Documentos inéditos para a história do Maranhão e do Nordeste na obra do capuchinho francês Yves d'Évreux *Suitte de l'histoire* (1615)

Unpublished Documents for the History of Maranhão and the Northeast in the Book *Suitte de l'histoire* (1615), by the French Capuchin Yves d'Evreux

Franz Obermeier [1]

Resumo: *O presente trabalho baseia-se na tese do autor (Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert, publicado Bonn 1995) e faz uma avaliação crítica do livro do missionário francês Yves d'Évreux:* Suitte de l'Histoire de la mission advenues en Maragnan, és années 1613. & 1614, *Paris 1615. Nesse livro o capuchinho francês Yves d'Évreux relata sua estada de dois anos na colônia francesa de Saint Louis (São Luís do Maranhão) entre 1612 e 1614 e dá uma continuação ao livro de Claude d'Abbeville:* Histoire de la mission, *Paris 1614. A edição original do livro de Yves d'Évreux foi impressa, mas não podia mais ser vendida por causa das circunstâncias políticas. O futuro rei Louis XIII casar-se-ia com uma princesa espanhola e a corte de Madrid provavelmente exigiu o abandono do projeto colonial do Maranhão que, na época, fazia parte, como todo o restante do Brasil e Portugal, do império espanhol. O livro do Padre Yves d'Évreux foi censurado, mas certas passagens que faltam no exemplar de Paris, publicado pela primeira vez em 1864, são conservadas no exemplar da Public Library de New York. Essas passagens são publicadas pela primeira vez neste trabalho e têm uma grande importância para a lingüística e a etnologia do Maranhão e do Nordeste brasileiro. Focando certos aspectos em que a documentação de Yves d'Évreux e de Claude d'Abbeville é particularíamente rica em informações originais como o tema das migrações indígenas, dos pagés, da situação dos escravos e dos bastardos, da mitologia índígena e da iconografia dos documentos franceses sobre a colônia, o autor tenta colocar a obra de Yves d'Évreux no contexto dos documentos franceses e brasileiros da época (os livros de Jean de Léry e André Thevet sobre a tentativa de estabelecer uma colônia francesa no Rio em 1555-1560 e sobretudo as cartas dos jesuítas brasileiros). A análise detalhada dos documentos mostra a importância maior de Claude d'Abbeville e de Yves d'Évreux para o nosso saber sobre os índios brasileiros do século XVII.*

Palavras-Chave: Maranhão. Colônia francesa (1612-1615). Índios Tupi. História Lingüística. Etnografia, Iconografia.

Abstract: *This study is based on the author's PhD (Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert, published Bonn 1995) and gives a critical appreciation of French missionary Yves d'Évreux's book:* Suitte de l'Histoire de la mission advenues en Maragnan, és années 1613. & 1614, *Paris 1615. In this book the French Capuchin Yves d'Évreux relates his two year stay in the French colony of Saint Louis (today São Luís do Maranhão) in 1612-1614 giving thus a continuation to the book of his co-religionary Claude d'Abbeville:* Histoire de la mission, *Paris 1614. The first edition of Yves d'Évreux's book was printed, but could not be sold due to political circumstances. The future King Louis XIII was about to marry a Spanish princess and the court of Madrid probably demanded that the colonial project in Maranhão be abandoned. Portugal and Brazil were at this time part of the Spanish empire. Therefore Yves d'Évreux's work was censored, certain passages lacking from the Paris copy, which was published for the first time in 1864, are kept in another incomplete copy in the New York Public Library. These passages are published here for*

[1] Oberumelsdorf 41-93354 Siegenburg, Alemanha. (obermeier@ub.uni-kiel.de)

the first time. They are of great importance for the linguistics and ethnology of the Maranhão Region and the Brazilian North-east. The study is centered on certains aspects of Brother Yves d'Évreux's and Claude d'Abbeville's documentation which are particularly strong on original observations about for instance the migration of Indians, the magicians (pagés), the social situation of slaves and bastards, Indian mythology and the French iconography on the colony. The author tries to place Yves d'Évreux's work in the context of other contemporary French documents about Brazil, such as the travel books of Jean de Léry and André Thevet about the failed attempt to establish a French colony in Rio de Janeiro in 1555-1560, and mainly the letters of Portuguese Jesuits. The detailed analysis recognizes the major importance of Claude d'Abbeville and Yves d'Évreux for our knowledge about Brazilian Indian civilization in the early 17th century.

