



Indiana

ISSN: 0341-8642

ISSN: 2365-2225

indiana@iai.spk-berlin.de

Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz

Alemania

Monserrat, Ruth; Barros, Cândida
O primeiro mandamento da lei de Deus em confessionários tupi jesuíticos dos séculos XVI e XVII
Indiana, vol. 35, núm. 2, 2018, Julho-, pp. 89-117
Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz
Alemania

DOI: <https://doi.org/10.18441/ind.v35i2.89-117>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247057647006>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UAEM  redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

O primeiro mandamento da lei de Deus em confessionários tupi jesuíticos dos séculos XVI e XVII

The First Commandment of the Law of God in the 16th and 17th Centuries
Jesuit Confession Manuals of the Tupi Language

Ruth Monserrat

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil
ruth.monserrat@gmail.com

Cândida Barros

Museu Emílio Goeldi, Belém, Brasil
mcandida.barros@gmail.com

Resumo: Os objetivos do trabalho são: (a) analisar as versões do primeiro mandamento da Lei de Deus nos confessionários de José de Anchieta e de Antônio de Araújo, considerando-as como negação das práticas culturais relativas aos xamãs tupi (*pajé* e *caraíba*) e (b) apresentar alguns termos tupi relacionados ao mundo xamânico, adotados, em detrimento de outros, para expressar/traduzir conceitos cristãos. Observaremos as dificuldades, impasses e conseqüentes tentativas de resolvê-los através de ajustes na língua indígena.

Palavras-chave : confessionários; língua tupi; xamanismo; jesuítas; Brasil; séculos XVI e XVII.

Abstract: The aims of this study are: (a) to analyse the versions of the First Commandment used in the confession manuals of José de Anchieta and Antônio de Araújo, considering them to be the colonial negation of the cultural practices of Tupi shamans (*pajé* and *caraíba*), and (b) to present some of the terms in Tupi related to the shamanistic world, which have been preferred to others, in order to express or translate Christian concepts. We will point out the resulting difficulties and deadlocks, and subsequent attempts by the missionary-linguists to resolve them by making adjustments to the indigenous versions.

Keywords: confession manuals; Tupi language; shamanism; Jesuits; Brazil; 16th-17th centuries.

Recibido: 13 de noviembre 2017; aceptado: 5 de marzo de 2018



INDIANA 35.2 (2018): 89-117

ISSN 0341-8642, DOI 10.18441/ind.v35i2.89-117

© Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz

1. Introdução¹

Digo que o primeyro mandamento he: Não adoraras os deuses alheos
(Confissom 1498 *apud* Machado 2003)

O Primeiro Mandamento da Lei de Deus na doutrina cristã estabelece a fronteira entre o que se deve acreditar e fazer em relação ao Deus cristão e o que é considerado transgressão à sua lei. Esse tema da doutrina apresentaria dificuldades para ser formulado no catecismo tupi em razão da ideia recorrente de missionários do século XVI a respeito dos grupos indígenas na costa do Brasil de que eles não tinham religião, como escreveu o Padre Manuel da Nóbrega, superior dos jesuítas em suas primeiras cartas após a chegada em 1549: “Esta gentilidad a ninguna cosa adora, ni conocen a Dios” (carta de Nóbrega para o Doutor Azpilcueta Navarro *apud* Leite 1956, vol. I: 136). Como formular a ideia de um “Deus alheio” requerido para o 1º Mandamento se eles não possuíam religião?

Charlotte Castelnau-L’Estoile (2012: 92) propõe que a elaboração de uma fronteira entre o cristão e o não cristão para os missionários teve como base as figuras xamânicas tupi (*pajé* / *caraíba*). É o que se percebe na maneira de tratar as transgressões a Deus no 1º Mandamento da Lei de Deus do confessionário tupi, que são elaboradas a partir das práticas xamânicas tupi. Castelnau-L’Estoile (2012: 92) alerta, entretanto, que as fronteiras religiosas são também espaços fluidos, de passagem, de intercâmbio entre culturas. É nessa fronteira fluida do xamanismo, como veremos, que os jesuítas elaboraram uma série de conceitos cristãos importantes para a evangelização com base no próprio léxico xamânico.

Dentro dessa proposta de fronteiras religiosas, os objetivos deste trabalho são:

- a) Analisar as versões do primeiro mandamento da Lei de Deus nos confessionários tupi de José de Anchieta (1534-1597) e de Antônio de Araújo (1566-1632), considerando-as como o espaço discursivo de negação das práticas culturais relativas aos xamãs tupi (*pajé* e *caraíba*).
- b) Apresentar alguns termos tupi relacionados ao mundo xamânico, que estão presentes no capítulo do 1º Mandamento e foram adotados, em detrimento de outros, para expressar/traduzir conceitos cristãos. Observaremos as dificuldades, impasses e consequentes tentativas de resolvê-los através de ajustes na língua indígena.

1 Nossa pesquisa foi desenvolvida graças às contribuições das pesquisadoras participantes do dossier sobre os confessionários e graças, particularmente, a Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz, pela concepção do estudo e coordenação das diferentes versões por que passou. Em diferentes estágios da pesquisa tivemos apoio da Universidade de Stirling, do CNPq e do Programa PCI-MCT/Museu Goeldi. Gostaríamos, em especial, de agradecer a Alfredo Salazar Sáenz pela prazerosa imersão na cultura escocesa que nos proporcionou durante nossa estadia em Stirling.

Os termos tupi analisados foram:

pajé, *caraíba*, *carai-monhanga* (feiticeiro, profeta, santidade etc.)
ietanonga (oferta)
jecuacúb (jejuar)
moçanga (remédio, mesinha, filtro etc.).

A análise semântica histórica do léxico se assenta no procedimento em uso nos demais trabalhos sobre os confessionários deste volume, ou seja, combina o levantamento das ocorrências de dado vocábulo em diferentes gêneros textuais coloniais (crônicas, catecismo, dicionários, teatro e lírica), com a observação do âmbito de sua aplicação na linguagem cotidiana dos indígenas e com sua análise linguística através de segmentação morfológica. Um vocabulário português-tupi de Piratininga, 1622 (doravante *Vocabulário*) é a principal obra lexicográfica tupi em que nos baseamos (Ayrosa 1938).

O trabalho inclui uma apresentação do corpus de confessionários jesuíticos tupi de que se tem notícia e a biografia de seus autores. Para o manual de confissão de Anchieta, dispomos de uma tradução para o português do século XVIII (Cardoso *apud* Anchieta 1992b: 19). Para o de Araújo, não há tradução publicada até o momento. Em função disso, acrescentamos aqui a tradução para o português desse texto tupi de 1618. As traduções de Araújo (Confessionário e Diálogo) são de Ruth Monserrat.

2. Corpus de confessionários tupi coloniais e seus autores

Há cinco exemplares de confessionários tupi jesuíticos coloniais, que seguem três modelos de formulário de perguntas: (a) um manuscrito de Anchieta, do século XVI, (b) duas versões integrantes de catecismos impressos no século XVII (Araújo 1618; Araújo e Leam 1686) e c) um terceiro modelo presente em dois manuscritos do século XVIII (Anônimo 1750, Anônimo 1751).

Século XVI: José de Anchieta (1534-1597)

José de Anchieta, autor do confessionário mais antigo a que temos acesso hoje, era originário das Ilhas Canárias, tendo desembarcado no Brasil em 1553, quatro anos depois da chegada do primeiro grupo de jesuítas, liderado pelo Pe. Manuel da Nóbrega (Leite 1956, vol. I: 36).

Anchieta foi o autor da primeira gramática tupi (*Arte de Grammatica da Lingua Mais Vsada na Costa do Brasil*), impressa em 1595. Ele teve seu nome associado à produção de poemas (Anchieta 1984), de peças de teatro (Anchieta 1977), bem como de diálogos de doutrina em tupi (Anchieta 1988, 1992a, 1992b). Esse material tornou-se conhecido por cópias manuscritas feitas no século XVIII e enviadas a Roma por ocasião de um pedido oficial para sua beatificação.

Em relação à confissão, Anchieta atuou como intérprete de jesuítas sem conhecimento do tupi antes de fazer os votos em 1566 (Cardoso em Anchieta 1992b: 61). Ele foi intérprete de confissão do Padre Manoel da Nóbrega, um ex-discípulo e depois correspondente de Azpilcueta Navarro (ver artigo de Isabel Muguruza Roca nesse volume).

O confessionário de Anchieta está acessível em dois manuscritos, um do século XVII (Arquivo Romano da Companhia de Jesus/ARSI Opp n. 22), e outro, cópia deste, do século XVIII (Arquivo da Postulação Geral da mesma companhia) (APGSI n. 32 ms. 1731) (Cardoso *apud* Anchieta 1992b: 72). A versão de 1731 traz sua tradução para o português feita pelo Padre Jacinto de Carvalho. Armando Cardoso editou o confessionário e comparou as versões de Anchieta e de Araújo. Utilizamos a versão editada por Armando Cardoso (Anchieta 1992b).

O manuscrito contém perguntas sobre os Mandamentos da Lei de Deus e da Igreja.

Século XVII: Antônio Araújo (1566-1632)

Antônio de Araújo nasceu nos Açores (Portugal), mas, diferentemente de Anchieta, não veio para a Colônia por iniciativa dos jesuítas. Araújo fez parte do grupo recrutado localmente pela Ordem em 1582, quando tinha 16 anos.

O confessionário de Araújo faz parte do Livro VI (*Do Confessionario pella ordem dos dez mandamentos da ley de Deos, & dos sinco da Sancta Madre Igreja* pág. 96v-117; ver Figura 1) do primeiro catecismo tupi impresso (Araújo 1618). Araújo complementa o confessionário com um *Catálogo dos nomes do parentesco que ha entre os Brasis* (ibid. 267-274).

