ayrosa. São Paulo: Imprensa Official do Estado, 1935.

BETTENDORFF, João Filippe. *Compendio da Doutrina Christã na Lingua Portuguesa, e Brasilica*. Reimpresso por Fr. José Mariano da Conceição Vellozo. Lisboa: Offic. de Simão Thaddeo Ferreira, 1800.

FRANÇA, Ernesto Ferreira. *Chrestomathia da língua brasilica*. Leipzig: F.A.Brockhaus, 1859.

FIGUEIRA, Luis. *Arte de Grammatica da Lingua Brasilica*. Do P. Luis Figueira, Theologo da Companhia de JESUS. Lisboa. Na Officina de MIGUEL DESLANDES, Na Rua da Figueira. Anno 1687. Com todas as licenças necessarias.

LEAM, Bertholameu de. *Catecismo Brasilico da Doutrina Christã, com o cerimonial dos Sacramentos & mais actos Parochiais*. Composto por Padres Doutos da Companhia de Jesus, aperfeiçoado & dado à luz pelo P. Antonio de Araujo. Emendado nesta segunda impressão pelo P. Bertholameu de Leam da mesma Companhia. Lisboa: Na officina de Miguel Deslandes, MDCLXXXVI, 1686.

c) Fontes missionárias em outras línguas indígenas

ANÔNIMO. *Diccionario de algunos verbos y nombres más usuales de los havitadores de las Yslas de Otaheti y demas nuebamente descubiertas que se han podido adquirir mediante el trato de los tres ynsulares sacados de ella, despues de haverse instruído en el idioma Español en el tempo que permanecieron en esta Ciudad de los Reyes Capital del Perú en todo el año de 1774 a cuyos fines se devolvieron a ellas*. Anexo a carta del Virrey del Perú, Manuel Amat, a Julián de Arriaga (Lima, 9 de enero de 1775). Archivo General de Índias, MP_Escritura y Cifra, 53 Bis (Leg. Lima, 653).

ANÔNIMO. *Vocabularios de voces castellanas a las lenguas quiché, cakchiquel, tzotzil, cachi, poconchi, pocoman, pupuluca, chol, zotul, tzendal, chanabal, zoque, subinha, chapaneca, mam, cabecara, viceyta, de los jicaques (lean y mulia) y terrava*. Año de 1790. Testimonio del expediente sobre cumplimiento de la Real Orden para la traducción de vocablos y remición de libros” (Guatemala de la Asunción, 16 de enero de 1790). Anexo a carta nº 4 del presidente de Guatemala, Bernardo Troncoso, a Antonio Porlier (Guatemala, 12 de marzo de 1790). Archivo General de Índias, MP_Escritura y Cifra, 45 Bis.

MAMIANI, Luis (S.J.). *Catecismo Da Doutrina Christã Na Lingua Brafilica Da Nação Kiriri*. Composto Pelo P.LUIS VINCENCIO MAMIANI, Da Companhia de JESUS, Missionario da Provincia do Brasil.Lisboa, Na Officina de MIGUEL DESLANDES, Impressor de Sua Magestade. Com todas as licenças neceffarias. Anno de 1698.Edição fac-similar: Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.

MONTOYA, Antonio Ruiz de (S.J.). *Arte de la Lengua Guarani, ó más bién tupi*. Viena; Paris, 1876.

_____. *Catecismo de la Lengua Guarani, compuesto por el Padre Antonio Ruyz de la Compañía de Iesus*. Dedicado a la purifsima Virgen MARIA. Concebida fin mancha de pecado original. Com Licencia. En Madrid, Por Diego Diaz de la Carrera, Año MDCXXXX.

_____. *Tesoro de la Lengua Guarani*. Viena; Paris, 1876.

_____. *Vocabulário de la Lengua Guarani*. Viena; Paris, 1876.

NANTES, Bernardo de. *Katecismo Indico da Lingva Kariris*, Acrescentado de Varias Praticas Doutrinaes, E Moraes, Adaptadas ao Genio, & Capacidade dos Indios do Brasil, Pelo Padre Fr.BERNARDO DE NANTES, Capuchinho, Pregador, & Miffionario Apoftolico; Offerecido ao Muy Alto, e Muy Poderoso Rey de Portugal DOM JOAÕ V, S, N.Que Deos Guarde. Lisboa, Na Officina de Valentim da Costa Deslandes, Impressor de Sua Magestade. MDCCIX. Com todas as licenças neceffarias. Edição fac-similar publicada por Julio Platzmann, Leipzig, B.G.Teubner, 1896.

VALDIVIA, Luis. *Doctrina Christiana, y Cathecismo aprobado por el Concilio Provincial de Lima*. Con dos traducciones en lengua de CHILE,~q examinarõ, y aprobaron conforme al decreto del dicho Cõcilio los dos Reuerẽdissimos señores Obispos del mismo Reyno, cada qual la de su Obispado. Impressa con licencia dela Real Audiencia, a petition del Padre Luys de Valdivia dela Compañía de Iesus, con el arte dela misma lengua, bocabulário y confessorario [sic], que compuso el dicho padre. En Lima impresso por Francisco del Canto. Año. 1606.

d) Crônicas

BETTENDORFF, João Felipe, Pe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. 2ª ed. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves; Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

BERREDO, Bernardo Pereira de. *Anais Historicos do Estado do Maranhaõ, em que se da' noticia do seu descobrimento, e tudo o mais que nelle tem succedido desde o anno em que foy*

descuberto até o de 1718: Offerecidos ao Augustissimo Monarca D. João V. Nosso Senhor. Escritos por Bernardo Pereira de Berredo, Do Conselho de S. Magestade, Governador, e Capitão General, que foy do mesmo Estado, e de Magazão. Lisboa: Na Officina de Francisco Luiz Ameno, Impressor da Congregação Cameraria da Santa Igreja de Lisboa. MDCCXLIX. *Com as licenças necessarias*. Versão Recente: BERREDO, Bernardo Pereira de. *Anais Históricos do Estado do Maranhão, em que se dá notícia do seu descobrimento, e tudo o mais que nele tem sucedido desde o ano em que foi descoberto até o de 1718*: Oferecidos ao Augustíssimo Monarca D. João V. Nosso Senhor. Escritos por Bernardo Pereira de Berredo, Do Conselho de S. Magestade, Governador, e Capitão General, que foy do mesmo Estado, e de Magazão. 4.^a Edição. Rio de Janeiro: Tipo Editor Ltda, 1988.

DANIEL, João. (1722-1776). *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Versão recente: *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas*. 2v. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

e) Outras fontes

Armário Jesuítico, Livro número 1. Conde de Oeyras. Paço 27. de Outubro de 1759. Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

Armário Jesuítico, Livro número 1. Dirigida na data de dez de Fevereiro de 1758. a Francisco de Almada de Mendonça, Ministro de Sua Magestade Fidelissima na Curia de Roma, informando-o das desordens que até aquelle tempo haviaõ acumulado os Religiosos da Companhia de JESUS, aos muitos absurdos, em que se tinhaõ precipitado nos Dominios Ultramarinos desta Monarchia, quando Sua Magestadese vio obrigado a informar o Santissimo Padre Benedicto XIV. dos insultos dos ditos Religiosos pela outra Carta instructiva de 8 de Outubro de 1757. Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

Armário Jesuítico, Livro número 1. Num.X. MEMORIAL PERSENTADO PELO PADRE GERAL DA COMPANHIA DE JESUS A Sua Santidade em 31. de Julho de 1758. Traduzido do Idioma Italiano no Portuguez. Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

Armário Jesuítico, Livro 14. Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

ATALA, Don Ignacio Lopez de. *El Sacrosanto y ecumenico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Don Ignacio Lopez de Atala*. Agregase el texto latino corregido segun la edicion autentica de Roma, publicada em 1564. Segunda edicion. Con privilegio. En Madrid en la Imprenta Real, 1785.

AUDRAN, Benoît (1661-1721). “Gravura 4 – Penitência”. *Les Sept Sacrements*. Acervo de Iconografia da Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez, e Latino, Aulico, Anatomico, Architectonico, Bellico, Botanico, Brasilico, Comico, Critico, Chimico, Dogmatico, Dialectico, Dendrologico, Ecclesiastico, Etymologico, Economico, Florifero, Forense, Fructifero, Geographico, Geometrico, Gnomonico, Hydrographico, Homonymico, Hierologico, Ichtuologico, Indico, Ifagogico, Laconico, Liturgico, Lithologico, Medico, Musico, Meteorologico, Nautico, Numerico, Neoterico, Ortographico, Optico, Ornithologico, Poetico, Philologico, Pharmaceutico, Quidditativo, Qualitativo, Quantitativo, Rethorico, Rustico, Romano; Symbolico, Synonymico, Syllabico, Theologico, Terapeutico, Technologico, Uranologico, Xenophonico, Zoologico, Autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, e latinos, e offerecido a ElRey de Portugal, D. Joaõ V, pelo Padre D. Raphael Bluteau*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu, 1712 - 1728. 8 v, p.18. Utilizei a versão digitalizada: <http://dicionarios.bbm.usp.br/en/dicionario/edicao/1>. Acesso em 19 de julho de 2016.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Transcrição, introdução e notas de Ana Maria de Azevedo. São Paulo: Hedra, 2009.

Catecismo Santo Concilio de Trento para los Párrocos, ordenado por disposicion de San Pio V. Traducido en lengua castellana por el P. Fr. Agustin Zorita, religioso dominico. Segun la impresion que de órden del Papa Clemente XIII. se hizo en Roma año de 1761. Se dio principio á esta reimpression en tiempo y á costa del Ilustrísimo Señor Don Antonio de Palafox y Croy, Obispo que fue de la ciudad y obispado de Cuenca; y se mandó continuar á expensas de su Expolio, por órden del Excelentísimo Señor Don Joseph Eustaquio Moreno, Gobernador del Consejo, Colector General, & c. Cuenca: En la Imprenta de Don Fernando de la Madrid, 1803.

CIRUELO, Pedro. *Confessionario [Texto impreso] / compuesto por el ... maestro Ciruelo... ; es arte de bien confessar, muy prouechosa al confessor y al penitente ; en el qual estan agora nueuamente añadidos muchos apuntamientos ...* Impresso en Medina del Campo : por Pedro de Castro ..., 1548.

CORTÉS Y ZEDENÑO, Jerónimo Tomás de Aquino. *Arte, vocabulario y confessionario en el idioma mexicano, como se usa en el Obispado de Guadalaxara*. Guadalajara (México): E. Aviña Levy, 1967. Obra original Reprod. facs. de la ed. de: Puebla de los Ángeles : Imp. del Colegio Real de San Ignacio, 1765.

DE S. ANTONIO, Fr. Francisco. *Arte Theorico-Prática de Confessores muito util e necessaria para administrar com acerto, e receber o sacramento da Penitencia*, offerecida á Suprema Magestade de Deos Opt. Max. Incomprehensivel e Perenne Fonte da sua Divina Sciencia donde toda dimana: Omnis Sapientia à Domino Deo est. Eccli. Cap.I. Pelo seu auctor o Padre Fr. Francisco de S.Antonio. Da Ordem dos Descalços da Sanctissima Trindade R.D.C.C. Ex-Leitor de Theologia Moral, e Examinador Synodal do Bispado de Miranda. Tomo I. Lisboa: MDCCLI. Na Officina de Joseph da Costa Coimbra. Com todas as licenças necessarias, 1751.

D'ÉVREUX, Yves. *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Tradução de Marcela Mortara. Rio de Janeiro, Batel: Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Tradução e notas de Sérgio Milliet; bibliografia de Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas de Plínio Ayrosa. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2007. *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*. (La Rochelle, 1578).

MARTIUS, Karl Friedrich Von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. Tradução, prefácio e notas de Pirajá da Silva. 2.^a ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1979.

_____. *Glossaria Linguarum Brasiliensium. Glossarios de diversas lingoas e dialectos que fallao os índios no Imperio do Brasil*. Erlangen: Druck Von Junge & Sohn, 1863.

Representação dos oficiais do Senado da Câmara de São Paulo a (D. João V), dizendo que os moradores da dita cidade se achavam consternados com a saída dos carijós, pois que eles voltando às suas aldeias, perdiam tôda a boa educação e doutrina; por isso, pediam que eles fossem conservados nas companhias e casas de seus administradores, e que, os que fugissem, fôsem entregues logo que fôsem achados, ao pior administrador. São Paulo, 1747, Setembro 16. Catálogo de documentos manuscritos avulsos referentes à capitania de São Paulo existentes no Arquivo Histórico Ultramarino. Série Mendes Gouveia. AHU_CU_023-01, Cx.18, D.1715.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Tradução de Guiomar de Carvalho Franco. Editora Itatiaia: Belo Horizonte, 2008 [1557].

"The Canons of the Fourth Lateran Council, 1215". In: *Medieval Sourcebook: Twelfth Ecumenical Council: Lateran IV 1215*. Disponível em <http://sourcebooks.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.asp>. Acesso em 26 de dezembro de 2016.

THEVET, André. *A cosmografia universal de André Thevet, cosmógrafo do rei*. Tomo II. Tradução e notas de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro, Batel: Fundação Darcy Ribeiro, 2009 [1575].

VITORIA, Francisco de. *Confessionario muy vtil y prouechoso*. Agora nueuamente corregido y emmendado. Valladolid: en casa de Francisco Fernandez de Cordoua ..., 1568.

Referências bibliográficas

- AGNOLIN, Adone. “Nóbrega e Anchieta: uma leitura histórico-religiosa de sua ação fundadora”. *Voz Lusíada: Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes*. São Paulo, n.12 e 13 (Anais do Encontro Internacional Nóbrega- Anchieta),1999.
- _____(org.). *História das Religiões*. Paolo SCARPI, *Politeísmos: as religiões do mundo antigo*, vol. I; Giovanni FILORAMO, *Monoteísmos e Dualismos: as religiões de salvação*, vol. II; Massimo RAVERI, *Índia e Extremo Oriente: a via da libertação e da imortalidade*, vol. III; Marcello MASSENZIO, *A História das Religiões na Cultura Moderna*, vol. IV. São Paulo, Hedra, 2005.
- _____. *O Apetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico*. Alteridade e identidade no caso Tupinambá. São Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2005.
- _____. “Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e linguística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII”. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, pp.143-207.
- _____. “Jesuítas e Tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII”. *Revista de História (USP)*, v.154, 2006.
- _____. *Jesuítas e Selvagens: a Negociação da Fé no encontro catequético-ritual americano dos séculos XVI-XVII*. São Paulo, Humanitas/FAPESP, 2007.
- _____. “Destino e vontade, religião e política: Companhia de Jesus e Ilustração na disputa póstuma dos Ritos do Malabar”. *História Unisinos*. 13 (3): 211-232, Setembro / Dezembro, 2009.
- _____. “Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): Interpretações diferenciais da missionação jesuítica na Índia e no Oriente”. *Dossiê Estudos Jesuíticos da Revista CLIO*, Universidade Federal de Pernambuco, nº 27, Vol. I, pp. 203-56, 2009.
- _____. “A Babel das Línguas e o 'Grego da Terra': catequese e gramática na América portuguesa (séc. XVI-XVII)”. In: MILAN, Denis; MATOS, Olgária. (Org.). *Gemas da Terra: Imaginação, Estética e Hospitalidade*. São Paulo: Logo Edições SESC, 2010, pp.193-238.
- _____. *Contextos missionários: religião e poder no Império português*. São Paulo: Hucitec – FAPESP, 2011.
- _____. “Religião e Política na disputa missionária jesuítica no Oriente: os ritos do Malabar na Índia seiscentista”. In: CHAMORRO, Graciela et all. *Fronteiras e Identidades*. Encontros e Desencontros entre Povos Indígenas e Missões Religiosas. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2011.

- _____. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- ALCÁNTARA, Berenice. “Palabras que se tocan, se envuelven y se alejan. La voz del 'outro' en algunas obras en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún”. In: ROJO, Danna; NAVARRETE, Federico (Orgs.). *Indios, mestizos y españoles*. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España. México, DF: Universidad Autónoma Metropolitana, 2007.
- ALMEIDA, Ângela Mendes de. *O gosto do pecado: casamento e sexualidade nos manuais de confesores dos séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- AZOULAI, Martine. *Les péchés du Nouveau Monde*. Les manuels pour la confession des Indiens XVI e – XVII e siècle. Paris: Éditions Albin Michel S.A, 1993.
- BARROS, Candida, LESSA, Antônio. *Diccionario da Língua Geral do Brasil. Escrito na Cidade do Pará. Anno de 1771. Cd-rom*. Editora da UFPA/Fórum Landi, 2008. ISBN 85-247-0279-5.
- BARROS, Candida. *A Relação entre Manuscritos e Impressos em Tupi como forma de estudo da política linguística jesuítica no século XVIII na Amazônia*. In: Revista Letras, Curitiba, Editora UFPR, n.61, especial, 2003.
- _____. *Fontes setecentistas na língua geral e suas formas de transmissão*. Conferência proferida no XIII Encontro “Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas”. Dourados, Mato Grosso do Sul, 2010.
- _____. *Intérpretes e confessionários como expressões de políticas linguísticas da Igreja voltadas à confissão*. D.E.L.T.A., 27:2, 2011, pp.289-310.
- _____. *Notas sobre os catecismos em línguas vernáculas das colônias portuguesas (séculos XVI - XVII)*. In: Iberoromania. Revista dedicada a las Lenguas y Literaturas iberrománicas de Europa y América. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2003, n.º 57.
- _____. *Os línguas e a gramática tupi no Brasil (século XVI)*. Paris: Ameríndia, v. 19/20, p. 3-14, 1995.
- _____. *O uso do tupi na Capitania de São Paulo no século XVII. Indícios na vida de um jesuíta “língua”*. Manuscrito, 2010.
- _____. *Os Intérpretes Jesuítas e a Gramática Tupi no Brasil [século XVI]*. Cadernos de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém: Departamento de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi, número 4, 1994.