Key words: Maranhão. French colony (1612-1615). Tupi Indians. History Linguistics. Ethnology. Iconography.

INTRODUÇÃO [2]

A intenção desse artigo é fazer um pequeno resumo dos meus trabalhos sobre o Brasil do século XVI e XVII[3] e de publicar, pela primeira vez, documentos lingüísticos e etnológicos importantes do início do século XVII até agora quase desconhecidos. Trata-se dos capítulos censurados da obra do missionário francês Yves d'Évreux (1615). Para apreciar a referida obra em seu próprio valor, faz-se necessário lembrar aqui a história das relações entre franceses e indígenas e a história da última tentativa francesa de fundar uma colônia no Norte do Brasil.

Os antecedentes das boas relações entre franceses e indígenas tupinambá da costa brasileira são conhecidos desde o início das expedições da colonização, assim como da fundação da colônia do Rio de Janeiro, como France Antarctique, em 1555, por parte de Nicolas de Villegagnon. Sabendo-se que a colônia tinha sido destruída em 1560 por Mem de Sá, então governador do Brasil, o episódio teve grande influência na Europa. Villegagnon havia voltado à França antes da tomada da fortaleza francesa, para procurar suporte adicional e não podia voltar ao Brasil, pois seu território já estava na mão dos portugueses. Típica para a época, é a disputa de interpretação da Última Ceia que se juntava à perda da pequena enclave francesa. Ela não tratava tanto a colonização em si, mas baseava-se em questões religiosas, causando uma disputa entre Villegagnon e o pequeno grupo de calvinistas mandados por Calvino.

Antes da sua partida para a Europa, Villegagnon tinha condenado alguns franceses calvinistas, que antes de morrer escreveram uma confissão de fé,[4] a qual constitui um documento interessante para a história religiosa da época. Sabe-se, porém, por testemunho ocular de Anchieta, que a tolerância religiosa na colônia foi bastante grande. No último período da sua existência,[5] foram encontrados livros de orações sem imagens, evidentemente para calvinistas. Esse juízo pode ter sido um pretexto para justificar, ulteriormente, a conquista portuguesa como uma batalha contra os herejes. As observações no fundo podem ser verídicas, uma vez que se trata de um tempo antes das guerras religiosas na França onde a oposição entre católicos e "huguenots" não fora o ponto central da política interior francesa o que pode ter influenciado, também, a vida da colônia ao menos depois da partida do chefe Villegagnon.

A principal contribuição do projeto francês foi a publicação de livros importantes sobre a cultura tupi na Europa. O franciscano André de Thevet publicou, depois de uma breve estada de três meses no Brasil em 1557/1558, os seus Singularitez de la France antarctique. Em 1575 publicou sua Cosmographie universelle em Paris com importantes informações complementares sobre a cultura tupi. Ao confrontarmos essas informações com outros documentos franceses, portugueses e alemães da época (HANS STADEN: Wahrhaftige Historia, MARBURG, 1557) observamos que as informações adicionais são provavelmente

[2] A ortografia original das citações é rigorosamente mantida para facilitar a confrontação das fontes de diversas proveniências que esse trabalho quer ressaltar.

[3] Exemplares dos meus dois livros estão na biblioteca do Museu Goeldi.

[4] Publicado em Crespin (1885-1889), primera edição Ginevra 1554, ed. por Lelièvre, 1887, tomo II: 510 colonna b-513, colonna b.

[5] „Tomóse pues la fortaleza, en la qual se halló grande copia de cosas de guerra y mantenimientos- mas Crux o alguna imagen de Sancto o señal alguna de cathólica doctrina no se halló- grande muchedumbre de libros heréticos, entre los quales (si por ventura esto es señal de su recta fe) se halló un missal con las imágines raídas". Carta de Anchieta a Diego Laynes, São Vicente, 01.06.1560, Monumenta Brasiliae, III: 268.