A portada do catecismo tupi de 1618 não atribui a Antônio Araújo a responsabilidade de sua “composição”, termo que indicaria o processo de construção do texto. Outros “Padres doctos, & bons linguas da Companhia de Jesus” são mencionados como responsáveis no prólogo. Araújo assume ser o responsável pela composição do confessionário quando usa o pronome de primeira pessoa singular: “acrescentei, não so todas as exortações necessarias nos passos occurrentes, & hum copioso confessionário” (Araújo 1618, Prólogo, sem pág.).

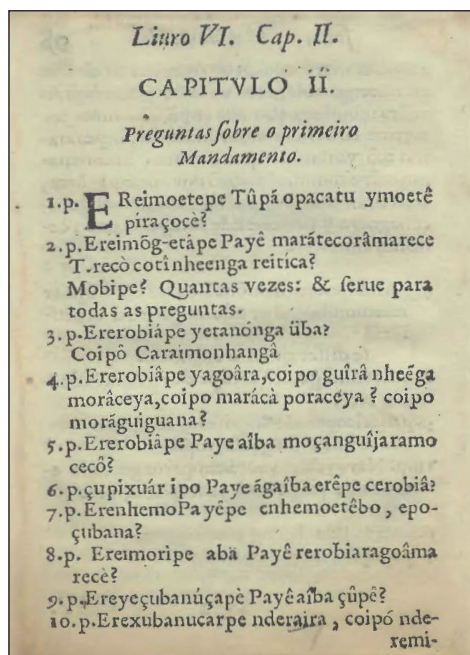


Figura 1. Antônio de Araújo: *Catecismo na lingua brasilica* (1618: fôlio 98v) Exemplar de la Biblioteca Nacional de Portugal.

Houve em 1686 uma segunda edição do catecismo de 1618, que conservou, com pequenas alterações, o texto anterior (Araújo & Leam 1686). Esta foi a última impressão de um manual de confissão em tupi por iniciativa dos jesuítas.

Século XVIII: Amazônia – Confessionários breves manuscritos

Há dois códices (Anônimo 1750 e Anônimo 1751) que contêm dicionário, diálogo de doutrina, orações e confessionário. Os confessionários dos dois códices, à diferença dos outros, estão organizados apenas pelos Mandamentos da Lei de Deus. Ambos contêm as mesmas sequências de perguntas.²

3. *Pajé, caraíba e santidade*

Segundo Métraux, em seu livro *A Religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guarani*,

o papel, atribuído pelos tupinambás aos seus *civilizadores*, corresponde, aproximadamente, à função que as sociedades mais adiantadas imputam aos deuses. Para esses índios, assim como para a maior parte das tribos sul-americanas, certas personagens, dotadas de poderes superiores ao comum dos feiticeiros, foram os artífices do universo, tal qual se lhes apresenta. Todavia, são tais personagens mais transformadores do que mesmo criadores (Métraux 1979: 1).

Segundo ele, “*Monan* é o primeiro na série dos heróis-civilizadores dos tupinambás” (Métraux 1979: 2); “ao lado de *Monan*, os tupinambás colocam outro, a que qualificam de *Maire*” (1979: 3). Lemos Barbosa, estudioso moderno da língua tupi antiga, explica *maira* e *caraíba* como:

No tupi primitivo, tanto *maira* como *karaíba* aplicam-se a seres mais ou menos sobrenaturais. *Maira* (seguido ou não de epítetos, como *Moná*, *Atá*, *Sumé*) designa vários deuses da mitologia tupi. THEVET, *Cosmographie Universelle* 914, traduz por “transformador”. Está ligado a uma noção de divindade portentosa, ao passo que *karaíba* qualifica os taumaturgos humanos (Barbosa 1956: 175).

Caraíba e *pajé* são termos tupi recorrentes para designar a figura do mediador indígena com o mundo sobrenatural. As diferentes formas de sua tradução para línguas europeias apontam para a multiplicidade de suas funções na sociedade tupi. Os jesuítas se referiram a eles como “feiticeiros” (Nóbrega 1549 *apud* Leite 1956, vol. I: 150). O alemão Hans Staden os descreve como “adivinhos” (1930 [1557]: 153), o missionário francês Claude d’Abbeville define-os como “barbier” (1614: 325) e “profetas” (1614: 85). O cosmógrafo francês André Thevet os chama de “enchanteurs” (2006 [1587-88]: 246) enquanto Jean de Léry os retrata como “frades pedintes” (1961: 192). Jean de Léry, que esteve no Brasil em 1557, trata dos *caraíba* como indivíduos itinerantes que prometiam

2 O trabalho se aterá às versões de Anchieta (1992b) e de Araújo (1618).

vitórias nas guerras e fartura nos alimentos, enquanto diferenciava esses dos *pajé*, que tratavam da saúde (1961 [1580]: 192).

Na literatura jesuítica, uma das primeiras referências ao termo tupi *pajé* é uma carta de Pero Correia de 1551, que mostra como a evangelização fez uso dos espaços discursivos dos *pajés*.

Por todos os lugares e povoações que passavamos me mandava [Padre Leonardo Nunes] pregar-lhes nas madrugadas [sic] duas horas ou mais; e era na madrugada porque então era costume de lhe pregarem os seus Principais e Pagés, a que elles muyto crêem (Pero Correia, 1551 *apud* Leite 1956, vol. I: 220).

Quanto ao termo *caraíba*, está mencionado em 1554 em carta do jesuíta Luís Grã, que aponta para a extensão de sua aplicação, pelos índios, aos europeus, quando estes aqui chegaram.

Y esto hazen [mulheres estorvam as pregações] con dizer que haziéndose caraibas, que assi llaman a los christianos, an de morir luego [sic] (carta do padre Luís de Grã ao Padre Geral Inácio de Loyola, 1554 *apud* Leite 1957, vol. II: 134).

Em textos em português, *caraiba* foi equalizado com “santidade”/“santo”. A menção mais antiga do termo ‘santidade’ para referir-se aos *caraiba* é anterior à chegada dos jesuítas em 1549. Em um alvará de 1544, escrito na Capitania de São Vicente, se proibia a saída dos portugueses da Capitania quando os índios “andam em sua santidade”. Pelo documento, os colonos não deveriam circular pela região pelos perigos que havia quando havia deslocamentos de índios liderados por *caraiba*:

Aos que este meu Alvaraa virem, e o conhecimento pertencer, faço saber, que eu hei por bem, e me apraz, que todos os moradores da dita Capitania de S. Vicente possam hir, e mandar resgatar ao campo, e a todas outras couzas, e poreem mando, que no tempo que os **Índios do dito campo andam em sua santidade**, nenhuma pessoa de qualquer qualidade que seja, possa hir, nem mandar ao dito campo, por ser informada, que he grande perigo para a dita terra hirem laa em tal tempo (Alvará de 1544 de D. Anna Pimental, mulher de Martin Afonso de Souza, Capitam moor, e Governador da Povoação da Capitania de S. Vicente, Costa do Brasil Archivo da Camara de São Vicente, *apud* Madre de Deus 1797: 71).³

A passagem faz referência a mobilidade (“andam”), associada a forma de atuação das santidades.

A tradução do xamã como santidade pelos primeiros colonos estaria baseada no sentido de santo como “homem de bem” no português, como apresentado no dicionário português-latim de Jeronimo Cardoso (1570). Santo, como substantivo, é apresentado em dois verbetes, santo de origem humana (“homem de bem”, sanctus), distinto de “santo do ceo” (“divus”) (1570: 75).

3 Os negritos no trabalho foram inseridos pelas autoras.

O mais documentado dos movimentos xamânicos – chamados ‘abusões’ nas fontes – ocorreu em Jaguaribe (Bahia) na década de 80 do século xvi. Ele foi investigado pela Primeira Visitação do Santo Officio às Partes do Brasil a cargo do licenciado Heitor Furtado de Mendonça entre 1591-1592, devido à participação de portugueses no movimento (essa “Santidade” foi extensamente estudada por Ronaldo Vainfas, 1995 e 2005).

Vainfas (2005) mostra na documentação relativa à Santidade de Jaguaribe a absorção de ritos cristãos pelos *caraíba*. O líder do movimento era um índio cristão (Antônio), que havia vivido em uma missão jesuítica e que incorporou o batismo (utilizando água ou tabaco e troca de nome [Vainfas 2005: 60], a confissão de mulheres e o símbolo da cruz [2005: 64]).

Ambos os termos, *caraíba* (em tupi) e santidade (em português) sofreram, pois, nos textos coloniais relativos ao Brasil, um deslize semântico: “santidade”/“santo” ampliou o seu uso para designar os xamãs, da mesma maneira que o vocábulo tupi *caraíba* deslizou semanticamente para designar os ‘cristãos’ (Fausto 1992: 386). Nos catecismos de Anchieta (1988 e 1992a) e de Araújo (1618), *caraíba* é excluído como denominação do xamã, permanecendo exclusivamente como referência ao branco, como atesta o exemplo abaixo:

Caraíba ndemoporabíquape ereporábiquipe ára ymombaête píra pupé, Missa redubeíma

(1º Mandamento da Lei da Igreja em Araújo 1618: 110r⁴)

‘Se o **branco** te manda trabalhar, tu trabalhas num dia importante, não ouvindo a missa?’

Uma vez feita a interpretação dos termos *caraíba* e *pajé* nas fontes coloniais, passamos à discussão sobre seu uso no primeiro mandamento.

4. A formulação do Primeiro Mandamento da Lei de Deus no confessionário de Araújo e seu cotejo com a de Anchieta

Apresentamos a seguir as perguntas do primeiro mandamento nos dois confessionários tupi, de Anchieta e de Araújo. O Confessionário de Araújo contém 14 perguntas, enquanto o de Anchieta tem 11 enunciados, dos quais dez são perguntas e um está na forma do imperativo.

Acrescentamos o Diálogo de Anchieta sobre o primeiro mandamento – no qual Araújo se baseou para formular o mesmo capítulo tanto no Confessionário como no seu próprio Diálogo. Em ambos, Araújo não apenas conservou os mesmos turnos, como ainda os ampliou. Sendo assim, ao “compôr” – como afirma – o Primeiro Mandamento no Confessionário, Araújo estabeleceu a intertextualidade entre as duas sessões do catecismo, quais sejam, o Diálogo de Doutrina e o Confessionário sobre o mesmo Mandamento da Lei de Deus.