_____; FONSECA, Vitor Marques. *Passagens do livro Itinerários para Párocos de Índios, de Peña Montenegro (1668), em um confessionário jesuítico setecentista da Amazônia*. Belém: Boletim do Museu Paraense Museu Goeldi. Série Ciências Humanas, 2010.

_____. “Um caso de política lingüística: A questão do interprete e do discurso religioso no Brasil Colonial”. *Revista Ameríndia*, 1986.

_____; MONSERRAT, Ruth; MOTA, Jaqueline. *Edição, tradução e análise do Sexto Mandamento em confessionários jesuíticos tupi: resultados preliminares*. Belém: Relatório de pesquisa. Manuscrito, 2008.

_____. Uma proposta de tradução do Sexto Mandamento de Deus em um confessionário tupi da Amazônia de 1751. *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF, v. 26, 2009 pp. 172-176.

BARROS, Candida; MONSERRAT, Ruth. *Notas sobre um catecismo manuscrito na língua geral “vulgar” da Amazônia (século XVIII)*. Comunicação apresentada no 4º WORKSHOP sobre Linguística Missionária promovido pelos Programas de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro de Linguística e de Letras Neolatinas, e pelo GT da ANPOLL Historiografia da Linguística Brasileira. Rio de Janeiro, 2011.

BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. Paris, Seuil, 1988. Trad. Esp.: *Da Idolatria*.

Bíblia Sagrada. Petrópolis: Editora Vozes, 46ª edição, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *Ce que parler veut dire: L' économie des échanges linguistiques*. Librairie Arthème Fayard, 1982. *A Economia das Trocas Lingüísticas: O que Falar Quer Dizer*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

BRELICH, Angelo. “Prolégomènes à une histoire des religions”. In. *Encyclopédie de la Pléiade*. Histoire des Religions, I, Paris, 1970.

CÂMARA JÚNIOR, Joaquim Mattoso. *Introdução às línguas indígenas brasileiras*. Rio de Janeiro: AO Livro Técnico S/A – Indústria e Comércio, 1977.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. “Índios cristãos na Amazônia colonial”. In: WITTMANN, Luisa Tombini (Org.). *Ensino (d)e História Indígena*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP, 2005.

CARVALHO JÚNIOR, Roberto Zahluth de. “Franciscanos na Amazônia colonial: notas de história e historiografia”. *Projeto História: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados*

em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo n. 37, pp.285-293, dez. 2008.

CASTELNAU-L'ÉSTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580 -1620*. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 2006.

CHAMBOULEYRON, Rafael. “A prática dos sertões na Amazônia colonial (século XVII)”. *Outros Tempos*, vol.10, n.15, 2013.

CHAMORRO, Graciela. *Decir el cuerpo: Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní*. Asunción: Tiempo de Historia, Fondec, 2009.

_____. Entrevista com Graciela Chamorro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 5, n. 2, p. 143-158, out. 2011.

CHARTIER, Roger. *O que é um autor? Revisão de uma genealogia*. São Carlos: EdUFSCar, 2012.

CONSIGLIO, Vittorio. *Fontes missionárias e história indígena*. Um inventário analítico sobre textos jesuítas nos arquivos romanos referentes à missão em Maranhão e Grão-Pará, séculos XVII – XVIII. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 1997.

CRUZ, António. *Documentos que interessam à História do Brasil*. Porto: Imprensa Portugal, 1960.

DAHER, Andrea. “A conversão dos Tupinambá entre oralidade e escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 10, n. 22, p. 67-92, Dez. 2004. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832004000200004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 12 Mar. 2016.

_____. “Dos intérpretes aos especialistas: a gramaticalização e a dicionarização das línguas indígenas da América Portuguesa e Hispânica nos séculos XVI e XVII”. In: LOPES, Antonio; VELLOSO, Monica; PESAVENTO, Sandra. *História e Linguagens*. Texto, imagem, oralidade e representações. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2006.

_____. *Escrita e conversão: a gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI*, p. 2. Artigo. Retirado de <http://www.ppghis.ifcs.ufrj.br>. Acesso em 19 de março de 2010.

_____. *A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DE CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

DIAS, Antônio Gonçalves. *Vocabulário da língua geral usada hoje em dia no alto Amazonas*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Tomo XVII. Rio de Janeiro, 1894 (1851).

- DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional dos Descobrimentos Portugueses, 2000.
- DURKHEIM, Emile. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, 1912. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*, São Paulo, Paulinas, 1989.
- DURSTON, Alan. *Pastoral Quechua: the history of Christian translation in colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- ECKART, Anselmo. *Specimen Linguae Brasilicae Vulgaris*. Separata da edição de Júlio Platzmann, Lúpsia, 1890 (1778).
- EDELWEISS, Frederico G. *Tupís e Guaranís: estudos de etnonímia e linguística*. Publicações do Museu da Bahia, n.7. Bahia: Secretaria de Educação e Saúde, 1947.
- _____. *Estudos tupis e tupi-guaranis: confrontos e revisões*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Editôra, 1969. Digitalizado pela Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. Disponível para download no endereço http://biblio.etnolinguistica.org/edelweiss_1969_estudos.
- ELIADE, Mircea. *Traité d'Histoire des Religions*. Paris 1949. *Tratado de História das Religiões*, São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- FELIPPE, Guilherme Galhegos. “Confessar sim, mas nem tudo: o discurso inaciano sobre a confissão nas reduções jesuíticas”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v.2, n.2, p.124-150, jul./dez.2008.
- FERNANDES, Florestan. *Organização social dos tupinambá*. Volume 11 de “Corpo e alma do Brasil”. 2.^a edição. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.
- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. “Do manual de confessores ao guia de penitentes. Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento”. *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*. Porto: CITCEM - Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Ano 2, 1995, pp.47-65.
- FILORAMO, Giovanni. *Monoteísmos e Dualismos: as religiões de salvação*. In: *História das Religiões*. Vol. II. São Paulo, Hedra, 2005.
- FREUD, Sigmund. *Dans Unbehagen in der Kultur*. Wien:Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- GASBARRO, Nicola. “A Noção de Império Simbólico: prática de direito e fundamentos de legitimação do código ‘religião’”. In: *Contextos Missionários: Religião e Poder no Império Português*. São Paulo, HUCITEC, 2011.

GONÇALVES, Bruno Galeano de Oliveira. *Uma ilha assombrada por demônios: a controvérsia entre John Webster e Joseph Glanvill e os desdobramentos filosóficos e religiosos da demonologia na Inglaterra da Restauração (1660-1680)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, p.45. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-29102012-094919/>>. Acesso em: 2016-07-15.

GRUZINSKI, Serge. *La Colonisation de l'Imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI-XVIII siècle*. Paris, Gallimard, 1988.

HANSEN, João Adolfo. “A Civilização pela Palavra”. In: *500 Anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. “Leituras Coloniais”. In: ABREU, M. (org.). *Leitura, história e história da leitura*. Campinas/ São Paulo: Mercado das Letras / FAPESP, 1999.

_____. “O discreto”. In: *Libertinos libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 77 a 102.

_____. “Ratio Studiorum e Política Católica Ibérica no Século XVII”. In: Diana Gonçalves Vidal; Maria Lúcia Spedo Hilsdorf. (Org.). *Tópicos em História da Educação*. 1 ed. São Paulo: EDUSP, 2001, v. 1, p. 13-41.

HARTT, Charles Frederik. *Notas sobre a lingua geral ou tupi moderno do Amazonas*. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, vol.54, 1938.

HUE, Sheila Moura. *Primeiras cartas do Brasil [1551 – 1555]*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

HEMMING, John. *Ouro Vermelho: A Conquista dos Índios Brasileiros*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

KIEMEN, Mathias Charles. *The Indian policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693*. Reprint of the author's thesis, Catholic University of America, published by Catholic University of America Press, Washington, 1954. New York: Octagon Books, 1973.

LANTERNARI, Vittorio. “Nativistic and Socio-Religious Movements: A Reconsideration”. *Comparative Studies in Society and History*, Vol.16, N. °4. (Sep.,1974),pp.483-503. Stable URL:<http://links.jstor.org/sici?sici=00104175%28197409%2916%3A4%3C483%3A%3E2.0.CO%3B2-3>.

LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae I (1538 -1553)*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956.

- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Organização de Cesar Augusto dos Santos et al. Obra em 4v. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- LE MOS BARBOSA, Pe. Antônio. *Curso de Tupi Antigo*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956.
- _____. *Pequeno Vocabulário Português - Tupi. Com um Apêndice: Nomenclatura de Parentescos*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1970.
- _____. *Pequeno Vocabulário Tupi - Português*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1951.
- LIMA, Luís Filipe Silvério. Sonho e pecado: visões oníricas e oniromancia dos "índios" e "gentios" na catequese jesuítica na América Portuguesa (1549-1618) . *Revista de História, Brasil*, n. 149, p. 139-179, dec. 2003. ISSN 2316-9141., p.156. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18968>>. Acesso em: 12 oct. 2016.
- MANNHEIM, Bruce. "Confession". In: LEVY, Evonne and MILLS, Kenneth. *Lexikon of the Hispanic Baroque*. Transatlantic exchange and transformation. Austin: University of Texas Press, 2007.
- MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. In: *História das Religiões*. Vol. IV. São Paulo, Hedra, 2005.
- MAZZOLENI, Gilberto. *Il pianeta culturale: per una antropologia storicamente fondata*. Roma, Bulzoni, 1986. Trad. port.: *O planeta cultural: para uma antropologia histórica*. São Paulo, Edusp, 1992.
- MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. Prefácio, tradução e notas do Prof. Estêvão Pinto. Apresentação do Prof. Egon Schaden. 2.^a edição. Brasileira, volume 267. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.
- MONSERRAT, Ruth. *A língua do povo Mýky*. n.1. ed. Campinas: Editora Curt Nimuendajú, 2010. v. 1.
- _____. *Línguas Tupi e ergatividade*. Moscou: Izvéstia. Revista da Academia Soviética de Ciências, 1985.
- MONSERRAT, Ruth; BARROS, Cândida; MOTA, Jaqueline. A "mulher casada" nos confessionários Tupi (século XVI-XVII). *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 1, p. 269-282, 2009.
- MONSERRAT, Ruth; BARROS, Candida. *O uso da língua geral como código secreto de comunicação entre jesuítas*. Apresentação de trabalho, 2012.

MONTEIRO, John Manuel. *Traduzindo tradições: gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América Portuguesa. A língua mais usada na costa do Brasil*. Artigo. Retirado de www.ifch.unicamp/ihb. Acesso em 28 de fevereiro de 2011.

_____. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de Livre-Docência, IFCH-Unicamp, 2001.

_____. “Armas e armadilhas. História e resistência dos índios”. In: NOVAES, Adauto. *A Outra Margem do Ocidente*. NOVAES, Adauto (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MONTERO, Paula (Org.) *Deus na Aldeia: Missionários e mediação cultural*. São Paulo, Globo, 2006.

_____. “Índios e missionários no Brasil: Para uma teoria da mediação cultural”. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006, pp.32-33.

MOTA, Jaqueline. *O Confessionário em língua tupi (1751) e a cultura confessional europeia*. Monografia final referente ao projeto de pesquisa financiado pelo Programa Nacional de Apoio à Pesquisa da Fundação Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: Manuscrito, 2010.

_____. *As representações da sexualidade dos índios das missões do Pará em um manual de confessores tupi de 1751*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História Social. Rio de Janeiro, 2011.

_____. *Cada cristão é interrogado de acordo com o demônio que reconhece*. Comunicação apresentada no XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos Historiadores: Velhos e Novos Desafios. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Florianópolis, 2015. Disponível em:

http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1441993811_ARQUIVO_jaqueline.pdf.

_____. “História das Religiões, Uma Proposta Metodológica”. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, Uberlândia, v. 13, ano XIII, n. 1, Jan./ Jun. de 2016. Disponível em: http://www.revistafenix.pro.br/PDF37/resenha_2_Jaqueline_Mota_fenix_jan_jun_2016.pdf.

MÜLLER, Max. *Lectures on the Science of Language*, London, 1861. *La Ciencia del Lenguaje*. Buenos Aires, Albatros, 1944.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método moderno de tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos*. São Paulo: Global, 2005.

_____. *Dicionário de tupi antigo: a língua indígena clássica do Brasil*. São Paulo: Global, 2013.

- ONOFRE, Frei. “Dicionario da Lingua Geral do Brazil”, publicada como apêndice da Poranduba Maranhense de Frei Prazeres, sob o nome de *Dicionario abreviado tupinambá-portuguez*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Tomo 54, parte I. Rio de Janeiro, 1891(s.d.).
- OTTO, Rudolf. *Das Heilige*, 1917; *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. [Traduzido por Walter O. Schlupp]. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man*. The American Indian and the origins of comparative ethnology. Cambridge 1982. Trad. Port.: *A Queda do Homem Natural*.
- PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*. 2ª ed. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Editora da USP, 2008.
- PETTAZZONI, Rafaele. “Il metodo comparativo”. *Numen*, vol. 6, Fasc.1. (Jan., 1959).
- PHILIPSON, J. *Nota sobre a interpretação sociológica de alguns designativos de parentesco do tupi-guarani*. Separata do Boletim LVI da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, (N.º 9 de Etnografia e Língua Tupi-Guarani). São Paulo, 1946.
- POMPA, Cristina. *Religião como Tradução: Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial*, Bauru, Edusc, 2003.
- PORRO, Antonio. *As crônicas do rio Amazonas*. 2.ª edição revista e atualizada. Manaus: EDUA, 2016.
- PROSPERI, Adriano. *Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários*. Tradução de Homero Freitas de Andrade. Com apresentação de Adone Agnolin. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- RAFAEL, Vicente. *Contracting Colonialism*. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule. Durham and London: Duke University Press, 1993. 3ed, 2001.
- RAVERI, Massimo. *Índia e Extremo Oriente: a via da libertação e da imortalidade*. In: *História das Religiões*. Vol. III. São Paulo, Hedra, 2005.
- RESTALL, Matthew. “A History of the New Philology and the New Philology in History”. *Latin American Research Review* - Volume 38, Number 1, 2003, pp. 113-134.
- RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1994.
- SCARPI, Paolo. *Politeísmos: as religiões do mundo antigo*. In: *História das Religiões*. Vol. I. São Paulo, Hedra, 2005.

- SCHADEN, Egon. “Observações sôbre os fundamentos míticos das chamadas ‘Festas de Juruparí’ e da instituição da casa dos homens”. In: *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo, sem editora, 1945.
- SIMPSON, Pedro Luís. *Grammatica da Lingua Brasileira (Brasilica, Tupy, ou Nheéngatú)*. 2.^a edição. Rio de Janeiro, 1925 (1877).
- TARIANO, Ismael. *Mitologia Tariana*. Manaus: Editora Valer/ IPHAN, 2002.
- TASTEVIN, Constantino. *Grammatica da Língua Tupy*. Separata da Revista do Museu Paulista. Tomo XIII. São Paulo, 1923 (1908).
- TAYLOR, Gerald. *Apontamentos sobre o Nheengatu falado no Rio Negro, Brasil*. Revista Ameríndia, n.10, 1985.
- TUFFANI, Eduardo. “Uma tese de tupi antigo I”. *Revista Philologus*, Ano 18, N° 52. Rio de Janeiro: CiFEFiL, jan./abr.2012,p.5.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VALE, Alfredo do. *Bibliografia da língua tupi ou guarani também chamada língua geral do Brasil*. Separata dos Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, vol.8. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1880.
- VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime. “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial”. *Revista Española de Antropología Americana*. 2007, vol.37, núm.2, 39-59.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. 2.^a edição. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- WILDE, Oscar. *O Retrato de Dorian Gray*. The Picture of Dorian Gray. Versão bilíngue da 1^a publicação escrita em 1890. Tradução e notas Marcella Furtado. São Paulo: Editora Landmark, 2009.

Apêndice.

Três mandamentos da lei de Deus nos confessionários tupi dos séculos XVI, XVII e XVIII com suas respectivas transcrições, interlinearizações e traduções.

Transcrições

1.1 O primeiro mandamento.

a) *Eimoeté ojepé Tupã*: O primeiro mandamento da Lei de Deus, por José de Anchieta, com tradução de Armando Cardoso.