de fontes portuguesas.[6] São únicos na literatura etnológica da época os seus relatos da mitologia tupi. Pelo fato de muitas outras observações do livro terem sido resultantes de uma provável tradição oral dos portugueses, há uma clara indicação de que também a parte da mitologia foi colecionada por portugueses. Dois exemplos para a diferença das informações etnológicas podem ser suficientes. Na tradição literária francesa, os Singularitez de Thevet 1557/58 e o livro de Léry Histoire d'un voyage 1578, não é mencionado em nenhum lugar o novo nome do matador depois do ritual antropofágico ou de outro cerimonial ligado à captura de um prisioneiro. Nem sequer a couvade do pai é mencionada depois do nascimento de uma criança. Thevet descreve primeiramente esse nome honorífico e a couvade na sua Cosmographie (autant de prisonniers qu'ils tuent, autant prennent ils de noms [...]" 932 v, LUSSAGNET 1953, p. 132, a couvade 916 r, 1953, 50/51). Os capuchinhos que estiveram na colônia do Maranhão de 1612 a 1615 falam freqüentemente dos novos nomes. É improvável que Thevet, que segundo o título da sua obra queria escrever sobre as Singularidades do país, não tivesse mencionado as duas coisas se, no momento da composição das Singularitez em 1557, já dispunha desse saber. Léry, como calvinista, um leitor muito crítico do seu antecedente católico Thevet e também das suas observações etnológicas, certamente teria falado da couvade ou do novo nome do matador.

Ainda que Thevet não dê o nome da pessoa que lhe deu essas informações, fala de um tradutor que lhe contou o mito tupi do herói cultivador, um grande caraíba que ensinou aos índios o uso da batata ("hetich" nos documentos franceses da época para "jettica")

> *"Et de tout cecy je suis asseuré, comme l'ayant veu, et en ayant appris le tout d'un truchement, qui avoit demeuré là long temps, qui sçavait leur langue, Religion, et croyance"*. 921 v, Lussagnet 1953, p. 76.

Pode ser que o tradutor, cujo nome é desconhecido, seja também a fonte para os importantes mitos que Thevet transcreveu na sua Cosmografia. Seus interesses, às vezes não muito críticos para a época, causavam-lhe severas críticas também da parte de seus contemporâneos e não só do calvinista Léry. Essa falta de senso crítico foi um bom pressuposto para escrever os mitos tupi que outro escritor teria considerado como não valiosos de ser narrados. O calvinista Léry, que no seu juízo moral era mais favorável aos índios (se bem os condenava por sua falta de crença religiosa) repreende Thevet por seu pouco saber lingüístico tupi e cita, explicitamente, o que ele diz sobre a mitologia tupi na Cosmographie, não vendo o valor documental desses contos que, provavelmente, considerava invenções da fantasia do Thevet (Léry, 1580, Préface 20, falando do que Thevet diz do „Mair momen" e „Mair pochi", personagens dos mitos tupis). O calvinista foi mais severo em relação à religião dos indígenas que o católico Thevet.

Ao confrontarmos as informações com outros documentos da época, pode-se supor que a Cosmographie universelle baseia-se em fontes orais provenientes da tradição portuguesa que Thevet, pela primeira vez, registrou em escrita.

A origem dessas informações é mais provavelmente o Norte do Brasil. A mesma coisa vale para os seus manuscritos inéditos. O seu manuscrito Histoire de deux voyages [...], escrito em torno de 1585 (MÉTRAUX, 1928a; LUSSAGNET, 1953), contém várias informações suplementares que certamente não tinham sido observadas por Thevet em duas

[6] Para essa confrontação detalhada ver Obermeier (1995, p. 376-387). Para a comparação dos franceses e portugueses com Staden ver Obermeier (2002b).

viagens, como pretendia. Para ele a ficção de duas viagens no Brasil foi um modo de restabelecer sua autoridade depois dos ataques de Léry na sua Historia que, com várias reedições, tinha grande sucesso. Como cosmógrafo oficial dos Reis franceses, Thevet não queria perder sua reputação já enfraquecida por causa do pouco senso crítico que exibia às vezes nos seus escritos.