4 Transcrição analítica: *caraíba nde-morabiqui-áb-pe, er-porabiqui-pe ára i-mo-mbaé-eté-píra pupé, Missa rendúb-eíma.*

Para apresentar o Primeiro Mandamento da Lei de Deus nos confessionários tupi, privilegiamos a versão integral de Araújo 1618, conservando a sequência das perguntas, acompanhada de tradução para o português e de segmentação morfológica, quando necessário. Cada uma das perguntas de Araújo é analisada por meio de seu cotejo com (a) as perguntas de mesmo conteúdo no Confessionário de Anchieta, (b) os turnos semelhantes do Diálogo de Doutrina de Anchieta/Araújo sobre o Primeiro Mandamento e (c) passagens de crônicas da época e da correspondência missionária que relatam as mesmas práticas em outros contextos que não os dos catecismos. Incluímos também, quando pertinentes ao melhor entendimento do tema, trechos de outros textos, ou de outras seções do confessionário ou do catecismo.

Para cada uma das perguntas apresentamos uma tabela com quatro colunas, ordenadas segundo a anterioridade dos textos. Da esquerda para a direita, temos primeiramente o Confessionário de Anchieta (1992b [século xvi]), seguido, na segunda coluna, pelo Confessionário de Araújo (1618); na terceira coluna vem o Diálogo da Fé de Anchieta (1988 [século xvi]), e por último o Diálogo de Doutrina de Araújo (1618).

Usaremos as palavras ‘pajé’, ‘maracá’ e ‘jaguar’ sem itálico, nas traduções para o português, porque esses termos foram incorporados ao léxico da língua. Seguem abaixo as 14 perguntas de Araújo (1618):

- [1] *Ereimoetêpe Tûpã opacatu imoetêpîra çocè?*
Honras a Deus acima de todas as coisas honradas?

Anchieta: Confessionário	Araújo: Confessionário	Anchieta: Diálogo	Araújo: Diálogo
[1] ⁵ <i>Eimoetê ojepé Tupã</i> Adora um só Deus [imperativo]. [5] <i>Ereimoetêkatúpe Tupã rekó?</i> (pág. 82) Honras bastante a lei de Deus?	[1] <i>Ereimoetêpe Tûpã opacatu imoetêpîra çocè?</i> ⁶ (pág. 98v) Honras a Deus acima de todas as coisas honradas?	[1] <i>Marâpe eípe iypý?</i> Como diz o primeiro? <i>Eimoetê ojepé Tupã eí</i> (pág. 65r). Honrarás a um só Deus.	[1] <i>M.Marâ eype y iipi?</i> ⁷ Como diz o primeiro? D. <i>Eimoetê oyepé T[upã]. ey.</i> ⁸ (pág. 65r) Honra a um só Deus.

5 Os números em colchetes foram inseridos para identificar a sequência das perguntas do confessionário.
6 *ere-imoetê-pe Tûpã opacatu imoetê-pîra çocé.*
7 *marâ e-i-pe i-ypý.*
8 *e-imoetê ojepé Tupã e-i.*

A expressão ‘honrar/adorar a Deus’ foi cristalizada nas diferentes seções do catecismo como *moeté Tupã*. No confessionário de Anchieta, essa construção aparece inicialmente na forma imperativa do verbo, ao sintetizar o Mandamento [*e-imoeté Tupã*] ‘honrarás a Deus’ e posteriormente na forma de pergunta ao penitente, na segunda pessoa do singular [*ere-imoeté-pe Tupã*] ‘tu honras a Deus?’.

Esta é a única pergunta em Araújo para a qual se espera uma resposta afirmativa do penitente, à diferença de todas as demais, que enfatizam e elencam as transgressões à Lei de Deus materializadas na crença nas ações do *pajé* e em suas exigências, como veremos a seguir.

- [2] *Ereimôgetâpe Payê marâtecórâmarece, T[upã] recò coti nheenga reitica? Mobipe? Quantas vezes: & serve para todas as perguntas.*

Acertaste com o pajé uma maldade futura, lançando palavras contra a lei de Deus? Quantas vezes?

Anchieta: Confessionário	Araújo: Confessionário	Araújo: Diálogo
[3] <i>Ereityke ñeenga Tupã rekó koty?</i> Lanças palavras contra a lei de Deus? (pág. 82)	[2] <i>Ereimôgetâpe Payê marâtecórâmarece, T[upã]⁹. recò coti nheenga reitica? Mobipe?¹⁰ (pág. 98v)</i> Acertaste com o pajé uma maldade futura, lançando palavras contra a lei de Deus? Quantas vezes?	[19] <i>M. Aba abê pe?¹¹ Quem mais [peca]? D. Maratecorama rece Paye môg-etaçara: Moraceya, maraca poraceya rerobiaçara abe¹² (pág. 66r).</i> Acertando com o pajé uma maldade futura e também acreditando em festas/danças e em danças de maracás.

9 Deus foi traduzido por *Tupã* (‘gênio do trovão e do raio’) pelos jesuítas portugueses (Barbosa 1956: 382). Para maior aprofundamento dessa tradução, ver estudo de Graciela Chamorro (2016: 253).

10 *ere-i-môgetâ-pe pajé reco coti nhenga r-eitýc-a.*

11 *abá abê-pe.*

12 *marã-tecó-râma recé pajé monghetaçara: moracéja, maracá poracéja re-robiár-çara abê.*

A pergunta de Araújo ecoa a do confessionalário de Anchieta [3] *Ereitykpe ñeénga Tupã rekó koty?* ‘Lanças palavras contra a lei de Deus?’, vinculando-a, porém, explicitamente ao ato de ‘acertar ou combinar ações ruins com o *pajé*’, ausente em Anchieta.

No turno de pergunta e resposta do Diálogo de doutrina correspondente em Araújo (inexistente em Anchieta), fazer pedidos ao *pajé* para realizar ações está associado a cerimoniais em que se faz uso do ‘maracá’ e que são expressos pelo termo *moracéia* (traduzido para o português como ‘dança’ nas fontes coloniais).

[3] *Ererobiápe yetanónnga üba? Coipô Caraimonhangâ.*

Crês em falsas ofertas? Ou em santidades?

Anchieta: Confessionário	Araújo: Confessionário	Anchieta: Diálogo	Araújo: Diálogo
<i>caraimonhang</i> [11] (ver Araújo [4])	[3] <i>Ererobiápe yetanónnga üba? Coipô Caraimonhangâ</i> ¹³ (pág. 98v) Crês em falsas ofertas? Ou em santidades?	[13] <i>Mará oikóbo-bépe?</i> E que mais? [de que sorte lhe dão crédito] <i>D. Ixupé mbaé meénga, ojetanónnga maraneymiáramo seko moangaúpa.</i> Dando-lhes ofertas , com medo de que façam mal (pág. 198).	[4] <i>M. Marã oicobobepê</i> ¹⁴ E como mais? [dão crédito ao feiticeiro] <i>D. Yxupe baeamo meenga, oye tanonnga, maraneimiyâramo, ceco moangaüpa</i> ¹⁵ (pág. 65r) Dando-lhe coisas, fazendo ofertas , com medo de que lhe façam mal.

A ‘oferta’ (*yetanonga*) ao *pajé* nos Diálogos está fundada no medo que as pessoas têm dele. A versão é a mesma em Araújo e Anchieta. O ato de fazer ofertas ao *pajé* é tratado como uma ‘quebra do mandamento’ (Anchieta 1988: 198). Embora os turnos de pergunta e resposta não se refiram explicitamente ao *pajé*, os trechos anteriores tratam do feiticeiro.

A associação da oferta ao *pajé* está presente em diferentes fontes coloniais, como nos diálogos de doutrina do mesmo mandamento em Anchieta e Araújo, no teatro e na poesia em tupi de Anchieta, no *Vocabulário*, nos cronistas e nas correspondências coloniais.

13 *ere-robíár-pe yetanóng-aúba? coipó caraib-monhánga.*

14 *marã o-icó-bo-be-pe.*

15 *i-xupé baé amo meénga, o-jetanonga, marân-eym-jár-amo ceco móang-aúpa.*

No *Vocabulário*, há um verbete que trata explicitamente da associação entre o *pajé* e as ofertas:

Estrear-se como [com o] feteceiro dando-lhe **ofertas** como fazem quando vão à guerra, pa. serem ditos & pera terem saude. – **Aietanong**. rece. (pág. 226)

Na segunda parte da pergunta do confessionário, Araújo introduz o termo *caraimonhangá*, que no *Vocabulário* aparece no verbete “Santidade q. chamão dos Indios. – *Caraimonhangá*” (pág. 385). É a única vez que no confessionário a raiz *carai* é associada ao universo das transgressões da lei de Deus. O vocábulo *Caraimonhangá* aparece igualmente na pergunta [11] de Anchieta, que está na tabela referente à pergunta [4] de Araújo.

[4] *Ererobiâpe yagoâra, coipo guirâ nheêga moracêia, coipo marácàporaceya? coipo moranghigoâna?*

Crês no jaguar, ou na dança da fala dos pássaros, ou na dança do maracá, ou em agouros?