Primum Mandatum. (Dc1, p.52; Dc2, p.44v) Primeiro Mandamento

1. Eimoeté ojepé Tupã.
1. Adora um só Deus.
2. P.Ererobiárpe Tupã ojepé, jandé moñangára?
2. P. Crês em um só Deus, nosso criador?
3. Ereitykpe ñeénga Tupã rekó kotý?
3. Lanças palavras contra a lei de Deus?
4. Ereimomburúpe Tupã?
4. Amaldiçoas a Deus?
5. Ereimoetékatúpe Tupã rekó?
5. Honras bastante a lei de Deus?
6. Ereixubánukárpe abá amó pajé supé?
6. Procuras que chupe alguém (levando-o) ao pajé?
7. Erejesubánukárpe pajé angaipába supé?
7. Procuras que te chupe o pajé de mau espírito?
8. Ereñemopajépajépe erimbaé?
8. Tu muito te fizeste pajé outrora?
9. Ereimoupíxuárpe pajé, serobiá, ixuí ekysyiábo?
9. Tu concordaste com o pajé, crendo nele, tendo medo dele?
10. Eremosángúukárpe abá amó, nde rausúbáguámarí?
10. Procuraste dar filtros a alguém para que te amasse?
11. Ererobiárpe pajé porapití moangaúba, jekaraímoñánga, morangiguána pitángñeénga, Guajupia moraséia, marakáporaséia, marakáporaséia, mosausúba?

11. Creste no pajé no fingir matar gente, em fazer-se santidade, em agouros de fala de criança, em dança do Guajupιά, em danças de maracá, em sonhos?

b) O primeiro mandamento em Araújo e em Leão.

1.p. Ereimoetépe Tûpã opacatu imoetêpíra çocè? (Araújo, 1618)

1. Ereimöetépe Tupã opacatú imoetépyra çocé? (Leão, 1686)

2.p. Ereimõg-etápe Payê marãtecórâmarece, T. recò cotî nheenga reitíca? Mobipe? Quantas vezes: & serve para todas as perguntas. (Araújo, 1618)

2. Ereimonghetápe paié marãtecórâma recé, Tupã recó coty nhëénga reityca? Mbobype? *Quantas vezes? & serve para todas as perguntas.* (Leão, 1686)

3.p. Ererobiá pe yetanónga üba? Coipô Caraimonhangâ (Araújo, 1618)

3. Ererobiápe ietanongäüba: coipó caräimonhânga? (Leão, 1686)

4.p. Ererobiápe yagoâra, coipo guîrâ nheêga moracêia, coipo marácà poraceya? coipo moranghigoâna? (Araújo, 1618)

4. Ererobiápe iagoâra, coipó guyrâ nhëénga moracêia, coipó maracá poracêia, coipó morãguiguana? (Leão, 1686)

5.p. Ererobiápe Paye aîba moçanguîjaramo cecô? (Araújo, 1618)

5. Ererobiápe paié äîba moçanghiiáramo cecó? (Leão, 1686)

6.p. çupixuár ipo Paye ägaîba, erêpe cerobiâ? (Araújo, 1618)

6. Çupíxuár icó paié angäîba, erépe cerobiá? (Leão, 1686)

7.p. ErenhomPayê pe enhemöetêbo, epoçubana? (Araújo, 1618)

7. Erenhomopaiépe enhemöetêbo, epoçubâna? (Leão, 1686)

8.p. Ereimorîpe abâ Payê rerobiaragoâma recè? (Araújo, 1618)

8. Eremborype abá paié rerobiaragoâma recé? (Leão, 1686)

9.p. Ereyeçubanúçapè Payê aîba çûpê? (Araújo, 1618)

9. Ereieçubánucápe paié äîba çupé? (Leão, 1686)

10.p. Erexubanucarpe nderaira, coipó nde remirecò, coipò amô abâ? (Araújo, 1618)

10. Erexubánucárpe ndé räyra, coipó nde remirecó coipó amó abá? (Leão, 1686)

11.p. Ereçairpe nderaîra Iacî cemîpîreme? (Araújo, 1618)

11. Ereçäirpe nde räyra iacy cemipyreme? (Leão, 1686)

12.p. Ereyecuacúpe nderemirecô membîrara recè, nde raîra maraârarecé, nderaîjra nhemondîara recê? (Araújo, 1618)

12. Ereieciüacúpe nde remirecó membyrâra recé, nde räyra maräâra recé, nde raiyra nhemdiâra recé? (Leão, 1686)

13.p. Ourtemo Anhangá xereraçôboma erepe, nhemourô çuî, ndemarãmotaramo. (Araújo, 1618)

13. Oür temó anhangá xereraçôbo mã, erépe nhemoyrô çuî nde maramotáramo? (Leão, 1686)

14.p. Ererobiâpe moçauçúba y pôr yrâne, oyabo. (Araújo, 1618)

14. Ererobiâpe moçauçúba, ipor irã ne, oiâbo? (Leão, 1686)

Amoestação.

Typã ndemoyangaramo, nde recôbe meengaramo, nde rubetêramo, nde pîcîroanamo cecoreme ndereécatuî ymoetê eîma, ymoètêpotà, ê Tûpã mong-etâ nde piâpe coêpe marã nde recôape yepî, cecememê nde maenduaramo: y xupê tecôcatû recê, nde recôtebêçâba recebe eyerurebo, cecê eyerobiâ catuàbo. Maranamope xemonhangara, xerecôbêyara, xepîcîroâna nheenga naçapiâri ê, eyabo. Aimotê catupe ang - iré xe Tûpã câ, eyâbo. Aicò catûpe ynheenga rupi câ, eyâbo: cecô ãgaturâma râ. (Araújo, 1618)

Admoestação.

Tupã nde monhangáramo, nde recobé mēengáramo, nde rubetéramo, nde pycyroámo cecóreme ndereicatúi imöetëyma. Imöetëpotá etupãmonghetá nde pyápe marã nde recóape iepí, cecé memé nde mäendüáramo. Ixupé tecó catû recê, nde recotebêçâba recê bé eierurêbo, cecé eierobiâcatuâbo. Maránamo pé xemonhangâra, xe recobé iâra, xe pycyroâna nhēenga ndaçapiâri? eiâbo. Aimöetë catúpé ánghiré xe Tupã cá, eiâbo. Aicó catúpé inhēenga rupí cá, eiabo; cecó angaturâma rá. (Leão, 1686)

c) O primeiro mandamento em 1750 e em 1751⁶⁷⁵

1. P. Ereçauçûb Tupãna nde pÿa çuî catû? (Anônimo, 1750)

1. P. Ereçauçûb Tupána, ndepyâ çuî catû? (Anônimo, 1751)

2. P. Erarubiâr juruparî recê? (Anônimo, 1750)

2. P. Erarubiâr jurupári recê? (Anônimo, 1751)

3. P. Erarubiâr, cemimönhañg recê? (Anônimo, 1750)

⁶⁷⁵ As transcrições referentes ao manuscrito de 1751 foram retiradas de: MOTA, Jaqueline. *O Confessionário em língua tupi (1751) e a cultura confessional europeia*. Relatório final referente ao projeto de pesquisa financiado pelo Programa Nacional de Apoio à Pesquisa da Fundação Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro, 2010. Atualizei, contudo, a tradução e a interlinearização que constam nesta tese.

3. P. Erarubiár cemimonhánga recê? (Anônimo, 1751)
4. P. Erecenõi pecô juruparî, ndepÿa ÿba ramê ajubête teẽm nhôte? (Anônimo, 1750)
4. P. Erecenoi pecô juruparî, nde pyaÿba râmê, ajubête teém nhôte? (Anônimo, 1751)
5. P. P. Eremongetã pajê amô, osecâr oarâma, manungãra aÿba indêbo? (Anônimo, 1750)
5. P. Eremonguetã pajê amo osecâr oarâma, mã nongára aÿba indêbo? (Anônimo, 1751)
6. P. Eericô mã nungãra cunhãm poçãnga arâma? (Anônimo, 1750)
6. P. Eericô mã nongára, cunham poçanga arâma? (Anônimo, 1751)
7. P. Nde erepoçanõng ucâr, pajê amô çupê? (Anônimo, 1750)
7. P. Nde erepoçanõng ucâr pajê amô çupê? (Anônimo, 1751)
8. P. Ererobiâr, Pajê oericô tecô juruparî çuî, opoçanõng arâma abã? (Anônimo, 1750)
8. P. Ererobiâr pajê oericô tecô juruparî çuî, opoçanong arâma abã? (Anônimo, 1751)
9. P. Pajê pecô indê? = Se for femea = Maracaymbãra? (Anônimo, 1750)
9. P. Pajê pecô indê? / Se for femea / maracaymbárapecô indê? (Anônimo, 1751)
10. P. Ereambaâcÿ ramê, nde pejû ucâr tagoarî pupê, Pajê çupê? (Anônimo, 1750)
10. P. Eremaacî ramê nde pajû ucâr, tagoarî pupê pajêçupê? (Anônimo, 1751)
11. P. Erarubiâr Guyrã amô ramê onheênga, ramê? (Anônimo, 1750)
11. P. Erarubiâr guyrã amô recê, onheénga râmê? (Anônimo, 1751)
12. P. Erepovacêÿa amô abã etã irunãmo torê pupê, Tapuÿa cêtãma goãra recô rupî? (Anônimo, 1750)
12. P. Erepovacéÿa, amô abã etã erúnamo torê pupê, tapuya cetãma guára recô rupî? (Anônimo, 1751)

1.2 O quinto mandamento.

a) O quinto mandamento da Lei de Deus, por José de Anchieta, com tradução de Armando Cardoso.

Quintum Mandatum. Quinto Mandamento.

1. Eporapitúmé.
1. Não mates gente.
2. P. Erejukáperimbaé nde rapixába amó sepeñána?
2. P. Mataste outrora algum teu próximo atacando-o?
3. Ereñybõpe amó abá?
3. Flechaste algum homem?
4. Ereiapixábpe amóno?

4. Feriste alguém também?
5. Erepoáteñépe abá amó resé?
5. Bateste em alguém sem razão?
6. Ereiangáope abá amó, koipó ereiaó?
6. Ameaçaste alguém ou o injuriaste?
7. Ereimomburúpe abá amó?
7. Amaldiçoaste alguém?
8. Ereiatýpetékpe amó abá?
8. Esbofeteaste alguém?
9. Ereimorybpe nde rapixára iporapitírámari? (DC₁ p.56)
9. Consentiste com teu próximo para matar alguém?
10. Ereúpe ybý, koipó mbaé aíbamó, nde reõ potá?
10. Comeste terra ou coisa alguma ruim? desejando morrer?
11. Ereporapitípe, marána pábiré, mbiáruérañé jukábo?
11. Assassinares gente, depois de acabada a guerra, matando, sem mais, os que foram presos.
12. Ereiamotáreymppe nde rapixára serókebekebémó?
12. Odiastes teu próximo, dando-lhe muitos, muitos nomes?
13. Ereiapytípe abá amó “tomanó ká” ejábo, nde poroamotáreymamo? (DC₂ p.46v)
13. Amarrastes alguém, dizendo tu: “que ele morra”, odiando tu ao homem?
14. Ereiakangángápe nde membýra, iakyrárijanondé?
14. Quebrastes a cabeça a teu filho, antes de abortar?
15. Eremosánguúpe, nde membýra akyrára potá?
15. Tomastes veneno, querendo abortar teu filho?
16. Ererókuérokuérpe abá amó, amotáreyma?
16. Pusastes nomes e nomes a alguém por não o amar?
17. Ereiapýaipe pitángamo, ikérpe koipó marandé serekóbo?
17. Alimentastes sem cessar a criança ou, ao contrário, ficastes dormindo?

b) O quinto mandamento em Araújo e em Leão.

- 1.p. Erejucápe amô abà? (Araújo, 1618)
1. Ereiucápe amó abá? (Leão, 1686)
- 2.p. Ajucáipô yrâne, erepe? Yiucà pôtnhepe aypô eré? (Araújo, 1618)

2. Aiucá ipó irã né, erépe? ijucá potá nhépe aipó eré? (Leão, 1686)
3. Aiucâ temomoã erêpe ndepîapenhôte, coipô abâ remiêdúbamo, nîporibaêrâma ruã (Araújo, 1618)
3. Aiucá temomã erépe nde pyápe nhôte, coipó abá remiendúbamo, nîporimbäérâma rüã (Leão, 1686)
- 4.p. Erepoárpé abá recè, coipô apôar temôcecè mã, erêpe ndepîápe, coipô abâ robaquè (Araújo, 1618)
4. Erepôárpé abá recé, coipó apôar temo cecé mã, erépe ndé pyápe, coipó abá robaké? (Leão, 1686)
- 5.p. Nderorîpé abâ reõ agoéra recè, coipô abâ baéacî recè? (Araújo, 1618)
5. Nde rorype abá rëõagoéra recé, coipó abâ mbäé acy recé? (Leão, 1686)
- 6.p. Marã yáçoaramo ahê coépe cëõ mã erêpe nde remiamotareîma çupê? (Araújo, 1618)
6. Marã iâçoáramo ahê coépe cëõ mã erépe nderemiamotarëyma çupé? (Leão, 1686)
- 7.p. Yia omanomo, coipo ombaè acîramo erêpè? (Araújo, 1618)
7. Iiá omanômo, coipó ombäé acyramo erépe? (Leão, 1686)
- 8.p. Ereyamotareîmpe abâ? (Araújo, 1618)
8. Ereiamotarëympe abá? (Leão, 1686)
- 9.p. Ereroqueretápe yoamotareíma? (Araújo, 1618)
9. Ererokeretápe ioämotarëyma? (Leão, 1686)
- 10.p. Ereimöburûpe amô? Ereyaôpe ereangaôpe? Erecurácurápe? (Araújo, 1618)
10. Ereimomburûpe amó? Ereiaópe? Ereängäópe? Erecurácurápe? (Leão, 1686)
- 11.p. Tereiucá y xêbe, erêpe Payé aîba çupé abâ jucáucá? (Araújo, 1618)
11. Tereiucá ixêbo, erépe, paié äîba çupé abáiuçäucá? (Leão, 1686)
- 12.p. Ereipîtibôpe abâabâ jucá, coipo ereiucâupe? (Araújo, 1618)
12. Ereipytybôpe abá abá iucá, coipó ereiucáucápe? (Leão, 1686)
- 13.p. Erepoarpe cunhã moruãbora recè, pitanga iucàbo y xuî? coipô yiucâ potánhote? (Araújo, 1618)
13. Erepoárpe cunhã muruabôra recé, pitânga iucâbo ixüí, coipó ijucá potánhôte? (Leão, 1686)
- 14.p. Ereimeeng-pe, coipo ereimeeng-ucàpe moçang-igoába cunhã moruambôra çupe tomanô pitanga y xui, eyábo? (Araújo, 1618)
14. Ereimëéng-pe, coipó ereimëéngucápe moçanghigoába cunhã muruabôra çupé tomanó pitânga ixüí, eiâbo. (Leão, 1686)

- 15.p. Ereçungape nderigue nde mēbîra iucabo yiucápotà? coipó ereûpe baè amô tomano xe çuî eyábo. (Araújo, 1618)
15. Ereçungápe nde ryghé nde membyra iucâbo iucápotá? Coipó erēûpe mbäe amó tomanó xe çuî eiâbo. (Leão, 1686)
- 16.p. Erepoçang-uupe ndepuruápotà reîmamo? (Araújo, 1618)
16. Erepoçanguúpe nde puriápotarēymamo? (Leão, 1686)
- 17.p. Nderoripe abà nde cerecômemoã agoéra recè ndemaenduáramo- (Araújo, 1618)
17. Nde rorype abá nde cerecomemoãagoéra recé ndé mäendüáramo? (Leão, 1686)
- 18.p. Ayepîc ipó irã cecene erepê? (Araújo, 1618)
18. Aiepyc ipó irã cecé né erépe? (Leão, 1686)
- 19.p. Marã cerecô potàpe aipo ere? (Araújo, 1618)
19. Marãpe cerecô potápe aipó eré? (Leão, 1686)
- 20.p. Ndepíápe catûpe aipo ere? (Araújo, 1618)
20. Nde pyápe catú aipó eré? (Leão, 1686)
- 21.p. Eyepîc cecè erêpe abáçupe? coipo ixè toroepîc, erepe? (Araújo, 1618)
21. Eiepyc cecé erépe abá çupé? Coipó ixé toroëpyc, erépe? (Leão, 1686)
- 22.p. Nde renheeng motaripe nde rapixara çupe yamotareîmanhe? (Araújo, 1618)
22. Nde renhëéngmotáripe nde rapixâra çupé iamotarēyma nhé? (Leão, 1686)
- 23.p. Nde árurûpe abà nde rapixara rerecô cátûreme? (Araújo, 1618)
23. Ereimöacype abá nde rapixâra rerecô catúreme? (Leão, 1686)
- 24.p. Ereipí necoápe abà, yamotareîmanhé cepiáca çuî? (Araújo, 1618)
24. Ereipynecoápe abá iamotarēyma nhé cepiâca çuî? (Leão, 1686)
- 25.p. Nderecô potaripe nde remiamotareima recoápe cepiáca çuî (Araújo, 1618)
25. Nde recô potáripe nde remiamotarēyma recoápe cepiâca çuî? (Leão, 1686)
- 26.p. Ereîmo pímpe derapixâra mōdê; toarumê, eyábo yamotareîmanhê? (Araújo, 1618)
26. Eremopîpe nde rapixâra mondê; töárumé, eiâbo, iamotarēyma nhé? (Leão, 1686)
- 27.p. Ereimôbôripe cunhã amô ymena çuî, yamotáreimanhê? (Araújo, 1618)
27. Ereimombôirpe cunhã amó imêna çuî? iamotarēyma nhépe? (Leão, 1686)
- 28.p. Ereicuâcûpê nde raira coipo abà maráara? (Araújo, 1618)
28. Ereiciuâcûpe nde räyra, coipó abá marääara? (Leão, 1686)
- 29.p. Erecîquíjpe Anhangá, tagoaîba, curupira Iarupari, coipo teô abâçupe? ndepiâpe catu coipo nde jurûpenhote? (Araújo, 1618)
29. Erecekyipe anhângá, tagoäîba, curupira, iuruparí, coipó teô abá çupé? Ndé pyápe catú, coipó nde iurúpe nhóte? (Leão, 1686)

30.p. Ereúpe ibí, coipo mbae aíba tegoáma, emanô motà? (Araújo, 1618)

30. Ereúpe yby, coipó mbäé äíba tegoâma emanó potá. (Leão, 1686)

31.p. Ere porupe? (Araújo, 1618)

31. Ereporúpe? (Leão, 1686)

Amoestação.