Para a história da avaliação moral dos índios brasileiros, o mais importante escrito é o Ensaio (Essai) Des cannibales, de 1580, de Michel de Montaigne (OBERMEIER, 2002a). O texto é a primeira crítica elementar aos conceitos europeus da superioridade cultural e moral sobre os índios. Montaigne nega, explicitamente, que as suas informações viessem dos livros dos viajantes franceses, porém, ao fazer uma alusão à obra de Thevet, mostra claramente que os tinha lido[7] e confrontado com os relatos do seu servidor, um "truchement" (tradutor francês) voltado da colônia de Villegagnon, na França, que, segundo ele, foi seu único informante.

Os franceses da época dispunham, pois, de um saber muito detalhado dos povos indígenas tupi antes da segunda tentativa de colonização em 1612, assim como nos anos seguintes. Abbeville narra com muitos detalhes todos os antecedentes da história da fundação no seu livro. Para evitar o conflito religioso da colônia do Rio, foi decidido levar quatro capuchinhos na primeira viagem ao Brasil.

O Padre Claude d'Abbeville voltou à Europa depois de um breve tempo no Brasil. Os religiosos e os colonizadores sabiam bem que a colônia não podia sobreviver sem o apoio da França e, por isso, queriam fazer uma campanha de publicidade para ela. Os índios, na visão dos capuchinhos, prometiam uma conversão fácil, outra razão pela qual precisavam de ajuda espiritual. A publicação da Histoire de la mission do Padre Claude d'Abbeville, em Paris 1614, e o batismo solene de alguns índios brasileiros na presença do Rei e da corte em 24.07.1613 fez também parte da estratégia de chamar a atenção dos franceses para a nova colônia francesa. Foi além de pequenas publicações de cartas, sendo publicada também, em Paris, uma folha colorida que ilustra o batismo dos índios. Vemos, depois na análise dos documentos sobre a iconografia da colônia, que são simbólicos e ilustram a união do povo francês e dos índios brasileiros como justificativa da política francesa em confronto com os portugueses que, na visão dos capuchinhos, tiveram pouco sucesso em sua catequese no Norte do Brasil.[8] O Padre Yves d'Évreux ficou cerca de dois anos no Brasil (Suitte, préface, ed. de Denis 5) até o momento em que veio um novo grupo de missionários franceses. A colônia francesa não podia sobreviver muito tempo porque depois do casamento do rei francês Louis XIII com a princesa Anne d'Autriche em 1615, filha do Rei da Espanha, então soberano

[7] „Il nous faudroit des topographes qui nous fissent narration particuliere des endroits où ils ont esté. Mais, pour avoir cet avantage sur nous d'avoir veu la Palestine, ils veulent jouir de ce privilege de nous conter nouvelles de tout le demeurant du monde. Je voudroy que chacun escrivit de ce qu'il sçait, et autant qu'il en sçait, non en cela seulement, mais en tous autres subjects" [...], Montaigne, *Essais*, livre I, Chapitre XXXI, edição de Maurice Rat, Paris 1962, p. 203. A alusão à Palestina se refere ao primeiro livro de Thevet, sua *Cosmographie du Levant*, publicado depois de uma viagem na Palestina em duas edições, em 1554 e outra vez em 1556. Certamente Montaigne conhecia, também, os livros de Léry porque se inspira das confrontações entre índios críticos da cultura europeia e cristã na *Histoire* de Léry.

[8] Foi certamente difícil justificar que só a missão francesa podia prometer um êxito. Os capuchinhos foram bem informados das tentativas dos jesuítas de penetrar no Norte do Brasil. Há varias alusões ao Padre Pinto no livro de Yves d'Évreux (1615). depois da expedição desastrosa de Pedro Coelho no Norte, havia no Maranhão, muitos índios fugidos do domínio português. Ver nesse artigo a parte sobre as migrações.

de Portugal e de suas colônias. A corte francesa não teve grande interesse numa colônia francesa no território brasileiro. O livro de Yves d'Évreux, já impresso mas não vendido, não podia circular. Foi participante do projeto colonial o militar francês François de Rasilly (1622) que conservou o livro de Yves d'Évreux. Ele salvou as partes que ficavam depois de uma censura de mãos desconhecidas na oficina do impressor François Huby, em Paris. Com um pequeno prefácio no qual ele relata como salvou o resto do livro de Évreux, fez doação do livro fragmentário do Padre ao Rei Louis XIII em 1618. Esse exemplar foi conservado na Biblioteca Real, a Biblioteca Nacional, em Paris, e publicado pela primeira vez em 1864 por um historiador francês, Ferdinand Denis.