Anchieta: Confessionário	Araújo: Confessionário	Anchieta: Diálogo	Araújo: Diálogo
[11] <i>Ererobiârpe pajé porapití moangaúba, jekaraimonhangá, morangiguána pitángñeênga, Guajupιά moraséia, marakáporaséia, mosausúba</i> (pág. 83)	[4] <i>Ererobiâpe yagoâra, coipo guirâ nheêga moracêia, coipo marácàporaceya? coipo moranghigoâna?</i> ¹⁶ (pág. 98r)	[15] <i>Abá abêpe aipó oiaby?</i> Quem mais quebra este mandamento? <i>Erimbaé tamúia rekó puéra oiporubyteribae, guyrá ñeênga, jaguára ñeeênga supé, morangiguána ojábo</i> (pág. 199).	[16] <i>M. Aba abêpe aipobae oyabi?</i> ¹⁷ Quem mais comete essa falta (erra)? <i>D. Erimbae tamiya recopoera oiporú bitêribae, guirâ, coipo yagoara nheenga çupe, morang-igoana, oyabo</i> ¹⁸ (pág. 66r).
Creste no pajé, no fingir matar gente, em fazer-se santidade, em agouros de fala de criança, em dança de guajupιά, em danças de maracá , em sonhos.	Crês no jaguar , ou na dança da fala dos pássaros , ou na dança do maracá , ou em agouros ?	Os que observam os agouros de seus avós, como cantar de pássaros, ladrar de cães (dizendo ser agouros).	Os que observam os antigos costumes dos avós e os chamados agouros da fala dos pássaros e do jaguar .

16 *ere-erobiâr-pe yagoára, coipó guirâ nheêga moracêia, coipó maracá poracéya, coipó morang-igoána.*

17 *abá abé-pe aipó-baé o-jabí.*

18 *erimbaé tamýja reco-poéra o-iporú bitêr-baé, guyrá, coipó jagoára nheênga çupé, morang-igoána, o-i-ábo.*

A pergunta [4] em Araújo e a [11] em Anchieta reúne práticas relacionadas ao *pajé/caraíba*. Apesar de Anchieta e Araújo não elencarem exatamente as mesmas ações, vemos, ao cotejar as versões dos Confessionários com as do Diálogo de Doutrina de ambos, que os quatro enunciados se referem às ações descritas nas crônicas e correspondências como próprias dos xamãs.

No trecho abaixo, escrito por Nóbrega em 1549, poucos meses após sua chegada, ele menciona alguns elementos constantes na formulação da pergunta por Anchieta: a presença do maracá, a festa para recepcionar os feiticeiros (interpretada como *moracéia* ‘dança’), e a fala de criança.

En llegando el hechizero con mucha fiesta al lugar, éntrase en una casa oscura, y pone una calabaza que trae en figura humana, en parte más conveniente para sus engaños, y mudando su propia boz como de niño, y junto de la calabaza les dize, que no curen de trabajar, ni vayan a la roça, que el mantenimiento por sí crescerá, y que nunca les faltará que comer, y que por sí vendrá a casa; y que las aguijadas se yrán a cavar, y las flechas se yrán al mato por caça para su señor, y que han de matar muchos de sus contrarios, y captivarán muchos para sus comeres (Nóbrega 1549 *apud* Leite 1956, vol. I: 150-151).

Tanto os Confessionários como os Diálogos inserem ‘jaguar’ e ‘pássaros’ no tema dos cerimoniais da *moracéia* ‘dança’. Quanto à inserção do jaguar dentro do universo xamânico, por Araújo, diga-se que ela está presente também no Teatro de Anchieta (1977), quando este associa o jaguar a um diabo (pág.127 linhas 204-213). No auto de São Lourenço, o anjo pergunta a Guaixará e Aimberé (chefes importantes da sociedade tupi então já falecidos), personificados como diabos, quem eles são. Na resposta, os ‘diabos’ enumeram vários animais com os quais se identificam (*guabiru*, *sariguei*, etc. pág.154, linhas 269-80). Entre esses, está o jaguar, associado ao canibalismo: *Xe jaguaretê iporú!* ‘Sou o jaguar canibal!’ [*xe jaguar-ete iporú*] (pág.169 linha 743).

[5] *Ererobiâpe Paye aîbamoçanguîjaramocêcô?*

Crês que o pajé mau é senhor das mesinhas?

Anchieta: Confessionário	Araújo: Confessionário
[10] <i>Eremosángiukârpe abá amó, nde rausúbáguâmari</i>	[5] <i>Ererobiâpe Paye aîbamoçanguîjaramocêcô?</i> ¹⁹ (pág. 98v)
Procuraste dar filtros a alguém para que te amasse? (pág. 83)	Crês que o pajé mau é senhor das mesinhas ?

19 *ere- robiâ- pe pajé-aîba moçâng-jár-amo c-ecô.*

Não há nos Diálogos pergunta correspondente a essa. No Confessionário, Anchieta usa o termo tupi *moçanga* com o sentido de instrumento para atrair o amor de alguém. O tradutor setecentista de Anchieta usou a palavra “filtro”, que em um dicionário português dessa mesma época é associada à figura do feiticeiro (Bluteau 1712, vol. 6: 483).

Araújo usa a expressão *moçanguijara* [*moçanga-jára*], presente no verbete Feiticeiro do *Vocabulário*, na descrição de suas atribuições:

[...] Também se chama *Moçanguijara*, senhor das mesinhas ou feitiços, pollos q faz pera matar (pág. 234).

A *moçanga* usada pelo *pajé* inclui o significado tanto de ‘mesinha, remédio’, como de ‘feitiço para matar’. Na continuação do mesmo verbete, *moçanga* surge na construção *moçangaiba* [*moçang-aíba*] ‘*moçanga*-ruim’, mas aqui dissociada de intenção de matar:

Feitiços não para matar. – *Moçangaiba*, são algũas cousas com q untão, como o escrauo pa q o senhor o não açoute, e a molher cõ medo do marido, etc. (pág. 234).

Associar *moçanga* a ‘mesinha, remédio’ não é fora de propósito: entre as denominações que o xamã tupi recebeu em português está a de ‘barbeiro’ (Abbeville 1614: 85). Assim também se referem aos xamãs os jesuítas em suas primeiras cartas do século XVI para Portugal:

Trabajé por me ver con un hechizero, el mayor desta tierra, el qual todos enbian a llamar para curar sus enfermedades (Nóbrega ao Dr. Martin de Azpilcueta Navarro, 1549 *apud* Leite 1956, vol. I: 144).

Como os jesuítas também lidavam com o sobrenatural, passaram a ser associados a xamãs e procurados pelos índios com pedidos de saúde e para que não enviassem a morte (Meninos orfãos ao P. Domenéch 1552 *apud* Leite 1956, vol I: 379). Na disputa entre xamãs e jesuítas, a saúde se tornara ponto central, numa conjuntura de muitas mortes por epidemias, e jesuítas e xamãs acusavam-se mutuamente de trazer a morte (Leite 1956, vol. I: 152).

[6] *çupixuár ipo Paye ágaiba, erêpe cerobiá?*

Porventura estás de acordo com o pajé mau, dizes, acreditando nele?

Anchieta: Confessionário	Araújo: Confessionário
[9] <i>Ereimoupixuárpe pajé, serobiá, ixuí ekysyábo?</i>	[6] <i>çupixuár ipo Paye ágaiba, erêpe cerobiá?</i> ²¹ (pág. 98v).
Tu concordaste com o pajé , crendo nele, tendo medo dele? (pág. 83). ²⁰	Porventura [estás] de acordo com o pajé mau , dizes, acreditando nele?

20 Segundo Armando Cardoso (Anchieta 1992b: 83), contestando o tradutor do século XVIII: ‘tu o fizeste conforme com’ (*ere-i-mo upi-suár-pe*).

21 *çupi-xuár ipó paye ágaiba, er-ê-pe c-erobiá?*

Esta pergunta está ausente nos Diálogos. Tem a mesma formulação nos dois Confessionários, com ligeira diferença: Araújo faz referência ao ‘pajé mau’, enquanto Anchieta não o adjetiva. A expressão *Paye âgaíba* ‘pajé mau’ ocorre no *Vocabulário*, em contraposição a *Paje* sem qualificativos, ou *Pajecatû* ‘pajé bom’, no verbete Feiticeiro:

Feiticeiro. – *Paje. Pajeangaiba*. Algũa diferença faz entre estes dous porque o spirito do pro he em fauor comũ como he dar victoria nas guerras et simil e por isso aiuntão muitas uezes a este nome *catû* ut *Pajecatû* .i.bô: [isto é, bom] (*Vocabulário* pág. 234).

[7] *ErenhemoPayêpe enhemoetêbo, epoçubana?*

Te fizeste pajé, engrandecendo-te, chupando gente?

Anchieta: Confessionário	Araújo: Confessionário	Anchieta: Diálogo	Araújo: Diálogo
[8] <i>Ereñemopajépa-jépe erimbaé?</i> ²² Tu muito te fizes-te pajé outrora? (pág.83)	[7] <i>ErenhemoPayêpe enhemoetêbo, epoçubana?</i> ²³ (pág. 98r) Te fizeste pajé , engrandecendo-te, chupando gente?	[10] <i>Iangaipábeté abá onhemopajépa-jépe, oporomopetým-buabo, oporomongaraibaúpa?</i> Peca quem se faz feiticeiro , para matar gente ou para a benzer? (pág.198)	[11] M. <i>Yăgai pabetepe abá onhemopayepayébo, oporomopetimbuabo, oporomongaraibaúpa?</i> ²⁴ (pág. 66) Peca muito quem se faz pajé , soprando fumaça ou fingindo benzer [ou batizar] gente?

Araújo e Anchieta têm perguntas semelhantes direcionadas a um penitente que se fez *pajé*, se tornou *pajé* ou atuou como *pajé*. A diferença entre as duas versões está em que só Araújo associa o ato de pajelança ao desejo do penitente de se engrandecer (usando o mesmo verbo *mo-eté* da pergunta [1] associada a Deus), ao mesmo tempo em que nomeia o ato que ele faz de ‘chupar’, que será tratado na pergunta [9].

Esta pergunta sobre se o penitente se teria ‘feito *pajé*’ ganha sentido com a observação de Alfred Metraux, no seu estudo clássico *A Religião dos Tupinambá*, de que “não era por meio de práticas iniciatórias ou de treinamento que alguém se tornava feiticeiro,

22 *ere-ñe-mo-pajé-pajé-pe*.