Yanga pây Túpã noipotari, noipotari jucâ cecè ypoya tiruã, moropenhana, maramotàra, yoamotareíma: ycôbaè recè tecoàra oyabietê tecô oyo anâmamo pabê oecô cuábeíma; Tupã gupicátû omonhangagoera recè omaenduarêímamo, Túpã raangabamo pabê, Túpã raîramo pabê ycô aicô, oeíma: apîaba yoamotareíma recênhô cecou: yanga reítica potà eimoaci emonã nderecôagoera, nde youpê Túpã monhirômo. (Araújo, 1618)

Admoestação.

Iangá Pái Túpã doipotâri, doipotâri iucá cecé ipoaí tirüã, moropenhána, maramotâra, ioämotarëyma. Guébäé recé tecoâra oiaby eté tecó oioänamamo pabê öecó cüabëyma; Tupã gupí catú omonhangagoéra recé omäendüarëymamo, Tupã räangabamo pabê, Tuparäyramo pabê icó iaicó, oëyma. Apyâba ioämotarëyma recê nhó cecóu: iânga reityca potá; eimöacyemonã nderecôägoéra, nde ioupé Tupã monhyrômo. (Leão, 1686)

c) O quinto mandamento em 1750 e em 1751.

P. Erejucã cerã abã? ou Erejucã ucâr? (Anônimo, 1750)

P. Erejucã serã abâ? (Anônimo, 1751)

P. Erejapixão cerã abã? (Anônimo, 1750)

P. Erejapixão cerã abâ? (Anônimo, 1751)

P. Erecotüc cerã abã? (Anônimo, 1750)

P. Erecotúc cerã abâ? (Anônimo, 1751)

P. Erejucû ucâr cerã abâ? (Anônimo, 1751)

P. Erenopân etê cerã abã? (Anônimo, 1750)

P. Erenopán etê cerã abâ? (Anônimo, 1751)

P. Erejâr poçãnga aýba amô, eremanô arâma nde pýa ajibã çuí? (Anônimo, 1750)

P. Erejâr poçánga aýba amó eremanô aráma nde pyã ajýba çuí? (Anônimo, 1751)

P. Eremeëng ucâr amô abã çupê omanô arâma? (Anônimo, 1750)

P. Eremeéng ucâr abâ çupê omanô aráma? (Anônimo, 1751)

- P. Ereũ cerã ybỹ, jukỹra, ou mã nungãra aỹba, eremanõ arãma ixuĩ? (Anônimo, 1750)
- P. Ereũ cerã ybý, jukýra, oumã nungára aỹba, eremanõ aráma ixuĩ? (Anônimo, 1751)
- P. Erecoaũb poçãnga aỹba amõ? (Anônimo, 1750)
- P. Erecoaũb poçánga aỹba amõ? (Anônimo, 1751)
- P. Eremongetã cerã abã, ojãr oarãma poçãnga aỹba, omanõ arãma? (Anônimo, 1750)
- P. Eremonguetã cerã abã, ojár oaráma poçánga aỹba omanõ oaráma? (Anônimo, 1751)
- P. Abã imbaacỹ ramẽ, ou omanõ ramẽ abã, nde rurỹb etê cecẽ, ereamotareỹma aquẽra recẽ? (Anônimo, 1750)
- P. Abã mbaácĩ ramê ou omanõ ramê abã, nde ruryb etê cecê, ereamotareýma aquéia recê? (Anônimo, 1751)

P.^a Indias (Anônimo, 1750)

Para Indias (Anônimo, 1751)

- P. Erejãr pocõ poçãnga amõ nitĩo erepurũa oarãma? (Anônimo, 1750)
- P. Erejãr pocõ poçánga amõ nitio ereporuã oaráma? (Anônimo, 1751)
- P. Nde puruã ramẽ erejãr pocãnga amõ erejucã arãma, nde marĩca põra? (Anônimo, 1750)
- P. Nde poruã ramẽ erejãr poçánga amõ erejucã aráma nde marĩca póra? (Anônimo, 1751)
- P. Ere cambrỹc pecõ nde marĩca, nde puruã ramẽ, omanõ arãma ndemembỹra ixuĩ? (Anônimo, 1750)
- P. Erecambỹc pecõ nde marĩca nde poruã ramẽ omanõ aráma nde membýra ixuĩ? (Anônimo, 1751)
- P. Erejurufe pocãnga amõ cunhãm çuĩ nde marĩca recẽ oarãma, nitĩo erepurũa oarãma, ou omanõ arãma, nde marĩca põra ixuĩ? (Anônimo, 1750)
- P. Erejururé poçánga amõ cunhãm çuĩ nde marĩca recê oaráma nitio ereporuã oaráma, ou omanõ aráma nde marĩca póra ixuĩ? (Anônimo, 1751)
- P. Eremongetã nderapixãra cunhãm amõ, ojãr oarãma poçãnga imõã recẽ? (Anônimo, 1750)
- P. Eremonguetã nde rapixãra cunham amõ ojár ráma poçánga imoã recê? (Anônimo, 1751)
- P. Eremeẽng cerã poçãnga amõ, nde rapixãra cunhãm çupê, iabẽ oericõ oarãma imarĩca põra? (Anônimo, 1750)
- P. Eremeẽng cerã poçanga amõ nde rapixãra cunham çupê, iabê oericõ oaráma imaricã póra? (Anônimo, 1751)

1.3 O sétimo mandamento.

a) O sétimo mandamento da Lei de Deus, por José de Anchieta, com tradução de Armando Cardoso.

Septimum Mandatum. Sétimo Mandamento

1. Emondarõumé.
1. Não roubes.
2. Nde mondaprimbaé nde rapixába mbaé amó resé?
2. Foste ladrão outrora de algo de teu próximo?
3. Eremondarõpe nde rapixába kópe?
3. Furtaste na roça de teu próximo?
4. Ereiárteñé abá mbáe amó, sepýmeéngéýma?
4. Tomaste sem razão alguma coisa de alguém, sem dar-lhe a paga?
5. Ereipysyrõpe abá resaráiáguéra, nde joupé serasóbo?
5. Salvaste o esquecido de alguém? levando-o para ti?
6. Erejukápe abá rembábamo?
6. Mataste o que era animal de outrem?
7. Erepuámpe abá rembiára resé?
7. Assaltaste a presa de alguém?
8. Erejosúpe abá mundé?
8. Revistaste a armadilha de alguém?
9. Erejosúbpabá jekeá iporóka?
9. Revistaste o covo de alguém esvaziando-o?
10. Erejosúbpabá jekeí kuára?
10. Revistaste o buraco do covo de alguém?
11. Eremondarõperimbaé Tupãókpe?
11. Roubaste outrora na Igreja?
12. Ereñomímperimbaé Tupãókiguára mbaé amó?
12. Escondeste outrora algo que estava na Igreja?
13. Ereñomímpe abá mbaé amó sepýmeéngéýma nde joupé?
13. Escondeste algo de alguém para ti sem dar-lhe a paga?

b) O sétimo mandamento em Araújo e em Leão.

- 1.p. Nde mondape baè amô recè, coipo erenhomimpe? (Araújo, 1618)

- 1.Nde mondápe mbäé amó recé? Coipó erenhomîpe? (Leaõ, 1686)
- 2.p. Xemondaipo cecêne erepe nde rapixara baè repiâca, coipo cera poâna rendûpa? (Araújo, 1618)
2. Xemondá ipó cecêne, erépe, nde rapixâra mbäé repiâca, coipó cerapoâna rendûpa? (Leaõ, 1686)
- 3.p. Ereyo poaipe abâ mondarõ recè, coipo ereipîfbope abâ mondà recè? (Araújo, 1618)
- 3.Ereiopoáipe abá, momdarõ, recé, coipó erepytybõpe abá, mondá recé? (Leaõ, 1686)
- 4.p.Ereûpe abâ mondarõ agoéra? coipô ereroiquêpé ndecotipe? (Araújo, 1618)
4. Erëûpe abá mondarõagoéra? Coipó erekoiképe nde cotype. (Leaõ, 1686)
- 5.d. Ereiarpe abâ mbaè nde rapixâra mondarõ agoéra, coipo cemîmîma? (Araújo, 1618)
5. Ereiarpe abá mbäé nde rapixâra mondarõagoéra, coipo cemimîma? (Leaõ, 1686)
- 6.p. Ere cepiac-î pe- abâ mbaè recè abâ mondarõ? (Araújo, 1618)
- 6.Erecepiakîpe abá mbäé recé abá mondarõ? (Leaõ, 1686)
- 7.p.Ereimõbucâpe abâ mbaê? (Araújo, 1618)
- 7.Ereimombucâpe abá mbäé? (Leaõ, 1686)
- 8.p.Erejucâpe abâ reîbâba? (Araújo, 1618)
8. Ereiucâpe abá reymbâba? (Leaõ, 1686)
- 9.d.Mbobîpe cepí? (Araújo, 1618)
- 9.Mbobype cepy? (Leaõ, 1686)
- 10.p. Erecepî meeng-umoãpe? (Araújo, 1618)
- 10.Erecepymëéng umãpe? (Leaõ, 1686)
- 11.p. Ereî cuácûpe abâ mbaè, cercôbonhe, coipo cerecoâra cuácûpa? (Araújo, 1618)
- 11.Ereicuacûpe abá mbäé, cercôbo nhé, coipo cerecoâra cûâpa? (Leaõ, 1686)
- 12.p. Ereimeegpé baè canhema nde bacêma goêra y jara cupê? (Araújo, 1618)
12. Ereimëéngpe mbäé canhêma nde goacémaagoéra iiâra çupé? (Leaõ, 1686)
- 13.p. Marãpe ererecó yjâra çupê, egoacemeîma? ereporandûpe yjara recè? (Araújo, 1618)
13. Marãpe ererecó, iîara çupé egoacemëyma? Erepórândûpe iîara recé? (Leaõ, 1686)
- 14.p. Erêcepî meengpe nde remi porû poêra. (Araújo, 1618)
14. Erecepy mëéngpe nde remiporúpoéra? (Leaõ, 1686)
- 15.p. Erecepí mōdîcpe marã tecó repíramo, coipo mbae repíramo nderemîjaroera? (Araújo, 1618)
15. Erecepy mondycpe marã tecó repyramo, coipó mbäé amó repyramo nde remiïaroéra? (Leaõ, 1686)
- 26.p. (sic) Ereroyebîpe, erecepí meeng igoanpe nde mondâcagoêra? (Araújo, 1618)

16. Ereroiebytype, erecepy mēéng umaõpe nde mondaçagoéra? (Leaõ, 1686)
- 17.p. Ererecó memoãpe nde rapixàra baê, y xui nde remîpôrû? (Araújo, 1618)
17. Ererecó memoãpe nderapixâra mbäé, ixüí nde remiporú? (Leaõ, 1686)
- 18.p.Nde mondápe nde rapixàra cópe? (Araújo, 1618)
- 18.Nde mondápe nde rapixâra cópe? (Leaõ, 1686)
- 19.p. Eréçopè abà mondé, coipo nhuçâna, coipo yequîj, ig eem, cupa, y pôra rà? (Araújo, 1618)
19. Ereçópe abá mondé, coipó nhũçâna, coipo ieky, y êê çûpa, ipora rá? (Leaõ, 1686)
- 20.p. Ereyâpe çoô nde rapixâra reimbâba yagoára re nîjucá poera? (Araújo, 1618)
20. Ereiápe çöó nde rapixâra reymbâba iagoára remîiucápoéra? (Leaõ, 1686)
- 21.p. Ererecó memoãpe abâ mbaê, cecê eyepîca potânhê. (Araújo, 1618)
21. Ererecó memoãpe abá mbäé, cecé iepyca potá nhê? (Leaõ, 1686)

Amoestação.

Ndeyoçui nde mbaè recè aba mondarõ nde ipotareîma yâbè, teûmê abâ mbaè receémõdarõmo, coipó cecè enhemomôtâ. Cereroimbîra abâmondà apiâba îba Tupã nheenga porâ caçareîma recoâba ê. Ndeiteê abâ mondà yiayûbîc-ipiramo oicóbo omondarõ agoêra repîramonhe. (Araújo, 1618)

Nde ioçüí nde mbäé recé abá mondarõ nde ipotarëyma iabé, tēumé abá mbäé recé emondarõmo, coipó cecé enhemomotá. Cereroybyra abá mondá apyaba äîba Tupã nhëénga poracaçarëyma recoâba é. Deitêé abá mondábôra îaiubykipyramo oicôbo omondarõagoéra repyramo nhê. (Leaõ, 1686)

c) O sétimo mandamento em 1750 e em 1751.

- P. Eremondâ cerâ mâ nungára nde anâma çui, Paý çui, ou carýba çui? (Anônimo, 1750)
- P. Eremondâ cerâ mâ nungára nde anáma çui, Paý çui, ou carýba amô çui? (Anônimo, 1751)
- P. Eremondâ ucâr amô abã çupê? (Anônimo, 1750)
- P. Eremondâ ucâr amô abá çupê? (Anônimo, 1751)
- P. Ereocêmo ramê mã nungára, eremojebýre ejära çupê? (Anônimo, 1750)
- P. Ereocêmo ramê mã nungára, eremojebýr ojáraçupê? (Anônimo, 1751)
- P. Erejucâ çapucaîâ, ou jaguâra mbäê rupiâra ne anâma etã çui? (Anônimo, 1750)
- P. Erejucâ çapuçáya, ou jagoára, mbae rupiâra nde anáma etê çui? (Anônimo, 1751)

P. Erepiaça ramẽ, mã nongãra ecatũ merĩm oãẽ erenheẽng nde pyãpe, tomarãmo, xamondã quãẽ? (Anônimo, 1750)

P. Erecipiáca ramê mã nungára ecatũ mirĩmoaẽ erenheẽng nde pyápe tomarámo xâ mondã quaẽ? (Anônimo, 1751)

P. Erecepiãca ramẽ mã nongãra ecatũ oãẽ abã çupẽ, çacĩ nongãra indẽbo? (Anônimo, 1750)

P. Erecipiáca ramê mã nungára ecatũ oaẽ abá çupẽ çacĩ nungára indẽbo? (Anônimo, 1751)

Interlinearizações e traduções.⁶⁷⁶

Abreviaturas

2ps – segunda pessoa do singular (tu, você)

perg – pergunta

1sg- primeira pessoa do singular (eu)

part.fut- partícula indicadora de futuro

3ps - terceira pessoa do singular (ele, ela)

3p - terceira pessoa (singular ou plural)

3rel – terceira pessoa relacional

refl- pronome reflexivo

loc- locativo (indicador de lugar)

gerund- gerúndio

neg- negação

obj- objeto da ação

1.1 O primeiro mandamento

a) Perguntas sobre o primeiro Mandamento da Ley de Deos em em Araújo e em Leão

Ereimöetêpe Tupã opacatú imoetépyra çocé?

ere- (2ps-tu) i- (objeto, 3ps-ele, isto) möetê-(verbo- honrar, estimar, engrandecer, acatar)⁶⁷⁷ pe (marcador de pergunta) Tupã (substantivo - gênio do trovão e do raio; Deus)⁶⁷⁸ opacatú

⁶⁷⁶ Como o manuscrito do *Confessionário* de José de Anchieta foi traduzido por Armando Cardoso, conforme transcrevemos no item 1, ele não consta nesta seção.

⁶⁷⁷ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi - Português*. Com quatro apêndices: Perfil da Língua Tupi, Palavras compostas e derivadas, Metaplasmos, Síntese [sic] Bibliográfica. 3.a edição. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1967, p.93.

⁶⁷⁸ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português(...)*, p.153.

(todos, tôdas, tudo)⁶⁷⁹ i- (objeto, 3ps- ele, isto) moeté- (verbo- honrar, estimar, engrandecer, acatar)⁶⁸⁰ pyra (particípio passivo)⁶⁸¹ çocé (preposição – acima de, mais que, sôbre)⁶⁸²

Tu honras, tu estimas a Deus sobre todas as coisas adoradas?

Ereimonghetápe paié marãtecorâma recé, Tupã recó coty nhéenga reityca? Mbobype?

Quantas vezes? & serve para todas as perguntas.

ere- (2ps-tu) i- (objeto, 3ps-ele, isto) monghetá (verbo – falar a, conversar com; pedir a; orar a) pe (marcador de pergunta) paié (substantivo – pajé) marãtecó (verbo – fazer algo, trabalhar; luta, batalha; negócio)⁶⁸³ râma (afixo de tempo futuro)⁶⁸⁴ r- (pronome relacional de 3p) ecé (posposição-por) Tupã (substantivo - gênio do trovão e do raio; Deus)⁶⁸⁵ r-(pronome relacional de 3p) ecó (substantivo- ser, estado, lei)⁶⁸⁶ coty (ao lado de)⁶⁸⁷ nhéenga reityca⁶⁸⁸

Tu pediste ao pajé que fizesse um trabalho, ao mesmo tempo falando mal do mandamento de Deus?

Ererobiápe ietanongäüba⁶⁸⁹: coipó caräimonhânga⁶⁹⁰?

ere- (2ps-tu) robiá (verbo – crer em)⁶⁹¹ pe (marcador de pergunta) ietanongä (oferenda ao pajé) äüba (falso, de mentira; mesquinho) coipó (ou) caräimonhânga (cerimônia de santidade; fazer cerimônias de santidade)

Tu acreditas na falsa⁶⁹² oferenda ao pajé: ou na cerimônia de santidade?

⁶⁷⁹ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português(...)*, p.117.

⁶⁸⁰ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi - Português*. Com quatro apêndices: Perfil da Língua Tupi, Palavras compostas e derivadas, Metaplasmos, Síntese [sic] Bibliográfica. 3.a edição. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1967, p.93.

⁶⁸¹ “É particípio passivo, de agente indeterminado. Indica o paciente da ação verbal. Traduz-se pelo nosso particípio passado. Só o podem ter os verbos transitivos. FORMAÇÃO. Junta-se ao tema do verbo, precedido do pronome objetivo da 3.ª p. (o mesmo do infinito): *i ñuká-pyra*: morto, matado”. Cf. LEMOS BARBOSA, P.^E A. *Curso de Tupi Antigo*. Gramática, Exercícios, Textos. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956, p.268.

⁶⁸² LEMOS BARBOSA, P.^E A. *Curso de Tupi Antigo(...)*, p.229.

⁶⁸³ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português(...)*, p.84.

⁶⁸⁴ “Os substantivos têm futuro e passado. Formam-se com *rama* e *pûera*: *ybá*: fruta f. *ybá-rama*, a que será fruta, futura fruta; p. *ybá-pûera*, a que foi fruta, ex-fruta”. Cf. LEMOS BARBOSA, P.^E A. *Curso de Tupi Antigo(...)*, pp. 100-101.

⁶⁸⁵ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português(...)*, p.153.

⁶⁸⁶ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português(...)*, p.53.

⁶⁸⁷ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português(...)*, p.47.

⁶⁸⁸ “eityca (t) – *infin.* e *ger.* de ityca”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português(...)*, p.54. “ityca- *tr.irr.(inf. eityca)*: atirar, jogar fora; derrubar; vencer; *nheenga [essé]*: murmurar de, falar mal de”. Idem. *Ibidem*, p.71.

⁶⁸⁹ “jetanonga [essé] – fazer oferendas ao pajé para [vitória na guerra, ets.]; jetanongaba – oferenda ao pajé (para vitória, ets.)”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português(...)*, p.78.

⁶⁹⁰ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português(...)*, p.45.

⁶⁹¹ “*ro-bîar*: crer em (não há o simples *bîar*)”. Cf. LEMOS BARBOSA, P.^E A. *Curso de Tupi Antigo(...)*, p.197.

⁶⁹² “*aub*: falso, de mentira; mesquinho; *aub*: falsamente, mesquinamente, sem resultado, fingidamente, de má vontade, mal, apenas, só”. Cf. LEMOS BARBOSA, P.^E A. *Curso de Tupi Antigo(...)*, p.188.

Ererobiápe⁶⁹³ iagoâra⁶⁹⁴, coipó guyrá⁶⁹⁵ nhëénga⁶⁹⁶ moracêia⁶⁹⁷, coipó maracá⁶⁹⁸ poracêia, coipó moranghigoâna⁶⁹⁹?

ere- (2ps-tu) robiá (verbo – crer em) pe (marcador de pergunta) iagoâra (onça, cachorro), coipó (ou) guyrá (ave, pássaro) nhëénga (verbo – falar, responder; fala, palavra, língua, ordem, resposta, recado) moracêia (substantivo– dança), coipó (ou) maracá (chocalho) poracêia (substantivo–dança), coipó (ou) moranghigoâna (agouro)

Tu acreditas na onça, na fala ou na dança do pássaro, ou na dança do chocalho ou no agouro?

Ererobiápe paié ãiba⁷⁰⁰ moçanghiiáramo⁷⁰¹ cecó?

ere- (2ps-tu) robiá (verbo – crer em)⁷⁰² pe (marcador de pergunta) paié ãiba (pajé aliado a espírito malfazejo) moçanghiiára (feiticeiro) ramo (preposição – por, como, na qualidade de, segundo)⁷⁰³ c- (pronome relacional de 3p) ecó (verbo – estar)

Tu acreditas no pajé aliado a espírito malfazejo, ele estando na qualidade de feiticeiro?

Çupíxuar icó paié angãiba, erépe cerobiá?

çupí (na verdade, com razão)⁷⁰⁴ xuar (suara – o que costuma ser ou estar)⁷⁰⁵ icó(verbo – estar) paié angãiba (o mesmo que paié ãiba: pajé aliado a espírito malfazejo)⁷⁰⁶ ere (2ps- tu) é (verbo dizer) pe (marcador de pergunta) c- (pronome relacional de 3ps) erobiá (verbo – acreditar)

“Com razão, acredito naquele que costuma ser o pajé mau”, disseste?

⁶⁹³ “ro-bîar: crer em (não há o simples bîar)”. Cf. LEMOS BARBOSA, P.^E A. *Curso de Tupi Antigo*(...), p.197.

⁶⁹⁴ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.73.

⁶⁹⁵ “güyrá – ave, pássaro”. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.66.

⁶⁹⁶ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.108.

⁶⁹⁷ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.100.

⁶⁹⁸ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.84.

⁶⁹⁹ “moranguiguana – agouro; o que crê em agouro”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.100.

⁷⁰⁰ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.119.

⁷⁰¹ “possanguijara. feiticeiro”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.130.

⁷⁰² “ro-bîar: crer em (não há o simples bîar)”. Cf. LEMOS BARBOSA, P.^E A. *Curso de Tupi Antigo*(...), p.197.

⁷⁰³ LEMOS BARBOSA, P.^E A. *Curso de Tupi Antigo*(...), p.230.

⁷⁰⁴ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.145.

⁷⁰⁵ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.145.

⁷⁰⁶ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.119.

Erenhomopaiépe enhemöetêbo, epoçubâna?

ere- (2ps-tu) nho (recíproco)⁷⁰⁷ mopaié (fazer-se pajé)⁷⁰⁸ pe (marcador de pergunta) e- (2ps-tu) nhe- (reflexivo) möetê (verbo-honrar, estimar, engrandecer, acatar)⁷⁰⁹ bo (sufixo de gerúndio)⁷¹⁰e-(2ps-tu) poçubâna (verbo – chupar para curar)⁷¹¹

Tu te fizeste pajé, tu te honrando, te engrandecendo, tu chupando para curar?

Eremborype abá paié rerobiaragoâma recé?

ere- (2ps-tu) mbory (verbo – alegrar, satisfazer, consentir, consentir com)⁷¹² pe (marcador de pergunta) abá (índio, homem, pessoa)⁷¹³ paié rerobiar- agoâma (aguama-saguama: futuro de saba. Saba – suf.particípio circunstancial: o em que, o com que, etc.)⁷¹⁴ r- (pronome relacional) ecé (posposição – por)

Tu consentiste que alguém

Ereieçubánucápe paié äïba çupé?

ere- (2ps-tu) ie-(reflexivo) çubán (verbo – chupar, sugar o doente)⁷¹⁵ ucá (ucara-partícula compulsiva: mandar, fazer, obrigar; deixar (com infin.))⁷¹⁶ pe (marcador de pergunta) paié äïba (pajé aliado a espírito malfazejo)⁷¹⁷ çupé (posposição –por)

Tu te deixaste chupar pelo pajé mau?

Erexubánucárpe ndé räyra, coipó nde remirecó coipó amó abá?

ere- (2ps-tu) xubá (verbo – chupar, sugar o doente)⁷¹⁸ ucá (ucara-partícula compulsiva: mandar, fazer, obrigar; deixar (com infin.))⁷¹⁹ pe (marcador de pergunta) ndé (pronome 2ps-teu) r- (pronome relacional) äyra (substantivo –filho), coipó (ou) nde (pronome 2ps- tua) r- (pronome relacional) emirecó (substantivo – esposa) coipó (ou) amó (algun) abá (índio, homem, pessoa)⁷²⁰

⁷⁰⁷ LEMOS BARBOSA, P.^E A. *Curso de Tupi Antigo*(...), p.219.

⁷⁰⁸“mopajé – fazer-se pajé”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...),p.99.

⁷⁰⁹ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi - Português*. Com quatro apêndices: Perfil da Língua Tupi, Palavras compostas e derivadas, Metaplasmos, Síntese [sic] Bibliográfica. 3.a edição. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1967, p.93.

⁷¹⁰ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...),p.35.

⁷¹¹ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.130.

⁷¹² LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.102.

⁷¹³ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.19.

⁷¹⁴ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.142.

⁷¹⁵ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.145.

⁷¹⁶ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.155.

⁷¹⁷ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.119.

⁷¹⁸ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.145.

⁷¹⁹ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.155.

⁷²⁰ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.19.

Tu deixaste que chupassem teu filho, ou tua mulher ou algum índio?

Ereçäirpe nde räyra iacy cemipyreme?

ere-(2ps-tu) çäír (verbo – fazer incisão em, riscar)⁷²¹ pe (partícula interrogativa)⁷²² nde (tu; te; teu, tua, teus, tuas)⁷²³ r- (prefixo relacional) äyra (filho)⁷²⁴ iacy (lua)⁷²⁵ cem (verbo – sair, nascer)⁷²⁶ ipy (princípio, começo) reme (quando)⁷²⁷

Tu fizeste incisão no teu filho quando começou a sair a lua?

Ereieciüacúpe nde remirecó membyrâra recé, nde räyra marãâra recé, nde raiyra nhemdiâra recé?

ere- (2ps-tu) ie-(reflexivo) cüacú (verbo–esconder, calar, negar) pe (partícula interrogativa) nde (tua) remirecó (esposa) membyrâra (dar à luz)⁷²⁸ recé (por causa de)⁷²⁹ nde (teu) räyra (filho) marãâra (doente)⁷³⁰ recé (por causa de), nde (teu) raiyra (filho) dhe (reflexivo) mondyia (verbo – assustar, espantar)⁷³¹ âra (que, o que)⁷³² recé (por causa de)

Praticaste o jejum devido tua esposa ter dado à luz, por estar teu filho gravemente doente, ou por causa da primeira menstruação de tua filha?

Oür⁷³³ temó⁷³⁴ anhânga⁷³⁵ xereraçôbo mã, erépe nhemoyrõ çüí nde maramotáramo?

⁷²¹ “**aíra** (s)-tr: fazer incisão em, riscar”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.24.

⁷²² LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.121.

⁷²³ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.106.

⁷²⁴ “**ayra** (t,t) – filho; filho do irmão (= sobrinho) ou do primo (de h.); filhote (de macho); família (de h. e m.) ; sêmen masculino”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.39.

⁷²⁵ “**jassy** – lua; mês; **jassy** – ornato em forma de crescente ; **jassy** – estrêla-do-mar”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.75.

⁷²⁶ “**sema** – intr: sair ; desembarcar; nascer [de astro]; rel.[-pe]: mudar-se para”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.144.

⁷²⁷ “**-reme** – quando, se, porque, como, caso que, visto que”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.139.

⁷²⁸ “**membyrara** (xe) – dar à luz”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.88.

⁷²⁹ “**essé** (s) – por (causa de); rege complem.rel., tendo várias traduções”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.59.

⁷³⁰ “**marãara** – doente, doença; envergonhado; (xe): adoecer, envergonhar-se; *Tupinambá*: doente ou doença grave; adoecer gravemente”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.83.

⁷³¹ “**mondyia** – assustar, espantar”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.97. “*mondyi*: assustar”. Cf. LEMOS BARBOSA, P.^E A. *Curso de Tupi Antigo*(...), p.195. “Espantar como fazendo medo. Aimondi”. Cf. ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira. Manuscrito português-tupi do século XVII*, coordenado e prefaciado por Plínio Ayrosa. São Paulo: Departamento de Cultura, 1938, p.220.

⁷³² “**sara** – suf. *participio at.subjet.* que, o que”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.143.

⁷³³ LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.118.

⁷³⁴ “Por sua vez, as partículas –mo, -te-mo, mẽ, mẽ-mo se pospõem sempre ao primeiro elemento independente da frase: *ixé mẽ-mo nd’ a-íabab-i xó-é kaá-pe mã!*:oxalá eu não tivesse fugido para o mato!”. Cf. LEMOS BARBOSA, P.^E A. *Curso de Tupi Antigo*(...), p.337.

oür (3.^ap. de ura: vem; vêm) temó (oxalá) anhânga (demônio) xe (meu) r- (prefixo relacional)
era (nome) çôbo mã, erépe nhemoyrõ çüí nde maramotáramo

Ererobiápe moçaucûba, ipor irã ne, oiâbo?

Amoestação.

Tvpã ndemoyangaramo, nde recôbe meengaramo, nde rubetêramo, nde pîcîroanamo cecoreme
ndereécatuî ymoetê eîma, ymoètêpotà, ê Tûpã mong-etâ nde piâpe coêpe marã nde recôape
yepî, cecememê nde maenduaramo: y xupê tecôcatû recê, nde recôtebêçâba recebe eyerurebo,
cecê eyerobiâ catuâbo. Maranamope xemonhangara, xerecôbêyara, xepîcîroâna nheenga
naçapiâri ê, eyabo. Aimoetê catupe ang - iré xe Tûpã câ, eyâbo. Aicò catûpe ynheenga rupi câ,
eyâbo: cecô âgaturâma râ. (Araújo, 1618)

Admoestação.

Tupã nde monhangáramo, nde recobé mēengáramo, nde rubetéramo, nde pycyroámo
cecóreme ndereicatúi imöetëyma. Imöetêpotá etupãmonghetá nde pyápe marã nde recóape
iepí, cecé memé nde mäendüáramo. Ixupé tecó catú recé, nde recotebêçâba recé bé eierurêbo,
cecé eierobiácatuâbo. Maránamo pé xemonhangâra, xe recobé iâra, xe pycyroâna nhēenga
ndaçapiâri? eiâbo. Aimöetê catúpé ánghiré xe Tupã cá, eiâbo. Aicó catúpé inhēenga rupí cá,
eiabo; cecó angaturâma rá. (Leão, 1686)

b) O primeiro mandamento em 1750 e em 1751

1. P. Ereçauçûb Tupãna nde pÿa çuî catû? (Anônimo, 1750)

1. P. Ereçauçûb Tupãna, ndepyâ çuî catû? (Anônimo, 1751)

ere- s-ausúb Tupãna nde pyá suí katu

2sg- 3rel-amar Deus tu fígado de mesmo

Amas mesmo a Deus, no teu coração?

2. P. Erarubiâr juruparî recê? (Anônimo, 1750)

2. P. Erarubiâr jurupári recê? (Anônimo, 1751)

er- arubiâr jurupari r-esé

2sg- crer diabo rel- por

Crês no diabo?

⁷³⁵ “**anhanga** – n. de um gênio da floresta; demônio”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe. A. *Pequeno Vocabulário Tupi – Português*(...), p.29.

3. P. Erarubiâr, cemimönhañg recê? (Anônimo, 1750)

3. P. Erarubiâr cemimonhánga recê? (Anônimo, 1751)

er- arubiâr s- emi- monhánga.r- esé ere- s- enoi pe kó jurupari nde pyá aýb.a ramé ajubeté teém nhóte

2sg- crer 3rel- objeto_da_ação feitura, feito rel- por 2sg- 3rel- chamar perg eis diabo teu coração mal quando embora injustamente, à toa

4. P. Erecenõi pecô juruparî, ndepÿa ýba ramê ajubête teê`m nhóte? (Anônimo, 1750)

4. P. Erecenoi pecô juruparî, nde pyáýba râmê, ajubête teém nhóte? (Anônimo, 1751)

er- arubiâr s- emi- monhánga.r- esé ere- s- enoi pe kó jurupari nde pyá aýb.a ramé ajubeté teém nhóte

2sg- crer 3rel- objeto_da_ação feitura, feito rel- por 2sg- 3rel- chamar perg eis diabo teu coração mal quando embora injustamente, à toa

Invocaste, porventura, o demônio, quando estavas com o coração debilitado, angustiado, ainda que tenha sido apenas à toa, em vão, sem resultados, inutilmente?