23 *ere-nhemopayé-pe e-nhemoetê-bo, e-por-çuban-á?*

24 *i-angaipáb-ete-pe abá o-nhemopajépa-jé-bo, o-poro-petým-ú-ábo, o-poro-mongaraib-aúpa*. Ver mais adiante a discussão sobre o uso de *mo-caraib* no catecismo.

mas por inspiração” (Metraux 1979: 153). O autor menciona que em um mesmo grupo poderia haver “um número mais ou menos considerável” (ibid.) de pessoas dotadas de poder mágico, principalmente pessoas mais idosas.

[8] *Ereimoripe abâ Payê rerobiaragoâma recê?*

Araújo: Confessionário	Araújo: Diálogo
[8] <i>Ereimoripe abâ Payê rerobiaragoâma recê?</i> ²⁵ (pág. 98v)	[21] <i>Paye rerobia raoâma rece abâ mbori para marã pe?</i> ²⁶ (pág. 67)
Consentes com alguém em/para acreditar no pajé?	E aquele que consente em acreditar no pajé?

O conteúdo da pergunta mostra que há transgressão também quando se acredita no *pajé* para satisfazer a vontade de outra pessoa, ou seja, quando se consente (com outrem) em acreditar nele.

[9] *Ereyeçubanúçapè Payê aíba çúpê?*

Te fizeste chupar pelo pajé mau?

Anchieta: Confessionário	Araújo: Confessionário
[7] <i>Erejesubánukárpe pajé angaipába supê?</i>	[9] <i>Ereyeçubanúçapè Payê aíba çúpê?</i> ²⁷ (pág. 98v)
Procuras que te chupe o pajé de mau espirito (pág. 83)	Te fizeste chupar pelo pajé mau?

Nem Anchieta nem Araújo contêm este turno nos diálogos.

No dicionário de 1622, o ‘chupar’ do feiticeiro é expresso por palavra diferente da usada para o ‘chupar como quer’.

Chupar como quer. Aipiter. Act.

Chupar o feiticeiro. Aixuban. Aporoçuban (neutro) (pág.154)

A prática de ‘chupar’ do *pajé* implica a extração do mal que acomete o corpo do doente. Esse termo está presente no confessionário de Araújo em [7, 9, 10] e também em

25 *ere-imoryb-pe abâ payê re-robiâr-agoâma recê?*

26 *paié rerobiâr-aôâm-a recê abâ mborýb-pab-rã ma ã-pe.*

27 *ere-ye-çubân-ucâr-pe payê aíba çupê.*

Anchieta [6, 7], que a registra como uma das práticas terapêuticas xamânicas em sua *Breve Informação do Brasil*:

Estes mesmos feiticeiros [*caraiíba*] e outros que não chegam a tanto, costumam esfregar, chupar e defumar os doentes nas partes que têm lesas e dizem que com isto os saram e disto há muito uso, porque com o desejo da saúde muitos se lhes dão a chupar, posto que não os crêem (Anchieta 1989 [séc. XVI]: 62).

A pergunta [9] de Araújo é semelhante à de Anchieta [7], mas há uma diferença entre elas. Anchieta fala em *angaipába*, substantivo que significa ‘mal/maldade’, palavra que passou a ser usada também para traduzir o ‘pecado’ cristão. A tradução mais adequada da pergunta de Anchieta seria, portanto “Procuras que o pajé te chupe os males?”. Araújo limita-se a falar em *pajé aíba* ‘pajé mau’.

[10] *Erexubānucarpe nderaira, coipó nde remirecò, coipò amô abâ?*

Mandaste chupar teu filho, ou tua esposa, ou alguma pessoa?

Anchieta: Confessionário	Araújo: Confessionário	Anchieta: Diálogo	Araújo: Diálogo
[6] <i>Ereixubánukárpe abá amô pajé supé?</i> Procuras que chupe alguém (levando-o) ao pajé? (pág.83)	[10] <i>Erexubānucarpe nderaira, coipó nde remirecò, coipò amô abâ?</i> ²⁸ (pág. 98v-99r) Mandaste chupar teu filho, ou tua esposa, ou alguma pessoa?	[14] <i>Pajé supé ojesubánukáribae, konipó oaira oixubánukáribae abépe?</i> E que mais? Chamando-os ou fazendo que o curem ou chupem a seus filhos. Armando Cardoso: “Literalmente: Os que se dão a chupar ao feiticeiro ou dão a chupar seus filhos também [pecam] ²⁹ ?” (pág. 200)	[15] <i>M. Paye aúba çupe oyeçubānucaribae, conipò oaira, coipo amoaba</i> <i>oixubānucari bae abépe?</i> ³⁰ (pág. 66r) [tradução em Cardoso: “os que se dão a chupar ao feiticeiro ou dão a chupar seus filhos também [pecam]? (pág. 200)

28 *ere-ixubán-ucár-pe nde rayra, coipó nde remirecò, coipò amô abâ.*

29 O termo *angaipaba* (‘pecado’) não está presente nas perguntas desta parte do confessionário. Só no diálogo de doutrina se relaciona o termo *xuban* (‘chupar’) com *angaipaba*.

30 *pajé aíba çupé o-jeçubán-ucár-baé, conipò o-ayra, coipò amo abâ o-ixubán-ucár-baé abé-pe.*

No diálogo de doutrina, a pergunta [15] de Araújo é igual à [14] de Anchieta. Ambas tratam da ampliação dos casos de transgressão relativos ao ‘chupar’ do *pajé*. O penitente peca não apenas quando se faz chupar, mas também quando entrega os filhos a essa prática do *pajé*.

[11] *Ereçairpe nderaira Iaci cemipîreme?*³¹ (pág. 99)

Escarificaste teu filho na lua nova (saída inicial da lua)?

Uma vez que o ato de escarificar o filho não é mencionado como transgressão à lei de Deus nem em Anchieta (Confessionário e Diálogo de Doutrina) nem no Diálogo do próprio Araújo, não vimos necessidade de apresentar essa pergunta em forma de tabela. Sua inclusão apenas no confessionário de Araújo indica que ainda não havia consenso entre os jesuítas sobre quais elementos culturais indígenas deveriam ser considerados como transgressão à lei de Deus.

A pergunta remete a uma prática cultural não mencionada em Fernandes (1963), responsável por estudo clássico sobre a organização social dos tupinambá. Embora esse autor trate da escarificação do homem por ocasião da morte do inimigo e da escarificação da menina por ocasião de sua primeira menstruação (Fernandes 1963: 113), não faz nenhuma referência a essa prática.

[12] *Ereyecuacúpe nderemirecô membîrara recê, nde raîra maraârarecê, nderaîjra nhemondîara recê?*

Fizeste resguardo pelo parto de tua mulher, pela doença do teu filho, pela primeira menstruação de tua filha?

Araújo: Confessionário	Araújo: Diálogo
[12] <i>Ereyecuacúpe nderemirecô membîrara recê, nde raîra maraârarecê, nderaîjra nhemondîara recê?</i> ³² (pág. 99r)	[20] <i>M. Oyabibepe aipo, oemireco membîrara rece oyecuacubâê, coipo oaira mara ara rece, coipo oâijra nhemondîara rece.</i> ³³ (pág. 66r)
Fizeste resguardo pelo parto de tua mulher, pela doença do teu filho, pela primeira menstruação de tua filha?	Peca aquele que faz resguardo pelo parto da mulher, ou pelo filho doente, ou pela primeira menstruação da filha?

31 *ere-çair-pe nde raîra iaci cem-ipî-reme.*

32 *ere-yecuacûb-pe nde remirecô membîrara recê, nde raîra maraâra recê, nde rajîjra nhemondî-ara recê?*

33 *o-jabî-be-pe aipo, o-emirecô o-ajra maraara recê, coipó o-ajjra nhemondyára recê.*

Esta pergunta faz referência ao complexo de práticas culturais relacionadas a três ocasiões de resguardo do homem: (a) o parto da mulher (b) a doença do filho e (c) a primeira menstruação da filha.

A primeira está amplamente documentada na literatura. Segundo Fernandes, o resguardo do pai quando do nascimento do filho era “uma instituição transmitida aos tupinambá pelo grande Caraíba” (1963: 173). Em relação aos outros dois casos, não encontramos referências na literatura. Mas é recorrente a menção ao resguardo das meninas na primeira menstruação (Thevet *apud* Fernandes 1963: 271-272).

Sobre a análise dos termos *jecuacúba*, ‘resguardo’ e ‘jejum’, ver mais adiante.

[13] *Ourtemo Anhangaxereraçôbomaerepe, nhemourô çui, ndemarâmotaramo.*

Oxalá venha o diabo e me carregue, disseste com raiva, furioso?

Araújo: Confessionário	Araújo: Diálogo
[13] <i>OurtemoAnhangaxereraçôbomaerepe, nhemourô çui, ndemarâmotaramo</i> ³⁴ (pág. 99r)	[22] <i>M. Oyabi ete pe aba, ourtemo anhangaxereraçobo mã, ê jara</i> ³⁵ (pág. 67)
Oxalá venha o diabo e me carregue, disseste, com raiva, furioso?	Peca muito quem diz oxalá venha o diabo e me carregue?

Lemos Barbosa (1956: 383) define *anhangá* como “gênio mal das matas”. O termo foi usado no catecismo, no período colonial, para designar o diabo.

As perguntas desse capítulo no Confessionário de Anchieta não mencionam explicitamente o diabo. O termo é introduzido por Araújo, mas ocorre uma única vez, como decalque da expressão portuguesa ‘Que o diabo te carregue!’ – onde apenas se altera o objeto, que passa a ser o próprio falante: ‘que o diabo me carregue’.

[14] *Erobiâpe moçauçúba y pôr yrâne, oyabo.*

Acreditas que os sonhos se cumprirão, como se diz?