5. P. P. Eremongetâ pajê amõ, osecâr oarâma, manungãra aýba indêbo? (Anônimo, 1750)

5. P. Eremonguetâ pajê amo osecâr oaráma, mã nongára aýba indêbo? (Anônimo, 1751)

ere- monghetá pajé amó o-secâr oaráma mã nongára aýba indêbo

2sg- negociar pajé algum 3p- buscar para oxalá igual mal para ele

Negociaste, conversaste [com] algum pajé para que oxalá ele buscasse mal igual para ele?

6. P. Erericõ mã nungára cunhãm poçãnga arâma? (Anônimo, 1750)

6. P. Erericô mã nongára, cunham poçanga aráma? (Anônimo, 1751)

ere- rikó mã nungára kunhã posáng.a aráma

2sg- ter oxalá igual, semelhante mulher remédio para

Tiveste com semelhante, para curar mulher?

7. P. Nde erepoçanõng ucâr, pajê amõ çupê? (Anônimo, 1750)

7. P. Nde erepoçanóng ucár pajé amô çupê? (Anônimo, 1751)

nde ere-posanóng ukár pajé amó supé

tu 2sg-curar mandar pajé algum para

Mandaste algum pajé curar?

8. P. Ererobiâr, Pajê oericô tecô juruparî çui, opoçanõng arâma abã? (Anônimo, 1750)

8. P. Ererobiâr pajê oericô tecô juruparî çui, opoçanong arâma abâ? (Anônimo, 1751)

ere- robiâr pajé o- erikó tekó jurupari suí o-posanóng aráma abá

2sg- crer pajé 3- ter hábito, costume diabo de 3- curar para alguém

Acreditas que o pajé tenha hábito com o diabo para curar alguém?

9. P. Pajê pecô indê? = Se for femea = Maracaymbãra? (Anônimo, 1750)

9. P. Pajê pecô indê? / Se for femea / maracaymbárapecô indê? (Anônimo, 1751)

pajé pekó indé se for fêmea maracámbára pekó indé

pajé porventura tu feiticeira porventura tu

Porventura [és] pajé?/Se for fêmea / Porventura[és] feiticeira?

10. P. Ereambaâcỹ ramẽ, nde pejũ ucâr tagoarî pupê, Pajê çupê? (Anônimo, 1750)

10. P. Eremaacî ramê nde pajû ucâr, tagoarî pupê pajêçupê? (Anônimo, 1751)

ere- maacî ramé nde pajé ukár t- agoari pupé pajé supé

2sg- doença quando tu pajé mandar 3rel-x dentro, em pajé para

11. P. Erarubiâr Guyrã amô ramẽ onheênga, ramẽ? (Anônimo, 1750)

11. P. Erarubiâr guyrã amô recê, onheénga rármê? (Anônimo, 1751)

er- arubiâr guirá amó r- esé o- nheéng.a ramé

2sg- crer pássaro, ave algum rel- por 3- falar quando

Acreditas em algum pássaro, quando ele fala?

12. P. Ereporacêya amô abã etâ irunãmo torê pupê, Tapuÿa cêtãma goãra recô rupî? (Anônimo, 1750)

12. P. Ereporacéya, amô abã etâ erúnamo torê pupê, tapuya cetáma guára recô rupî? (Anônimo, 1751)

ere- porasey.a amó abá etá erunamo t- oré pupé tapuia setáma suára r-ekó r-upi

2sg- dançar algum alguém muitos, plural companheiro permissivo nós em, dentro sertão o_que_costuma_ser rel-ser rel-por

Dançaste em companhia de alguns índios na Toré, conforme o costume dos que moram no sertão?

2.2 O quinto mandamento

a) O quinto mandamento em Antônio de Araújo e em Bartolomeu de Leão.

1.p. Erejucâpe amô abà? (Araújo, 1618)

1. Ereiucâpe amó abá? (Leão, 1686)

ere-juká pe amó abá

2ps-matar perg algum alguém, homem

Mataste algum homem?

2.p. Ajucâipô yrãne, erepe? Yiucà pôtnhepe aypô eré? (Araújo, 1618)

2. Aiucá ipó irã né, erépe? ijucá potá nhépe aipó eré? (Leão, 1686)

a-juká ipó irã-ne er-é-pe i-juká potá je pe aipó ere

1sg-matar certamente futuramente-part.fut 2ps-dizer-perg 3rel-matar desejar refl perg
aquele 2ps

“Matarei, certamente!”, disseste? Desejaste matar aquele?

3.p. Ajucâ temomoã erêpe ndepîapenhôte, coipô abâ remiêdûbamo, nîporibaêrâma ruã (Araújo, 1618)

3. Aiucá temomã erépe nde pyápe nhôte, coipó abá remiendúbamo, niporimbäerâma rüã (Leão, 1686)

a-juká temomã er-é pe nde pyá pe nhôte koipó abá r-emi-endub-amó n-i-por-i
baé rama ruã

1sg-matar oxalá 2ps-dizer perg tu coração loc só ou alguém,homem 3rel-obj-ouvir-
gerund neg-3rel

“Oxalá eu matasse”, disseste, somente no teu coração ou ouvindo alguém, para não haver
mais nada?

4.p. Erepoárpé abá recè, coipô apôar temôcecè mã, erêpe ndepîápe, coipô abâ robaquè (Araújo, 1618)

4. Erepõárpé abá recé, coipó apóar temo cecé mã, erépe ndé pyápe, coipó abá robaké? (Leão, 1686)

ere- poár pe abá r-esé koipó a-poár temo s-esé er-é pe nde pyá pe koipó abá r- obaké

2ps- bater perg alguém, homem 3rel-por ou 1sg-bater oxála 3rel-por 2ps-dizer tu coração
loc ou homem, alguém 3rel-frente

Bateste em alguém? Ou disseste “ Oxalá eu batesse em alguém!”, somente no teu coração ou
na frente de alguém?

5.p. Nderorîpé abâ reõ agoéra recè, coipô abâ baéacî recè? (Araújo, 1618)

5. Nde rorype abá rëõagoéra recé, coipó abâ mbäé acy recé? (Leão, 1686)

nde-r orý pe abá reõ agoéra r-esé koipó abâ baéacy r-esé

tu 3rel-alegria perg alguém,homem morte o_que_foi ou alguém, homem doença 3rel-por
Alegraste-te com a morte ou com a doença de alguém?

6.p. Marã yáçoaramo ahê coépe ceõ mã erêpe nde remiamotareîma çupê? (Araújo, 1618)

6. Marã iâçoáramo ahê coépe cëõ mã erépe nderemïamotarëyma çupé? (Leão, 1686)

Marã i-asó ramo ahê koépe s-eõ mã er-é pe nde r- emi amotáreyým.a supé

como 3rel-ir-gerúndio aquele em_alguma_parte 3rel- morte oxalá 2ps-dizer perg tu 3rel-obj-
odiar para

“Que aquele vá a algum lugar!”, disseste, odiando-o?

7.p. Yia omanomo, coipo ombaè acîramo erêpè? (Araújo, 1618)

7. Iiá omanômo, coipó ombäé acyramo erépe? (Leão, 1686)

i- ia omano–mo koipó o-mbaéacy-r-amó er-é-pe

eufônico 3rel-morrer-ger ou 3rel- doença-ger 2ps-dizer perg

“ Que ele morra!” ou “ Que adoeça!”, disseste?

8.p. Ereyamotareîmpe abà? (Araújo, 1618)

8. Ereiamotarëympe abá? (Leão, 1686)

ere i-amotareým pe abá

2ps 3rel-odiar perg alguém

Odiaste alguém?

9.p. Ereroqueretápe yoamotareíma? (Araújo, 1618)

9. Ererokeretápe ioämotarëyma? (Leão, 1686)

ere- ro-kér etá pe io amotáreyma

2ps- caus.com-dormir vários perg rec odiar

Adormeceste vários, vocês se odiando reciprocamente?

10.p. Ereimôburûpe amô? Ereyaôpe ereangaôpe? Erecurácurápe? (Araújo, 1618)

10. Ereimomburúpe amó? Ereiaópe? Ereängäópe? Erecurácurápe? (Leão, 1686)

ere-i momburú pe amó ere iaok pe ere angáo pe ere-curá curá pe

2ps-3rel-amaldiçoar perg algum 2ps-separar, desprender 2ps- ameaçar perg 2ps-desdenhar_desdenhar perg

Amaldiçoaste algum? Separaste, ameaçaste algum? Ficaste desdenhando?

11.p. Tereiucá y xêbe, erêpe Payé aîba çupé abâ jucáucá? (Araújo, 1618)

11. Tereiucá ixêbo, erépe, paíé äîba çupé abáiuçäucá? (Leão, 1686)

t- ere- i- juká i-xêbe eré-pe Paye aîb.a supé abá juká ukár

exort-2ps-3rel-matar 3rel-para_mim pajé aliado a espírito malfazejo para alguém matar mandar

“Mate-o para mim!”, disseste ao Pajé aliado de espírito mau, ordenando-lhe que matasse alguém?

12.p. Ereipîtibôpe abàabâ jucá, coipo ereiucâupe? (Araújo, 1618)

12. Ereipytybôpe abá abá iucá, coipó ereiucáucápe? (Leão, 1686)

ere- i- pitibon pe abá abá juká koipó ere-i-juká-u pe

2ps-3rel- ajudar_a perg pessoas matar ou 2ps-3rel-matar-para

Ajudaste a matar pessoas ou mandaste mataste?

13.p. Erepoarpe cunhã moruãbora recè, pitanga iucàbo y xuí? coipô yiucâ potánhote? (Araújo, 1618)

13. Erepoárpe cunhã muruabôra recé, pitânga iucâbo ixüí, coipó ijucá potánhóte? (Leão, 1686)

ere- poar pe kuñã puruã bóra r-esé pitanga juká-ábo i-suí koipó i-juká potá nhóte

2ps-bater perg mulher grávida o_que_está_cheio_de 3rel-por criança matar-ger 3rel-por ou 3rel-matar querer só

Bateste em uma grávida, matando a criança dela? Ou apenas desejando matá-la?

14.p. Ereimeeng-pe, coipo ereimeeng-ucàpe moçang-igoába cunhã moruambôra çupe tomanô pitanga y xui, eyábo? (Araújo, 1618)

14. Ereimëéng-pe, coipó ereimëéngucápe moçanghigoába cunhã muruabôra çupé tomanó pitânga ixüí, eiâbo. (Leão, 1686)

ere- i meéng pe koipó ere- i- meéng ukár pe posángigoába kuñã puruã bóra supé t- omanô pitang.a i suí e-i- ábo

2ps- 3rel conceder perg ou 2ps- 3rel- conceder mandar perg veneno mulher grávida- o_que_está_cheio_de para exort-3rel-morrer criança 3rel- para_ela 2ps-dizer-gerúndio

Deste ou mandaste dar veneno a uma grávida dizendo “ Que a criança dela morra!?”

15.p. Ereçungape nderigue nde mēbîra iucabo yiucápotà? (Araújo, 1618)

15. Ereçungápe nde ryghé nde membyra iucâbo iucápotá? Coipó erëúpe mbäé amó tomanó xe çüí eiâbo. (Leão, 1686)

ere-sungá pe nde r-igue nde membýr.a juká-abó i-juká potá

2ps-apalpar_coisas_moles perg rel-barriga tu filho_da_mulher matar-ger 3rel-matar querer Apalpaste tua barriga, desejando matar teu filho?

16.p. Erepoçang-uupe ndepuruápotà reímamo? (Araújo, 1618)

16. Erepoçanguúpe nde purüápotarëymamo? (Leão, 1686)

ere- posáng uupe nde puruá potá r-eim-amo

2ps- remédio beber tu grávida querer rel-negação-gerúndio

Bebeste remédio, não querendo estar grávida?

17.p. Nderoripe abà nde cerecômemoã agoéra recè ndemaenduáramo- (Araújo, 1618)

17. Nde rorype abá nde cerecomemoãagoéra recé ndé mäendüáramo? (Leão, 1686)

nde r- orý pe abá nde s-erekó memoã agoéra r-esé nde maenduár -amó

tu rel-alegrar perg alguém tu 3rel-ter tratar mal mau passado rel-por tu lembrar-ger

Alegraste-te ao te lembrares de ter maltratado alguém?

18.p. Ayepîc ipó irã cecene erepê? (Araújo, 1618)

18. Aiepyc ipó irã cecé né erépe? (Leão, 1686)

a-je-epýk ipó irã s-esé ne er- é pe

1sg-refl-vingar certamente futuramente 3rel-por part.futuro 2ps-dizer perg

“Certamente me vingarei por isso!”, disseste?

19.p. Marã cerecô potàpe aipo ere? (Araújo, 1618)**19. Marãpe cerecó potápe aipó eré? (Leão, 1686)**

marã s-erekó potá pe aipó er-é

guerra 3rel- ter querer perg aquele 2ps-dizer

Disseste “Quero guerrear com aquele!”

20.p. Ndepiápe catûpe aipo ere? (Araújo, 1618)**20. Nde pyápe catú aipó eré? (Leão, 1686)**

nde pyá pe katú pe aipó er-é

tu coração loc poder perg aquele 2ps-dizer

Pudeste no teu coração falar com aquele?

21.p. Eyepíc cecè erèpe abáçupe? coipo ixè toroepíc, erepe? (Araújo, 1618)**21. Eiepyc cecé erépe abá çupé? Coipó ixé toroëpyc, erépe? (Leão, 1686)**

e-je-epik s-esé er-é-pe abá supé koipó i-supé t-oro-epik er-é pe

2ps-refl-vingar 3rel-por 2ps-dizer perg alguém para ou 3rel-para exort-2pp-vingar 2ps-dizer perg

“Vinga-te dele?”, disseste, ou “Eu te vingo!”?

22.p. Nde renheeng motaripe nde rapixara çupe yamotareîmanhe? (Araújo, 1618)**22. Nde renhëéngmotáripe nde rapixâra çupé iamotarëyma nhé? (Leão, 1686)**

nde r-nheeng potár-i pe nde r-apixara supé i-amotareima-nhe

tu rel- falar querer-eufônico perg tu rel-próximo para 3rel-odiar à_toa

Quiseste falar ao teu próximo para odiá-lo à toa?

23.p. Nde árurûpe abà nde rapixara rerecô cátûreme? (Araújo, 1618)**23. Ereimöacype abá nde rapixâra rerecó catúreme? (Leão, 1686)**

nde aruru-pe abá nde r-apixár.a r- rekó katú reme

tu tristonho perg alguém tu 3rel- próximo tratar bem quando

Te entristeces quando alguém trata bem teu próximo?

24.p. Ereipí necoápe abà, yamotareîmanhé cepiáca çûî? (Araújo, 1618)**24. Ereipynecoápe abá iamotarëyma nhé cepiâca çüí? (Leão, 1686)**

ere- ipí nekoá pe abá i-amotareima-nhé sepiák.a suí

2ps-desviar perg alguém, homem 3rel-odiar-à_toa olhando por

Desviaste de alguém, detestando-o, para não o ver?

25.p. Ndereçô potaripe nde remiamotareima recoápe cepiáca çuì (Araújo, 1618)

25. Nde recô potáripe nde remiamotarëyma recoápe cepiâca çüí? (Leão, 1686)

nde r-esó potár i- pe nde r-emi-amotar-eima r-ekóa pe sepiák.a suí

tu rel- ? querer 3rel- perg 3rel- odiar- negação 3rel- ?- loc ver por

26.p. Ereîmo pímpe derapixàra mōdè; toarumè, eyábo yamotareîmanhè? (Araújo, 1618)

26. Eremopîpe nde rapixâra mondé; töárumé, eiábo, iamotarëyma nhé? (Leão, 1686)

ere-i mopím pe nde r-apixár.a mondé t- o-ár umé, eiábo i-amotareima-nhé

2ps-3rel caus-estragar perg tu 3rel-o_próximo armadilha exort imp.neg 2ps-dizer-ger 3rel-odi-
ar-refl

Estragaste a armadilha do teu próximo, dizendo só por raiva, “Tomara que não caia nada nela?”

27.p. Ereimōbôripe cunhã amô ymena çuî, yamotäreimanhè? (Araújo, 1618)

27. Ereimomböirpe cunhã amó imêna çüí? iamotarëyma nhépe? (Leão, 1686)

ere- i- morýb pe kuñã amó i-ména suí i-amotár-eima-nhé

2ps- 3rel- consentir, comprazer com perg mulher alguma 3rel-marido por 3rel- odiar-negação
Consentiste de estar com alguma mulher, por teres raiva do marido dela?

28.p. Ereicuâcûpê nde raira coipo abà maraára? (Araújo, 1618)

28. Ereiciüacûpe nde räyra, coipó abá marääâra? (Leão, 1686)

ere- ikuácucu pe nde r-ayra koipó abá marã ára

2ps- 3rel-jejuar perg tu 3rel-filho ou alguém,doente

Jejuaste quando teu filho adoeceu?

**29.p. Erecîquîjpe Anhangá, tagoaíba, curupira Iarupari, coipo teô abâçupe? ndepîâpe
catu coipo nde jurûpenhote? (Araújo, 1618)**

**29. Erecekyipe anhangá, tagoaíba, curupira, iuruparí, coipó teô abá çupé? Ndé pyápe
catú, coipó nde iurúpe nhóte? (Leão, 1686)**

ere s-eky-i pe anhangá t-ago-aíba kurupira jurupari koipó t-eô abá supé nde pyá pe katú koipó
nde jurú pe nhóte

2ps-puxar, chamar perg diabo 3rel-ruim diabo ou 3rel-morte alguém, homem para tu coração
loc bom ou tu boca loc só

Invocaste o diabo, algo ruim ou a morte de alguém? No teu coração ou somente na tua boca?

30.p. Ereûpe ibî, coipo mbae aíba tegoáma, emanô motà? (Araújo, 1618)

30. Erëúpe yby, coipó mbäé äíba tegoâma emanó potá. (Leão, 1686)

ere-u pe ybý koipó mbaé aíb.a t- egu-ama emanô potá

2ps-comer perg terra ou coisa ruim exort- morrer-o_que_será querer

Comeste terra ou algo ruim, querendo morrer?

31.p. Ere porupe? (Araújo, 1618)

31. Ereporúpe? (Leão, 1686)

ere-poru pe

2ps-comer_gente perg

Comeste gente?

Amoestação.

Yanga pây Túpã noipotari, noipotari jucâ cecè ypoya tiruã, moropenhana, maramotàra, yoamotareíma: ycôbaè recè tecoàra oyabietê tecô oyo anâmamo pabê oecô cuábeíma; Tupã gupicátû omonhangagoera recè omaenduareímamo, Túpã raangabamo pabê, Túpã raîramo pabê ycô aicô, oeíma: apîaba yoamotareíma recênhô cecou: yanga reítica potà eimoaci emonã nderecôagoera, nde youpê Túpã monhirômo. (Araújo, 1618)

Admoestação.

Iangá Pái Túpã doipotâri, doipotâri iucá cecé ipoaíã tirüã, moropenhâna, maramotâra, ioämotarëyma. Guébäé recé tecoâra oiaby eté tecó oioänamamo pabê öecó cüabëyma; Tupã gupí catú omonhangagoéra recé omäendüarëymamo, Tupã räangabamo pabê, Tuparäyramo pabê icó iaicó, oëyma. Apyâba ioämotarëyma recê nhó cecóu: iânga reityca potá; eimöacyemonã nderecôägoéra, nde ioupé Tupã monhyrômo. (Leão, 1686)

b) O quinto mandamento em 1750 e em 1751

P. Erejucã cerã abã? ou Erejucã ucâr? (Anônimo, 1750)

P. Erejucã serâ abâ? (Anônimo, 1751)

ere-juká ukár serã abá

2sg-matar mandar será, por acaso alguém

Por acaso mataste alguém? Ou mandaste matar?

P. Erejapixão⁷³⁶ cerã abã? (Anônimo, 1750)

P. Erejapixão cerâ abâ? (Anônimo, 1751)

ere- i- apixába serã abá

2sg- 3rel- ferir (na_cabeça) será, por acaso alguém

⁷³⁶ “Apixaba.tr. Ferir (na cabeça); ferir (geral); pancada, cutilada”. Cf. LEMOS BARBOSA, Pe.A. *Pequeno Vocabulário Tupi- Português*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1951, p.69. Itálico meu.

Por acaso feriste a cabeça de alguém? Por acaso golpeaste a cabeça de alguém?

P. Erecotúc cerã abã? (Anônimo, 1750)

P. Erecotúc cerã abâ? (Anônimo, 1751)

ere-kutúk serã abá

2sg-ferir,furar serã, por acaso alguém

Por acaso feriste, furaste alguém?

P. Erejucâ ucár cerã abâ? (Anônimo, 1751)⁷³⁷

ere-juká ukár serã abá

2sg-matar mandar serã alguém

Por acaso mandaste matar alguém?

P. Erenopân etê cerã abã? (Anônimo, 1750)

P. Erenopân etê cerã abâ? (Anônimo, 1751)

P.Erenopân etê cerã abâ?

ere-nupã etê serã abá

2sg-açoutar, bater muito_mesmo serã alguém

Serã que bateste muito mesmo em alguém? Açoutaste alguém?

P. Erejār poçãnga aýba amõ, eremanõ arãma nde pýa ajibã çuí? (Anônimo, 1750)

P. Erejār poçãnga aýba amó eremanô aráma nde pyã ajýba çuí? (Anônimo, 1751)

ere-jár posáng.a aýb.a amó ere-manó aráma nde pyá ajýb.a suí

2sg-tomar remédio,veneno mau algum 2sg-morrer,desmaiar para tu coração inquietar-por

Tomaste algum veneno para morreres, devido a uma inquietude do teu coração?

P. Eremeëng ucâr amô abã çupê omanõ arãma? (Anônimo, 1750)

P. Eremeéng ucár abâ çupê omanô aráma? (Anônimo, 1751)

ere-meéng ukár abá supé o-manó aráma

2sg-ceder, dar mandar alguém para 3rel-morrer,desmaiar para

Você mandou dar algum veneno a alguém para que ele morresse?

P. Ereũ cerã ybý, jukýra, ou mã nungãra aýba, eremanõ arãma ixuí? (Anônimo, 1750)

P. Ereũ cerã ybý, jukýra, ou mã nungãra aýba, eremanô aráma ixuí? (Anônimo, 1751)

ere-ú serã ybý jukýr.a ou mã nungár.a aýb.a, ere-manó aráma i-suí ere- kuáub
posáng.a aýb.a amó

⁷³⁷ No *Confessionário* de 1750, essa pergunta aparece junto com a primeira deste mandamento, conforme transcrevemos acima.

2sg-comer será terra,chão sal ou oxalá igual,semelhante mau 2sg-morrer,desmaiar para
3rel-por 2sg-conhecer-remédio,veneno mau algum

Será que comeste terra, sal ou algo ruim parecido, para morreres disso?

P. Erecoaũb poçãnga aýba amõ? (Anônimo, 1750)

P. Erecoaũb poçãnga aýba amõ? (Anônimo, 1751)

Você conhece algum veneno?

P. Eremongetã cerã abã, ojãr oarãma poçãnga aýba, omanõ arãma? (Anônimo, 1750)

P. Eremonguetã cerã abã, ojãr oarãma poçãnga aýba omanõ oarãma? (Anônimo, 1751)

ere-monghetã será abã o-arãma posãng.a aýb.a o-manó o-arãm.a

2sg- conversar será alguém 3rel-para remédio mau 3rel-morrer 3rel-para

Por acaso conversaste com alguém para que ele tomasse veneno e morresse?

**P. Abã imbaacý ramẽ, ou omanõ ramẽ abã, nde rurýb etẽ cecẽ, ereamotareýma aquẽra
recẽ? (Anônimo, 1750)**

**P. Abã mbaacĩ ramẽ ou omanõ ramẽ abã, nde rurýb etẽ cecẽ, ereamotareýma aquẽia
recẽ? (Anônimo, 1751)**

abã mbaeassý ramẽ ou o-manó ramẽ abã, nde r-urýb etẽ s-esẽ ere- amotar.eým.a
aguer.a r-esẽ

alguém doença quando ou 3rel-morrer quando alguém tu rel-vantagem muito_mesmo
3rel-por 2sg-odiar passado 3rel-por

Quando alguém adoece ou morre, tu ficas muito contente com isso por não gostares da
pessoa?

P.^a Indias (1750)

Para Indias (1751)

P. Erejãr pecõ poçãnga amõ nitio erepurũa oarãma? (Anônimo, 1750)

P. Erejãr pecõ poçãnga amõ nitio ereporuã oarãma? (Anônimo, 1751)

ere-jãr pekó posãng.a amó nitio ere-porũa oarãma

2sg-tomar remédio algum negação 2sg-grávida ?

Tomaste algum remédio, para não engravidares?

**P. Nde puruã ramẽ erejãr pocãnga amõ erejucã arãma, nde marĩca põra? (Anônimo,
1750)**

**P. Nde poruã ramẽ erejãr poçãnga amõ erejucã arãma nde marĩca póra? (Anônimo,
1751)**

Nde poruã ramẽ ere-jãr posãng.a amó ere-juká arãma nde marica póra

Tu grávida quando 2sg- ?remédio algum 2sg- matar para tu barriga conteúdo

Quando estavas grávida [usaste] algum remédio para matares o conteúdo da tua barriga?

P. Ere cambrýc pecô nde maríca, nde puruã ramê, omanô arãma ndemembýra ixuí?

(Anônimo, 1750)

P. Erecambýc pecô nde maríca nde poruã ramê omanô aráma nde membýra ixuí?

(Anônimo, 1751)

ere-kambýk pokó nde marica nde porú ramé o-manó aráma nde membýra i-suí
2sg-espremer,torcer tocar tu barriga tu grávida quando 3rel-morrer para
filho_da_mulher 3rel-por

Quando estavas grávida, tu te espremeaste, tocando em tua barriga para matar teu filho?

**P. Erejuruê pocãnga amô cunhãm çuí nde maríca recê oarãma, nitíu erepurúã oarãma,
ou omanô arãma, nde maríca póra ixuí? (Anônimo, 1750)**

**P. Erejururé poçãnga amô cunhãm çuí nde maríca recê oarãma nitio ereporuã oarãma,
ou omanô aráma nde maríca póra ixuí? (Anônimo, 1751)**

ere-jururé posáng.a amó kuñã suí nde marica r-esé o-aráma nitio ere-porú o-
aráma ou o-manó aráma nde maríca póra i-suí
2sg-pedir, suplicar remédio algum mulher por tu barriga 3rel-por 3rel-para negação
comer_gente ou 3rel-morrer para tu barriga conteúdo 3rel-por

Pediste algum remédio de mulher para tua barriga, tu não querendo estar grávida ou para
matares o conteúdo da tua barriga?

**P. Eremongetã nderapixãra cunhãm amô, ojãr oarãma poçãnga imôã recê? (Anônimo,
1750)**

**P. Eremonguetã nde rapixára cunham amô ojár ráma poçãnga imoã recê? (Anônimo,
1751)**

ere-monghetá nde r-apixár.a kuñã amó ojár ráma posáng.a imoã r-esé
2sg-conversar tu 3rel-o_próximo mulher algum ?remédio fazer cair 3rel-por
Conversaste com alguma mulher para que ela tomasse remédio para abortar?

**P. Eremeëng cerã poçãnga amô, nde rapixãra cunhãm çupê, iabê oericô oarãma imaríca
pôra? (Anônimo, 1750)**

**P. Eremeéng cerã poçanga amô nde rapixára cunham çupê, iabê oericô oarãma imaricã
pôra? (Anônimo, 1751)**

ere-meéng serã posáng.a amó nde r-apixár.a kuñã supé iabê o-ericó o-aráma i-
maricã póra

2sg-dar será, por acaso remédio algum tu 3rel- o_próximo mulher para como 3rel-ter
3rel-para 3rel-barriga habitante

Da mesma forma, por acaso deste algum remédio para uma companheira, para que ela engravidasse?

2.3 O sétimo mandamento

a) O sétimo mandamento em Araújo e em Leão.

1.p. Nde mondape baè amô recè, coipo erenhomimpe? (Araújo, 1618)

1.Nde mondápe mbäé amó recé? Coipó erenhomĩpe? (Leão, 1686)

nde (2.^a pessoa do singular - tu) mondá (verbo - roubar) pe (marcador de pergunta) baè (substantivo - coisa) amó (artigo indefinido – algum, alguma) recé (preposição – de, por) coipó (conjunção - ou) ere (2.^a pessoa do singular - tu) nhomim (verbo - esconder) pe (marcador de pergunta)

Tu roubaste alguma coisa ou tu escondeste [algo]?

2.p. Xemondaipo cecêne erepe nde rapixara baè repiâca, coipo cera poâna rendûpa?

(Araújo, 1618)

2. Xemondá ipó cecêne, erépe, nde rapixâra mbäé repiâca, coipó cerapoâna rendûpa?

(Leão, 1686)

xe (1.^a pessoa do singular - tu) mondá (verbo - roubar) ipó (partícula dubitativa-certamente) c- (pronome relacional de 3.^a pessoa) ecé (preposição – por) ne (partícula de futuro) ere (2.^a pessoa do singular - tu) é (verbo – dizer) nde (pronome possessivo – teu) rapixara (substantivo – próximo) baè (substantivo – coisa) r- (pronome relacional) epiâc- (verbo ver) –a (partícula de gerúndio) coipo (conjunção – ou) c- (pronome relacional de 3.^a pessoa) erapoana (fama) r- (pronome relacional) endub (verbo – ouvir) –a (gerúndio)

“Eu roubarei isto, certamente!”, disseste, olhando o bem do teu próximo ou ouvindo a fama dele?

3.p. Ereyo poaípe abâ mondarõ recè, coipo ereipîtîbope abâ mondà recè? (Araújo, 1618)

3.Ereiopoáiípe abá, momdarõ, recé, coipó erepytybõpe abá, mondá recé? (Leão, 1686)

ere (2.^a pessoa do singular - tu) yo (3ps) poai (verbo – ordenar) pe (marcador de pergunta) abâ (pessoa, índio, homem) mondarõ (roubar) recè (preposição – por) coipo (conjunção – ou) ere (2.^a pessoa do singular - tu) i- (objeto de 3.^a pessoa do singular) pîtîbo (verbo – ajudar) pe (marcador de pergunta) abâ (pessoa, gente, homem) mondà (roubar) recè (preposição – por)

Mandaste alguém roubar ou ajudaste alguém a roubar?

4.p.Ereûpe abà mondarõ agoéra? coipô ereroiquêpé ndecotipe? (Araújo, 1618)**4.Erëúpe abá mondarõagoéra? Coipó erekoiképe nde cotype. (Leaõ, 1686)**

ere (2.^a pessoa do singular - tu) û (verbo – comer) abà (pessoa, índio, homem)) mondarõ (roubar) agoéra (passado) coipô (conjunção – ou) ere (2.^a pessoa do singular - tu) roiquê (entrar com, recolher) pé (marcador de pergunta) nde (pronome possessivo – teu) coti (canto, aposento, quarto) pe (locativo)

Comeste o que foi roubado por alguém? Ou recolheste à tua casa?

5.d. Ereiarpe abà mbaè nde rapixâra mondarõ agoéra, coipo cemĩmĩma⁷³⁸? (Araújo, 1618)**5.Ereiárpe abá mbäé nde rapixâra mondarõagoéra, coipo cemimĩma⁷³⁹? (Leaõ, 1686)**

ere (2.^a pessoa do singular - tu) i (objeto de 3.^a pessoa) ar (verbo – tomar) mbaè (substantivo – coisa) nde (pronome possessivo – teu) rapixâra (próximo) mondarõ (verbo – roubar) agoéra (passado) coipo (conjunção – ou) c-(3.^a pessoa) emĩ (objeto da ação) mĩm (verbo esconder) a (argumentativo)

Tomaste o que foi roubado ou escondido por alguém?

6.p. Ere cepiac-ĩ pe- abâ mbaè recè abà mondarõ? (Araújo, 1618)**6.Erecepiakĩpe abá mbäé recé abá mondarõ? (Leaõ, 1686)**

ere (2.^a pessoa do singular - tu) c- (3.^a pessoa) epiac- (verbo-olhar) î (objeto de 3.^a pessoa) pe (marcador de pergunta) abâ (alguém, pessoa, índio) mbaè (substantivo – coisa) r- (pronome relacional) ecè (posposição – por) abâ (alguém, pessoa, índio) mondarõ (verbo – roubar)

Viste alguém roubar a coisa de outra pessoa?

7.p.Ereimõbucâpe abà mbaê? (Araújo, 1618)**7.Ereimombucâpe abá mbäé? (Leaõ, 1686)**

ere (2.^a pessoa do singular - tu) i (objeto de 3.^a pessoa) mõbucâba (verbo – desperdiçar, derramar) pe (marcador de pergunta) abâ (alguém, pessoa, índio) mbaê (substantivo –coisa)

Estragaste a coisa de alguém?

8.p.Erejucápe abà reĩbàba? (Araújo, 1618)**8.Ereiucápe abá reymbâba? (Leaõ, 1686)**

⁷³⁸ “Esconder. — Anhomĩm. Esconder-se. — Anhemim. Escondidamente. — Nhemim. Nhemĩmiõte. Cf. ANÔNIMO. Vocabulário na Língua Brasília. Manuscrito português-tupi do século XVII, *coordenado e prefaciado por Plínio Ayrosa*. São Paulo: Departamento de Cultura, 1938.

⁷³⁹ “Esconder, anhomime, como diz o mesmo catecismo na dita folha, No.38. Ereiarpe cemimima; tomaste o que ele tinha escondido, ou o seo furto escondido: aicuacub, significa propriamente esconder ou encobrir negando.” Cf. FRANÇA, Ernesto Ferreira. *Chrestomathia da língua brasileira*. Leipzig: F.A.Brockhaus, 1859.

ere (2.^a pessoa do singular - tu) jucá (verbo- matar) pe (marcador de pergunta) abà (alguém, pessoa, índio) reĩbàba (animal de criação)

Tu mataste o animal de criação de alguém?