³⁴ *o-úr-temo anhangá xe-reraçôbo ma eré-pe, nhemourô çui, nde-marâ-motáramo.*

³⁵ *o-jabí-eté-çpe abá, o-úr-temo anhangá xereraçô-bo mã, e-t-ara.*

Anchieta: Confessionário	Araújo: Confessionário	Anchieta: Diálogo	Araújo: Diálogo
A referência aos 'sonhos' aparece na pergunta [11] de Anchieta, ver pergunta [4] de Araújo	[14] <i>Ererobiâpe moçaucûba y pôr yrâne, oyabo</i> ³⁶ (pág. 99r) Acreditas que os sonhos se cumprirão, (como) dizem?	[17] <i>Abá abépe oiaby?</i> Quem mais peca? <i>D. Mosausûba rerobiasára ipór irâne jára.</i> Quem mais o quebra? Os que crêem em sonhos , [os que dizem que se realizarão um dia] (pág. 199).	[18] <i>M. Ababepe oyabi?</i> ³⁷ Quem mais peca? <i>D. Moçaucûba rerobiaçára, iporirâne, yara.</i> ³⁸ (pág. 66r) Quem acredita em sonhos , e que eles se cumprirão.

Anchieta [11] e Araújo [4 e 14] diferem na abordagem dos sonhos e da adivinhação. O primeiro incorpora a série de ações xamânicas aos sonhos, enquanto Araújo prefere considerá-las como adivinhação [4]. Essa diferença se baseia na maneira de trabalhar dos *pajés*, que tratam dos sonhos como prognósticos sobre o futuro (Staden 1930 [1557]: 158).

Embora sonhos e adivinhações recebam traduções tupi diferentes nos dois Confessionários, esses vocábulos estão relacionados, como se vê na passagem abaixo de Hans Staden, na qual os *pajés* interpretam (adivinham) os resultados da guerra a partir dos sonhos:

Depois consultam os Pagy, os adivinhos si alcançarão victoria. Estes, em geral, dizem que sim, mas lhes ordenam que tomem sentido nos sonhos que têm a respeito dos inimigos (Staden 1930 [1557]: 158).

O termo tupi *morángigoána*,³⁹ traduz tanto 'agouro' como 'adivinhação', em português.

36 *ere-erobiâr-pe moçaucûba i-pór-irã-ne, oyábo.*

37 *abá be-pe o-jabi.*

38 *moçaucûba re-robiasára, i-pór-irã-ne, i-ára.*

39 *moráng-igoána*, 'o que pertence ao belo ou à beleza'.

Resumo

O cotejo dos capítulos do primeiro mandamento nos confessionários de Anchieta e Araújo mostra uma continuidade entre os textos. Armando Cardoso afirma que Araújo tinha conhecimento do Confessionário de Anchieta, dadas as muitas semelhanças entre ambos. As perguntas de números [2, 4, 9] em Araújo (1618) têm o mesmo teor das de números [3, 7, 11] de Anchieta (1992b).

Apontamos a seguir alguns aspectos comuns aos dois textos:

- O Primeiro Mandamento da Lei de Deus nos confessionários do século XVI (Anchieta 1992b) e do XVII (Araújo 1618/1686) enfatiza a figura do *pajé/caraíba*. Observando as 14 perguntas de Araújo, a referência ao *pajé* e às suas práticas está presente na maioria delas: [2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 e 14]. Quanto às práticas do *caraíba* “santidade”, elas são mantidas em ambos.
- O *caraíba* não está diretamente referido nos confessionários, ocorrendo apenas por meio da construção *caraimonhangá* (ver perguntas [3] de Araújo e [11] de Anchieta). Adiante, analisaremos mais detidamente essa construção.
- O ‘pajé’, nas perguntas, não está envolvido com o diabo e seu poder.
- Em ambos os textos, o confessor se dirige apenas ao penitente masculino, como revelam os termos de parentesco utilizados (Araújo: ‘filho do homem’ *taijra* [11], ‘filha do homem’ *taijra*, [12] e ‘esposa’ *temirecó* [12]).
- Nenhum dos dois apresenta casos de empréstimo do português. Ocorre apenas uma vez o decalque da expressão portuguesa “que o diabo te carregue!” (pergunta [14] de Araújo).
- Ambos se valem dos mesmos recursos linguísticos para delimitar usos positivos e negativos de uma palavra: nas referências à ‘transgressão’ – acréscimo de *aíb* ‘mau’, *aúb* ‘fingir’. Nas referências positivas, *catú* ‘bom’.

Os confessionários diferem sobre o ato de ‘acreditar’. Em Anchieta há apenas duas perguntas mencionando ‘acreditar’ *robiár* (Anchieta [9 e 11]). As demais se referem a ações que o penitente teria praticado, como ‘chupar’ *subán* [6 e 7]. Já em Araújo, sete das perguntas contêm ‘acreditar’ *robiár* [3, 4, 5, 6, 7, 8, 14]. Isso parece indicar que a ênfase de Anchieta estaria nas ações, enquanto Araújo enfatiza o ‘acreditar’ nas ações, e não apenas a sua execução.

Após apresentarmos as práticas xamânicas dos *pajés* nas perguntas dos confessionários tupi, passaremos a examinar o emprego pelos jesuítas de alguns dos termos relacionados a essas práticas para traduzir ideias cristãs consideradas indispensáveis para a evangelização.

5. Análise semântica de alguns termos tupi polivalentes usados para traduzir tanto o amor a Deus como a transgressão à lei de Deus

Caraíba e caraimonhangá

O *caraíba*, a mais importante figura xamânica, responsável por liderar movimentos de migração que podiam desfazer as missões, foi pelos índios associado aos brancos. Por sua vez, os jesuítas absorveram esse termo para construir uma série de conceitos cristãos. Nos documentos dos séculos XVI e XVII (catecismos, vocabulários, gramáticas), bem como na obra teatral e na lírica tupi de Anchieta, há um número apreciável de novas construções lexicais em tupi – a partir da raiz *caraib* –, que formaram derivações verbais e nominais dentro de um mesmo campo semântico. Dito de outra forma, emergiu em tupi um campo semântico cristão fundado na raiz tupi *caraib*, em distintas formas gramaticais em português: (a) substantivo: ‘o santo’, ‘o cristão’; (b) adjetivo: ‘santo’, ‘bento’, ‘cristão’; (c) verbo: ‘benzer’, ‘batizar’, em composições variadas. Vejam-se, por exemplo, os verbetes abaixo do *Vocabulário*:

Anjo. – *Caraibebe*, l. *Apiábebe* [*caraib-bebé*] (pág. 103) Benzer ou consagrar. – *Aimôgaraib* [*a-i-mo-caraib*] (pág. 128) Sancta cousa. – *Caraiba* (pág. 385) Santificada ou bêta, ou consagrada cousa. – *Jmôgaraibipigra* [*i-mo-caraib-pyra*] (pág. 385) Santificar assi ou benzer. – *Amongaraib*. [*a-mo-caraib*] (pág. 385) Diuina cousa, ou sancta. – *Caraiba* (pág. 193) Pia dagoa bêta. – *Igcaraiburu* [*ig-karaib-urú*] (pág. 341) Pia de baptizar. – [...] *Poromongaraipaba* [*poro-mo-karaib-ab-a*] (pág. 341).

Acontece que, para poder operar com liberdade essa transposição de novos usos e formas baseados em *caraib*, era necessário fazer desaparecer do universo discursivo cristão o uso do substantivo *caraiba* como referente a um índio integrante de uma categoria social específica indígena. A adoção da construção lexical *caraimonhangá* respondia a tal necessidade. Ela foi traduzida em português por ‘santidade dos índios’ e referia-se a esse personagem e ao mundo xamânico (ver adiante a análise do termo).

Isso não significou que o termo *caraiba* (e os com ele relacionados por derivação da raiz *caraib*) tenha deixado por completo de referir-se ao personagem *caraiba*. Ele continua presente, sim, embora quase sempre mencionado nas fontes jesuíticas como *pajé*, com significados outros, de valoração negativa. As coisas que o *pajé* /*caraiba* indígena faz são tratadas como feitiços e simulações, ou fingimentos, por meio da aposição de *aúb* a *caraib*, a exemplo da pergunta abaixo do diálogo de Anchieta:

M. *Yágai pabetepe abá onhemopayepayebo, oporomo petimbuabo, oporomongaraibau⁴⁰*

Peca quem se faz de **feiticeiro** para soprar fumo ou **fingindo** benzer gente? (Anchieta 1988: 198.)

40 *i-angaipáb-ete-pe abá o-nhemopajépajé-bo, o-poro-petým-ú-ábo, o-poro-mongaraib-aúpa.*

O turno correspondente do Diálogo de Doutrina acrescenta *aúb* (falso) a *mo-caraib* (benzer ou batizar): *oporomongaraibaûpa* [*o-poro-mo-caraib-aúb-a*] ‘fingindo benzer/batizar gente’. O missionário atribui falsidade ao ato de benzer (ou de batizar) do *pajé*.

Por que os atos de ‘benzer’ do *pajé* são tratados como simulação, fingimento? Provavelmente porque, mesmo no contexto da ampliação de uso da raiz *caraib*, gerada pela existência do novo campo semântico cristão de *caraib*, é inescapável o vestígio do significado de ‘santo’ atribuído desde 1544 (Madre de Deus 1797: 71) pelos colonos ao *caraíba*. Por isso, era mais prudente para os missionários dizer (através de *aúb*), que o *caraíba* tupi ‘finge’, ‘simula’ fazer algo que é ‘*caraíba*’, ou seja, algo que é santo, cristão.

Ainda assim, a solução mais segura encontrada pelos missionários para resolver o impasse surgido foi diferenciar os usos e formas de *caraib*: Quando se faz referência ao *caraíba* tupi, os termos usados serão o substantivo *caraimonhanga* ‘o santo ou santidade de índios’, e o verbo *caraimonhang* ‘fazer santidade de índios’. E todas as demais palavras derivadas a partir da raiz *caraib* pertencerão exclusivamente ao campo semântico cristão.

Há aqui um problema linguístico: *Caraimonhanga* é uma construção lexical constituída por duas raízes tupi: *caraib* e *monháng*. Do ponto de vista morfológico, *caraimonhanga* consiste na incorporação do substantivo *caraíba* ‘caraíba’ à base verbal nominalizada: *monháng* ‘feitura’ (ou ‘feito’, ‘ação’), com o significado resultante de ‘feitura de caraíba’. Mas observem-se os seguintes exemplos da gramática de Anchieta, de incorporação de um substantivo ao verbo transitivo, na língua tupi: *aimonháng*, faço, *aporomonháng*, faço homens, i. e, generare (Anchieta 1595: 49). Mais adiante, o autor diz: “Quando o acusativo não é somente tocante a cousas humanas, mete-se qualquer nome, e ficão também absolutos, ut *aú*, como, *ambaeû* como cousas [...] *aicotúc*, furo, *anambicotúc* furo orelhas” (Anchieta 1595: 50).

No caso de *caraimonhanga*, o elemento *caraíba* não pode ser considerado como objeto da ação de fazer, pois não se trata da ‘feitura do caraíba’, onde *caraíba* seria o objeto da ação de fazer, como é o caso em ‘feitura de homens’, ou ‘ingestão de coisas’, ou ‘furação de orelhas’. Portanto, a tradução do português ‘santidade’ (no sentido ‘coisa santa’, ou ‘coisa de santo’) para o tupi como *caraimonhanga* é manipulação de uma construção tradicional, que exige do pesquisador atual a interpretação do significado pretendido pelo tradutor jesuíta ao usá-la.

Qual seria, pois, para o jesuíta, o significado de *caraíba* em *caraimonhanga*? Há duas interpretações possíveis. De acordo com a primeira, o missionário vê *caraíba* como adjetivo que expressa uma qualidade positiva, como ‘cousa boa’ ou ‘santa’. Nesse caso, quando o missionário traduz ‘santidade’ por *caraimonhanga*, ele está se referindo à ‘feitura de coisas boas, santas’, ou seja, à feitura de ‘santidades’. Mas atente-se que ele qualifica essa ‘santidade’ como ‘santidade dos índios’. Mesmo assim, a rigor ele não estaria necessariamente condenando a *caraimonhanga*. Somente se acrescentasse *aúb* ‘falso’ é que ele

estaria contrapondo e separando a santidade ‘do bem’ (a cristã) e a santidade ‘do mal, da transgressão’ (a do índio).

A outra interpretação se baseia na hipótese de que a mera escolha da construção *caraimonhanga* para traduzir ‘santidade dos índios’ – em oposição a toda uma série de outras palavras derivadas a partir da raiz *caraib*, que criaram o campo semântico cristão de *caraib* com valoração positiva – já porta em si a valoração negativa do termo, independentemente da presença do reforço trazido pelo elemento *-aúb* ‘falso’. De acordo com essa segunda interpretação, o missionário estaria tratando *caraíba* como substantivo que designa o ‘pajé’, o ‘feiticeiro’ – principal oponente do Deus cristão –, e *caraimonhanga* como ‘ação’ (feitura, prática) do *caraíba*, onde *caraíba* é agente, e não objeto.

Não parece haver evidências suficientes para escolher uma ou outra dessas interpretações. Mas é interessante observar a construção *pajemonhanga*, estruturalmente equivalente a *caraimonhanga*, encontrada em carta de um índio aliado dos portugueses a um seu parente que havia se reunido aos holandeses (carta do Capitão Diogo da Costa, 1645).⁴¹ Ela parece dar mais força à segunda interpretação, ou seja, a de que o *pajé* é agente, e não objeto da ação:

[...] *ereimoacý paie-monhá-pytér-ype* ‘sofres em meio a **feitizarias**? [trad. RM]

Ora, a expressão *pajemonhanga*, entendida como ‘práticas do *pajé*’, é tratada no mundo colonial como feitiçaria. O fato de ela apresentar a mesma estrutura formal de *caraimonhanga*, torna mais plausível o entendimento de que *caraimonhanga* ‘santidade dos índios’ e ‘*pajemonhanga*’ são equivalentes, ambas com o significado negativo de ‘feitiçarias’.

Jetanonga

No confessionário de Araújo (pergunta [3]), a oferta (*yetanonga*) é algo que se dá ao *caraíba/pajé* para que ele garanta a realização do pedido formulado na pergunta anterior [2].

A associação de *yetanonga* à ‘oferta’ que se faz ao feiticeiro está explicitada no *Vocabulário*, no verbete “estrear-se com o feiticeiro” (pág. 226), já mencionado, que descreve na própria entrada os contextos em que a prática cultural indígena da ‘oferta’ ocorria – nas guerras e nas questões de saúde.

Atente-se, agora, para a associação que a glosa do verbete “oferta” faz da *jetanonga* com a oferta que se dá na Igreja.

Offerta ora seia a qu se da na Igra [Igreja] ora aos feiticeiros. – *Nhetanongaba*. (pág. 315.)

Ou seja, o *Vocabulário* apresenta os dois sentidos alternativos de *jetanonga* – positivo e negativo. Como o conceito cristão da ‘oferta’ (a Deus, à Virgem Maria, aos santos, às

41 Agradecemos a Bartira Barbosa por nos ter disponibilizado cópia do documento.

almas ...) também garante a proteção cristã do sobrenatural, os missionários podem fazer uso desse radical na evangelização. Veja-se, assim, na Lírica de Anchieta (1977):

[...] *ixy Maria supé tiaé, jajetanónga [ja-jetanónga]*
à sua mãe [Maria] digamos, nos oferecendo (Anchieta 1977: 152).

A opção pelo termo *jetanonga* para traduzir a ‘oferta’ cristã se deu em detrimento de uma construção equivalente e mais neutra em tupi – *mbaé meéng* ‘dar coisas’, como se pode ver na pergunta [4] do Diálogo de Araújo, contida na tabela da pergunta [3] do confessionalário de Araújo): [...] *Yxupe bae amo meenga, oyetanonga* [...] (dando-lhe coisas, ofertando). O preço a pagar por tal escolha foi a necessidade de estabelecer uma fronteira entre uso legítimo e ilegítimo da *jetanonga* (‘oferta’). Essa fronteira, como já ressaltamos, é feita pela aposição do adjetivo *aúb* (falso) quando se quer falar da *jetanonga* ao *pajé* (ver a pergunta [3] do confessionalário de Araújo).

Kuakúb/jekuakúb

Na pergunta [12] do confessionalário de Araújo, o ‘resguardo’ indígena (*yekuakúba*), praticado em algumas situações sociais (parto da mulher, doença do filho, primeira menstruação da filha), foi considerado como transgressão à lei de Deus.

Para traduzir o jejum cristão, os jesuítas valeram-se do termo *yekuakúba* [*je-kuabúb-a*] – forma nominal reflexiva do verbo *kuakúb*, que tem o sentido básico de ‘esconder, dissimular, encobrir, negar’. No exemplo abaixo do Confessionalário de Anchieta, na seção do Acolhimento e instrução inicial, o significado de *kuakúb*, em forma não reflexiva, é ‘esconder’, no caso ‘esconder de Deus os pecados, os malfeitos passados’.

*Emonánamo téumé [nde] rekópoxýpuékuakúpa*⁴²
Portanto, cuida de não esconder tuas fealdades passadas [...] (Anchieta 1992b: 77).

A construção *yekuakúba*, que era usada pelos índios para designar suas práticas culturais de ‘resguardo’, foi a escolhida pelos missionários para traduzir o jejum cristão,

Veja-se, no *Vocabulário*, o verbete ‘jejuar’:

jejuar. – *Aiecuacub*, he comũ ao nosso, e ao que eles fazem quando matão, e a parida, etc. (pág. 260).

Aqui, a forma reflexiva do verbo remete diretamente tanto ao jejum cristão como ao resguardo indígena.

42 *Emonánamo téumé nde r-ekó-poxý-puera kuakúb-a*.

Moçanga/Poçanga

O termo *moçanga/poçanga* faz parte do léxico polivalente empregado no discurso jesuítico em tupi. É usado para construir e explicar categorias cristãs e ao mesmo tempo para condenar os costumes dos *pajés* e dos antepassados. Nas fontes, o termo é usado ora como *poçanga* ora como *moçanga*: *moçanga* (com *m* inicial) é a forma genérica para ‘remédio’; *poçanga* se usa quando está expresso o possuidor: *xe poçanga*, *nde*, *i*, *jande*, *ore* = meu remédio, teu, dele, etc). Há vários outros pares do mesmo tipo em tupi: *merébal* *peréba* ‘ferida’, *moranga/poranga* ‘beleza’. Optamos, em geral, pela forma *moçanga*.

Exemplos extremos desse leque de opções são, por um lado, o uso de *moçanga* com valoração negativa (ver pergunta [5] do confessionário Araújo), e por outro, seu uso com valoração positiva, no Diálogo de Anchieta (1988: 144), sobre o Sacramento da Confissão:

*M. Iposáng bépe asé oñemongaraibiré, Tupã ñeéngabyábo?*⁴³

E existe **remédio** se alguém transgride a lei de Deus depois de ter sido batizado?

Na *Lirica* de Anchieta (1988) também se encontra *posanóng* [*posáng-nóng*] em uma invocação à Virgem Maria, com sentido positivo de ‘remédio’:

“*Tóu jandé posanónga, omembýra irúmo be!*”

“[que ela] venha a nós remediando, com seu filho em companhia!” (Anchieta 1988: 152, linha 75).

A palavra *Moçanga* é usada para traduzir ao tupi vários termos do português – remédio, filtro, mesinha, poção, unguento – que integram tanto o campo semântico positivo de ‘remédio’ (associado à saúde e à medicina) como o negativo, associado ao filtro ou feitiço, como se vê no verbete feitiçeiro do *Vocabulário*: “Tambem se chama Moçanguijara, senhor das mesinhas ou feitiços, pollos q. Faz pera matar” (pág. 234). Ou, ainda no *Vocabulário*, no verbete Ingoento. – *Moçanga* (pág. 264).