9.d.Mbobîpe cepí? (Araújo, 1618)

9.Mbobype cepy? (Leaõ, 1686)

Mbobî (quanto) pe (marcador de pergunta) cepí (resgate, preço)

Quanto o preço?

10.p. Erecepî meeng-umoãpe? (Araújo, 1618)

10.Erecepymëéng umãpe? (Leaõ, 1686)

ere (2.^a pessoa do singular - tu) cepî meeng (verbo –pagar) umoãpe (já)

Já pagaste?

11.p. Erei cuácûpe abà mbaè, cerecôbonhe, coipo cerecoâra cuâcûpa? (Araújo, 1618)

11.Ereicuacûpe abá mbäé, cerecôbo nhé, coipo cerecoâra cûâpa? (Leaõ, 1686)

ere (2.^a pessoa do singular - tu) i (objeto de 3.^a pessoa) cuácûb (verbo – esconder) pe (marcador de pergunta) abà (pessoa, gente, índio) mbaè (substantivo-coisa) c (3.^a pessoa) e (2.^a pessoa do singular – tu) erecô (verbo – ter) bo (gerúndio) dhe (partícula –à toa) coipo (conjunção – ou) c (3.^a pessoa) erecoâra (o que toma conta, guarda, capataz) cuâcûpa (verbo – esconder)

Escondeste a coisa de alguém, tendo isso à toa, ou escondeste do capataz?

12.p. Ereimeegpé baè canhema nde bacêma goêra y jara cupê? (Araújo, 1618)

12. Ereimëéngpe mbäé canhêma nde goacémaagoéra iîara çupê? (Leaõ, 1686)

ere (2.^a pessoa do singular - tu) i (objeto de 3.^a pessoa) meeg (verbo – dar) pé (marcador de pergunta) baè (substantivo – coisa) canhema (adjetivo – perdido) nde (pronome possessivo – teu) bacêma (guasema: verbo transitivo, pede supé – achar) goêra (passado) y (objeto de 3.^a pessoa) jará (dono) cupê (posposição – para)

Deste para o dono uma coisa perdida por ele e que achaste?

13.p. Marãpe ererecó yjâra çupê, egoacemeîma? ereporandûpe yjara recè? (Araújo, 1618)

13. Marãpe ererecó, iîara çupê egoacemëyma? Ereporandûpe iîara recé? (Leaõ, 1686)

Marãpe (que disseste? como?) ere (2.^a pessoa do singular - tu) recó (verbo- ter, estar com) y (objeto de 3.^a pessoa) jâra (dono) çupê (posposição – para) e (2.^a pessoa do singular - tu) goacem (verbo transitivo, pede supé – achar) ere (2.^a pessoa do singular - tu) porandû (verbo – perguntar) pe (marcador de pergunta) y (objeto de 3.^a pessoa) jará (dono) recé (preposição – por)

Que disseste? Tiveste (isto) contigo, sem achar o dono? Perguntaste pelo dono?

14.p. Erêcepî meengpe nde remi porû poêra. (Araújo, 1618)

14. Erecepy mēéngpe nde remiporúpoéra? (Leaõ, 1686)

ere (2.^a pessoa do singular - tu) cepî meeng (verbo – pagar) nde (pronome possessivo – teu)r- (pronome relacional) emi (objeto) porû (verbo – usar, emprestar) poêra (passado)

Pagaste pelo que tomaste emprestado?

15.p. Erecepí mōdícpe marã tecó repíramo, coipo mbae repíramo nderemîjaroera? (Araújo, 1618)

15. Erecepy mondycpe marã tecó repyramo, coipó mbäé amó repyramo nde remîiäroéra? (Leaõ, 1686)

ere (2.^a pessoa do singular - tu) cepî (substantivo) mōdíc (fazer chegar; concluir, destruir; acender, queimar) marã tecó (serviço, negócio) r- (pronome relacional) epí (preço, paga, troco, resgate) ramo (como, na condição de) coipo (conjunção –ou) mbae (substantivo – coisa) r (pronome relacional) epí (preço, paga, troco, resgate) ramo (como, na condição de) nde(pronome possessivo –teu) r (pronome relacional) emî (objeto da ação) jar (verbo – aceitar, guardar, arrecadar) oera (passado)

Destruíste o pagamento como pagamento pelo serviço ou como pagamento de alguma coisa que arrecadaste no passado?

26.p. (sic) Ereroyebîpe, erecepí meeng igoanpe nde mondâcagoêra? (Araújo, 1618)

16. Ereroiebype, erecepy mēéng umaôpe nde mondaçagoéra? (Leaõ, 1686)

ere (2.^a pessoa do singular - tu) ro (causativo comitativo) yebî (verbo- voltar) pe (marcador de pergunta) ere (2.^a pessoa do singular - tu) cepí meeng (verbo pagar) igoan (umã- já) pe (marcador de pergunta) nde (pronome possessivo – teu) mondâca (substantivo –pilhagem) goêra (passado)

Tu trouxeste contigo, tu deste o pagamento da tua pilhagem passada?

17.p. Ererécó memoãpe nde rapixàra baê, y xui nde remîpôrû? (Araújo, 1618)

17. Ererécó memoãpe nderapixâra mbäé, ixüí nde remiporú? (Leaõ, 1686)

ere (2.^a pessoa do singular - tu) r- (pronome relacional) recó (verbo ter) tecó memoã (verbo trapacear) pe (marcador de pergunta) nde (pronome possessivo – teu) rapixàra (próximo) baê (substantivo – coisa) y (objeto de 3.^a pessoa) xui (posposição – de) nde (pronome possessivo – teu) r (pronome relacional) emi (objeto) pôrû (verbo pedir ou tomar emprestado a)

Trapaceaste com a coisa do teu próximo, com o objeto que tomaste emprestado dele?

18.p.Nde mondápe nde rapixàra cópe? (Araújo, 1618)

18.Nde mondápe nde rapixâra cópe? (Leaõ, 1686)

nde (2.^a pessoa do singular - tu) mondá (verbo roubar) pe (marcador de pergunta) nde (pronome possessivo – teu) rapixâra (próximo) co (substantivo –roça) pe (locativo)

Roubaste na roça do teu próximo?

19.p. Eréçopè abà mondé, coipo nhunçána, coipo yequîj, ig eem, cupa, y pôra rà? (Araújo, 1618)

19.Ereçópe abá mondé, coipó nhũçána, coipo ieky, y ě ě çûpa, ipora rá? (Leaõ, 1686)

ere (2.^a pessoa do singular - tu) ço (verbo ir) pè (marcador de pergunta) abà (alguém, índio, pessoa) mondé (armadilha, alçapão, ratoeira) coipo (conjunção ou) nhunçána (substantivo – laço) coipo (conjunção ou) yequîj (substantivo - covo) ig (substantivo –água) eem (doce, salgado) cupa, y pôra rà (verbo – sofrer, suportar)

Estiveste revistando a armadilha, o laço, o covo ou o fojo de alguém para pegar seu conteúdo?

20.p. Ereyâpe çoô nde rapixâra reimbâba yagoára re nîjucá poera? (Araújo, 1618)

20. Ereiâpe çöó nde rapixâra reymbâba iagoára remiucápoéra? (Leaõ, 1686)

ere (2.^a pessoa do singular - tu) yâ (verbo – tomar) pe (locativo) çoô (substantivo – caça) nde (pronome possessivo – teu) rapixâra (próximo) reimbâba (substantivo – animal de criação) yagoára (substantivo – cão) re nî (objeto da ação) jucá (verbo – matar) poera (passado)

Tomaste a caça que o cão do teu companheiro matou?

21.p. Ererêcô memoãpe abâ mbaê, cecê eyepîca potânhê. (Araújo, 1618)

21. Ererêcô memoãpe abá mbäê, cecé iepyca potá nhê? (Leaõ, 1686)

ere (2.^a pessoa do singular - tu) r- (pronome relacional) recó (verbo ter) tecó memoã (verbo trapacear, tratar) pe (marcador de pergunta) abá (alguém, pessoa, homem) mbaê (substantivo – coisa) c (3.^a pessoa) ecê (posposição por) eyepîca (vingança) potâ (verbo querer) nhê (à toa) Trataste mal a coisa do teu próximo, à toa, por queres vingança?

Amoestação. \ Admoestação.

Ndeyoçui⁷⁴⁰ nde mbaè recè aba mondarõ nde ipotareîma yâbè teûmê abâ mbaè receémôdarômo, coipo cecè enhemomôtâ. (Araújo, 1618)

nde (negação) yoçub (verbo visitar) i (negação) nde (2.^a pessoa do singular - tu) mbaè (substantivo – coisa) r (pronome relacional) ecè (posposição por) aba (alguém, pessoa, homem) mondarõ (verbo – roubar) nde (2.^a pessoa do singular - tu) i (3.^a pessoa) potar (verbo – desejar) eîma (negação) yâbè (cada) teûmê (guarda-te de) abâ (alguém, pessoa, homem)

⁷⁴⁰ “Vizita. Joçub”. ANÔNIMO. *Diccionario da lingua geral do Brasil que se falla em todas as villas, lugares e aldeas deste vastissimo Estado*. Escrito na Cidade do Pará / Anno de 1771. Manuscrito 81 da Biblioteca Geral da Universidade Coimbra, 1771, fôlio 162.

mbaè (substantivo – coisa) receé (posposição – por) e (2.^a pessoa do singular – tu) mōdarō (verbo – roubar) mo coipo (conjunção – ou) c (3.^a pessoa) ecè (posposição – por) e (2.^a pessoa do singular – tu) nhe (reflexivo) mo (causativo) môtâ (verbo – desejar)

Nde ioçuí nde mbäé recé abá mondarō nde ipotarëyma iabé, tēumé abá mbäé recé emondarōmo, coipó cecé enhemomotá. (Leaõ, 1686)

Se não queres que alguém roube tuas coisas, da mesma forma, não roubes as coisas de outrem ou não desejes isso.

Cereroimbîra abâmondâ apiâba îba Tupã nheenga porâ caçareîma recoâba⁷⁴¹ ê. (Araújo, 1618)

c (3.^a pessoa) ere (2.^a pessoa do singular – tu) ro (causativo comitativo) imbé- (verbo estar)⁷⁴² pîra (particípio) abâmondâ (ladrão) apiâba (homem) îba (mau) Tupã (Deus) nheenga (fala) porâ caçareîma (sem virtude) recoâba (parte, lugar, habitação)⁷⁴³ ê⁷⁴⁴

Cereroybyra abá mondá apyaba äîba Tupã nhēenga poracaçarëyma recoâba é. (Leaõ, 1686)

É natural que faças estar contigo o ladrão sem virtude na casa da palavra de Deus.

Ndeiteê abâ mondâ yiayûbîc-ipiramo oicóbo omondarō agoêra repîramonhe. (Araújo, 1618)

nde iteê (de propósito, por isso mesmo) abâ mondâ (ladrão) yia (1.^a pessoa do plural exclusivo – nós) yûbîc (verbo – enforcar) i (objeto de 3.^a pessoa) pira (particípio) mo (sufixo de gerúndio) o (3.^a pessoa) icó (verbo ser, estar) bo (sufixo de gerúndio) o (3.^a pessoa) mondarō (verbo roubar) agoêra (passado) r- (prefixo relacional) epî (paga, resgate) ramo (como) nhe (advérbio – sem mais, à toa, por fazer)

Deitêé abá mondábôra îaiubykipyramo oicôbo omondarōagoéra repyramo nhê. (Leaõ, 1686)

Por isso mesmo, o ladrão enforcado por nós está como pagamento pelo que roubou no passado à toa.

⁷⁴¹ “Tupana recó poraçába. Virtude. Tupana recó poracaçára. Virtuozo”. ANÔNIMO. *Diccionario Da Lingua Brazilica*. Manuscrito. 94. Biblioteca da Universidade de Coimbra, s.d.

⁷⁴² “Os compostos *in-î* ‘estar sentado, estar quieto’, *in-îô-te* ‘id., sem bolir’, *ind-é* ‘sem se bolir’, *ind-é* ‘estar à parte’, *in-bé* ou *im-bé* ‘estar’ e na 3.^a p. ‘haver’, têm a 1.^a sílaba como *in*.”. Cf. LEMOS BARBOSA, P.^e A. *Curso de Tupi Antigo*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956, p.307.

⁷⁴³ “Abitaçã, Lugar, ou Sítio onde Sehabita. Tecoaba. Tupaba. Tendaba. Parte, Lugar. Tendaba. Tecoaba. Tupaba”. *Diccionario da Língua Geral do Brasil. Escrito na Cidade do Pará. Anno de 1771*.

⁷⁴⁴ “Ecoaba (é) ou (nhé) (t) – ser natural, uso ou costume”. LEMOS BARBOSA, P.^e Antônio. *Pequeno Vocabulário Tupi - Português*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1951, p.53.

b)O sétimo mandamento em 1750 e em 1751.

P. Eremondâ cerâ mâ nungára nde anâma çuî, Paÿ çuî, ou carÿba çuî? (Anônimo, 1750)

P. Eremondâ cerâ mâ nungára nde anáma çuî, Paÿ çuî, ou carýba amô çuî? (Anônimo, 1751)

ere (2.^a pessoa do singular - tu) mondá (verbo - roubar) cerâ (partícula interrogativa) mâ (interjeição – ah!) nungára (igual, semelhante) nde (pronome possessivo – teu) anâma (parente) çuî (preposição – de) ou (conjunção – ou) carÿba (substantivo – branco)

Roubaste, da mesma forma, teu parente, o padre ou algum branco?

P. Eremondâ ucâr amô abâ çupê? (Anônimo, 1750)

P. Eremondâ ucár amô abá çupê? (Anônimo, 1751)

ere (2.^a pessoa do singular - tu) mondá (verbo - roubar) ucâr (deixar) amô (artigo indefinido – algum, alguma) abâ (pessoa, homem, alguém) çupê (preposição – para)

Mandaste alguém roubar?

P. Ereocêmo ramê mã nungára, eremojebÿre ejára çupê? (Anônimo, 1750)

P. Ereocémo ramê mã nungára, eremojebÿr ojáraçupê? (Anônimo, 1751)

ere (2.^a pessoa do singular - tu) oacêmo (achar, encontrar) ramê (quando) mã (partícula interrogativa) nungára (igual, da mesma forma) ere (2.^a pessoa do singular - tu) mo (causativo) jebÿre (verbo- voltar, retornar, devolver) ejára (deixar) çupê (para)

Da mesma forma quando encontras algo, tu devolves para o dono?

P. Erejucâ çapucaiâ, ou jaguára mbâê rupiára ne anâma etã çuî? (Anônimo, 1750)

P. Erejucâ çapuçáya, ou jagoára, mbae rupiára nde anáma etê çuî? (Anônimo, 1751)

ere (2.^a pessoa do singular - tu) jucâ (verbo – matar) çapucaiâ (substantivo – galo, galinha) ou (conjunção – ou) jaguára (substantivo – cão) mbâê (coisa, bicho, animal) r- (pronome relacional) upiára (instrumento de apanhar) ne (pronome possessivo – teu) anâma (substantivo – parente) etã (legítimo) çuî (preposição –de)

Mataste as galinhas ou o cão ou as presas dos animais dos teus parentes?

P. Erepíaca ramê, mã nongára ecatû merîm oãê erenheëng nde pyápe, tomarâmo, xamondâ quãê? (Anônimo, 1750)

P. Erecipiáca ramê mã nungára ecatû mirîmoaê erenheéng nde pyápe tomarámo xâ mondâ quaê? (Anônimo, 1751)

ere (2.^a pessoa do singular - tu) epiác (verbo - olhar) a (gerúndio) mã (partícula interrogativa) nongára (igualmente) ecatû (bem) merîm (substantivo –pequeno) oãê (substantivo – coisa) ere (2.^a pessoa do singular - tu) nheëng (verbo - falar) nde (pronome possessivo – teu) pyã

(substantivo – coração) pe (locativo) tomarãmo (interjeição - tomara) , xa (1.^a pessoa do singular – eu) mondã (verbo – roubar, furtar) quãẽ (pronome – isto)

Quando vês alguma coisa que é boa e pequena, dizes em teu coração: - Tomara eu a furte!

P. Erecepiãca ramẽ mã nongãra ecatũ oãẽ abã çupẽ, çacî nongãra indẽbo? (Anônimo, 1750)

P. Erecipiãca ramẽ mã nungãra ecatũ oaẽ abã çupẽ çacî nungãra indẽbo? (Anônimo, 1751)

ere (2.^a pessoa do singular - tu) c- (3.^a pessoa) epiac- (verbo-olhar) ramẽ (quando) mã (partícula interrogativa) nongãra (igualmente, da mesma forma) ecatũ (bem) oãẽ (coisa) abã (alguém, pessoa, índio) ç- (3.^a pessoa) upẽ (para) çacî (verbo – doer, importar) nongãra (igual, semelhante) indẽbo

Ao olhares para as coisas boas de alguém, da mesma forma, tu te incomodaste com isso?