Os dicionários portugueses, à diferença do *Vocabulário*, não têm um termo único para designar toda a rede semântica que vai de remédio a feitiço. O Dicionário de Agostinho Barbosa (2007 [1611]), por exemplo, descreve ‘mesinha’ como algo medicinal, como “cousa capaz de mezinha. Medicabilitis (Barbosa 2007: 731). E quando glosa ‘feitiço’, usa ‘filtro’: Feytiços. Philtrum (Barbosa 2007: 532).

43 *i-poçáng-be-pe acé o-nhe-mongaraib-iré, Tupã nheeng-abi-ábo?*

6. Conclusão

O fato de haver tantos pontos em comum nos dois confessionários pode ter duas explicações: ou Araújo teria se limitado a copiar Anchieta, ou isso faria parte da estratégia jesuítica de evangelização. Toda nossa análise leva a concluir que houve entre os séculos XVI e XVII uma estratégia jesuítica continuada para tratar do tema da xamanização.

O Primeiro Mandamento da Lei de Deus, espaço discursivo cristão de definição do “Deus alheio” (Machado 2003 [1498]: 69), foi elaborado em torno do mundo cultural xamânico tupi nos confessionários de José de Anchieta e Antônio de Araújo. *Pajé / caraíba* foi o principal tema das perguntas dos dois manuais de confissão em tupi. Em consonância com a proposta de fronteiras religiosas instáveis, construídas como áreas de transição e de interação (Castelnau-L’Estoile 2012: 92), interpretamos o conteúdo do 1º Mandamento como ilustração dessa fronteira construída entre o cristão e o não cristão, sintetizada no embate entre o Deus cristão e o *pajé*, seu principal oponente. A fluidez das fronteiras religiosas levou, contudo, a que em outras seções do catecismo esses mesmos vocábulos tupi do universo xamânico fossem usados para explicar ou traduzir importantes ideias cristãs. Cabe indagar se esse processo linguístico e discursivo fazia parte, como sustenta Castelnau, da estratégia de xamanização da evangelização jesuítica (Castelnau-L’Estoile 2012).

A xamanização da evangelização tornou polivalentes, no interior dos catecismos, uma série de palavras que passaram a significar tanto práticas transgressoras como práticas próprias do amor a Deus. A opção jesuítica pelo campo semântico do *pajé* em tupi para construir um discurso tupi cristão valida o que Castelnau-L’Estoile chamou de xamanização colonial. Os missionários da Ordem usaram estratégias do mundo do xamanismo tupi para difundir o cristianismo, assim como os índios xamanizaram os brancos.

O que há de comum entre os termos tupi analisados neste trabalho – que aparecem nos confessionários e nos diálogos de doutrina tanto com valoração positiva de amor a Deus como com valoração negativa de transgressão à Lei de Deus – é que todos têm grande ressonância cultural, remetendo a aspectos importantes da organização social indígena. Foi provavelmente em função disso que eles foram selecionados pelos jesuítas para traduzir elementos igualmente importantes da doutrina cristã, relacionados ao poder de Deus (em contraposição ao do *pajé*), à concepção dos sacramentos como remédios da alma (em contraposição à *moçanga* do *pajé*), à legítima faculdade de intermediação dos jesuítas junto aos poderes divinos (em contraposição à *jetanonga* feita ao *pajé*), à obrigação de jejuar – um dos preceitos da Igreja (em contraposição ao conjunto de práticas culturais indígenas relativas ao resguardo expressas pelo termo *jecuacuba*). Através de seu uso discursivo, os jesuítas procuraram estabelecer fronteiras entre o autorizado e o desautorizado do léxico tupi ‘cristianizado’.

Referências bibliográficas

Abbeville, Claude d'

- 1614 *Histoire de la mission des peres capucins em l'isle de Maragnan et terres circonuoisinesov est traicte des singularitez admirables & des meurs merueilleuses des indiens habitans de ce pais avec les missiues et aduisquiont este enuoyez de nouueau*. Paris: Imprimerie de François Huby. <<https://archive.org/details/histoiredelamiss00clau>> (12.11.2017).

Anchieta, Joseph

- 1595 *Arte de Grammatica Da Lingua Mais Vsada Na Costa Do Brasil*. Coimbra: Antonio Mariz. <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:anchieta-1595-arte>> (12.11.2017).
- 1977 [séc. XVI] *Teatro de Anchieta*. São Paulo: Edições Loyola.
- 1984 [séc. XVI] *Lírica portuguesa e tupi*. São Paulo: Edições Loyola.
- 1988 [séc. XVI] *Diálogo da fé: Introdução histórico-literária e notas de Armando Cardoso*. Obras Completas, vol.10. São Paulo: Edições Loyola.
- 1989 [séc. XVI] *Textos históricos*. Pesquisa, Introdução e notas de Hélio Abranches Viotti, SJ. Obras completas, vol. 9. São Paulo: Edições Loyola.
- 1992a [séc. XVI] *Doutrina cristã. Tomo 1: Catecismo brasílico [séc. XVI]*. Introdução, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso SJ. Obras Completas, vol.10. São Paulo: Edições Loyola.
- 1992b [séc. XVI] *Doutrina cristã. Tomo 2: Doutrina autógrafa e confessionário*. Introdução, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso SJ. Obras Completas, vol. 10. São Paulo: Edições Loyola.

Anônimo

- 1750 *Gramática da Língua Geral do Brasil. Com hum Dicionario dos vocabulos mais uzuaes para a intelligencia da dita lingua*. Coimbra: Biblioteca da Universidade de Coimbra.

Anônimo

- 1751 *Vocabulário na língua brasílica*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Araújo, Antônio de

- 1618 *Catecismonalínguabrasílica, noqualsecontemasumadadoctrinachristã*. Lisboa: Pedro Crasbeeck. <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aaraujo-1618-catecismo/araujo_1618_catecismo_bnp.pdf> (12.11.2017).

Araújo, Antônio de & Bertholameu Leam

- 1686 *Catecismo Brasílico da doutrina Christã, com o cerimonial dos Sacramentos, & mais actos Parochiaes. Composto por Padres Doutos da Companhia de Jesus, Aperfeiçoado, & dado a luz pelo Padre Antonio de Araujo da mesma Companhia. Emendado nesta segunda impressão pelo P. Bertholomeu de Leam da mesma Companhia*. Lisboa: Oficina Miguel Deslandes. <<https://repository.library.brown.edu/studio/item/bdr:13186>> (12.11.2017).

Ayrosa, Plínio

- 1938 [1622] *Vocabulário na língua brasílica. Manuscrito português-tupi do século XVII*. São Paulo: Departamento de Cultura. <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:anonimo-1938-vocabulario>> (12.11.2017).

Barbosa, Agostinho

- 2007 [1611] *Dictionarium Lusitanico latinum*. Brian Franklin Head (ed.). Braga: Universidade do Minho.

- Barbosa, Antônio Lemos
1956 *Curso de tupi antigo: gramática, exercícios, textos*. Rio de Janeiro: São José.
- Bluteau, Raphael
1712 *Vocabulário português & latino: aulico, anatomico, architectonico*. 8 vols. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesu. <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>> (12.11.2017).
- Cardoso, Jerónimo
1570 *Dictionarium latino lusitanicum & vice versa lusitanico latinu[m]*. Coimbra: João Barreiro. <<http://purl.pt/14265>> (12.11.2017).
- Castelnau-L'Estoile, Charlotte
2012 Les frontières religieuses dans le Brésil du xvi siècle: le chamanisme colonial des missionnaires jésuites et des Indiens tupinamba. *Cahiers des Amériques latines* 67: 89-112. <<https://cal.revues.org/273>> (12.11.2017).
- Chamorro, Graciela
2016 La traducción del lenguaje Cristiano al guarani jesuítico. Em: Dedenbach-Salazar Sáenz, Sabine (ed.): *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias*. Sankt Augustin: Academia, 247-267.
- Costa, Diogo da
1645 *Carta de Diogo da Costa para Pedro Poti*. Nationaal Archief von Den Haag. Manuscrito.
- Fausto, Carlos
1992 Fragmentos de História e cultura tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. Em: Cunha, Manuela Carneiro da: *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 381-396.
- Fernandes, Florestan
1963 *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- Leite, Serafim
1956-60 *Monumenta Brasiliae*. Monumenta Historica. 4 vols. Roma: Societa Jesu.
- Léry, Jean de
1961 [1580] *Viagem a terra do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora. <<http://fortalezas.org/midias/arquivos/1713.pdf>> (12.11.2017).
- Machado, José Barbosa
2003 [1498] *Tratado de Confissão – Vol. I: Edição semidiplomática, estudo histórico e informático-linguístico*. Braga: Fundação para a Ciência e Tecnologia.
- Madre de Deus, Gaspar de
1797 *Memórias para a historia da capitania de S. Vicente: hoje chamada de S. Paulo, do estado do Brazil publicadas de ordem da Academia R. das Sciencias*. Lisboa: Na typografia da Academia. <<http://archive.org/details/memoriasparahist00gasp>> (12.11.2017).
- Metraux, Alfred
1979 *A religião dos tupinambá*. São Paulo: Editora Companhia Nacional. <<http://www.brasiliana.com.br/obras/a-religiao-dos-tupinambas-e-suas-relacoes-com-as-das-demais-tribos-tupi-guaranis>> (12.11.2017).

Staden, Hans

1930 [1557] *Viagem ao Brasil*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica.

Thevet, André

2006 [1587-88] *Histoire d'Andre Thevet Angoumoisain, Cosmographe du Roy, de deux voyages par luy faits aux Indes Australes, et Occidentales*. Edition critique par Jean-Claude Laborie et Frank Lestringant. Geneve: Librairie Droz.

Vainfas, Ronaldo

1995 *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

2005 Do milenarismo idolátrico ao Sabá Tropical: a demonização das Santidades brasílicas nos escritos jesuíticos (séculos XVI e XVII). Em: Costigan, Lúcia Helena (org.): *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano de período barroco*. Campinas: UNICAMP, 45-81.