Há um outro exemplar do livro de Yves d'Évreux na New York Public Library de New York. Esse exemplar de New York é mais completo, apesar de faltarem algumas passagens. As passagens que contêm mais do que o exemplar de Paris são juntamente 64 páginas aqui publicadas pela primeira vez no anexo. Eu presumo que esse exemplar mais completo da *Suitte de l'histoire*, que contém também o Prefácio de Rasilly, foi conservado numa biblioteca privada. Provavelmente, Rasilly fez algumas censuras suplementares no exemplar que ele deu ao Rei para não arriscar a sua carreira com passagens críticas contra os portugueses que o Padre Yves d'Évreux tinha escrito no seu livro. Talvez foi ele mesmo que conservou um exemplar mais completo, com as partes suprimidas, na sua biblioteca privada (na época as páginas provinham de uma grande "folha" impressa que era dobrada várias vezes para formar as páginas frente (recto) e verso, 16 páginas resultavam de uma ou duas grandes folhas impressas).

As partes até agora desconhecidas são, a meu ver, de grande valor para a lingüística e etnografia do Nordeste do século XVII. Quero aqui ressaltar a importância dos documentos da obra de Yves d'Évreux para a lingüística, para alguns temas etnológicos e também um pouco para a iconografia da colônia francesa.

A APRENDIZAGEM DAS LÍNGUAS INDÍGENAS ENTRE OS FRANCESES: VIAJANTES E "TRUCHEMENTS"

O primeiro documento tupi-francês é composto de uma pequena lista de palavras que servia para a troca de produtos entre índios e marinheiros. Esse documento está contido em um manuscrito de um mercador francês dos anos 1540 e foi publicado em 1967.[9]

Os franceses eram conscientes da importância da aprendizagem da língua. Os tradutores, os "truchements", podiam ser em número suficiente para contatos de comércio, porém, para a fundação de uma colônia duradoura, os franceses levaram ao Brasil crianças que deveriam aprender a língua indígena nas aldeias.

Os primeiros colonizadores do Rio já levaram alguns rapazes ao Brasil para aprenderem a língua. Léry (1975) diz:

> *Dans l'autre [vaisseau] qui s'appeloit Rosee, du nom de celuy qui la conduisoit, en comprenant six ieunes garçons, que nous menasmes pour apprendre le language des Sauvages* [...] (1580, p. 8-9)

O pastor calvinista Richer, membro do grupo calvinista ao qual Léry pertencia, fala também desses rapazes numa carta a um destinatário desconhecido. Ele, como pastor, pensa nas possibilidades de doutrinar os selvagens com o uso dos jovens que falavam sua língua:

[9] D. Dalby und P. E. Hair: Le langage du Brésil, a Tupi-Vocabulary of the 1540's, in: **Transactions of the philological society** 1966, (1967): 42-66. Original na Bibliothèque nationale, Paris, Ms. fr. 24269.

Proinde hac in re nobis operae pretium est istere grade um, patienterque exspectare, donec adolescentuli, quos Dominus a Villegagnone barbaris huius pátriae tradidit erudiendos, norint naturalem ipsorum distinguere linguam. Ad hoc enim illi apud eos degunt et versantur.[10]

(Tradução do autor: Nessa coisa temos que esperar a recompensa da obra com paciência que os adolescentes que o Nosso Senhor fazia levar a esse país selvagem pelo Villegagnon para a educação saibam compreender a língua dos indígenas. Para isso eles vivem lá perto deles [dos índios].)

Esse episódio das crianças destinadas a ser intérpretes no Brasil foi recentemente usado como tema de um romance histórico francês que alcançou grande sucesso e recebeu o Prix Goncourt, o mais importante prémio literário da França.[11]

O saber lingüístico dos autores franceses da época nos é dado a conhecer através de seus livros. Thevet limita-se a registrar nos seus livros o nome correspondente em tupi de algumas plantas e animais e o pai-nosso na sua *Cosmographie*. No entanto, Léry dedica um capítulo à língua indígena. O seu *Colloque* (*Histoire* 1580, 306-338) é uma coleção de pequenas frases elementares para o contato entre índios e franceses. Certamente não se trata de uma parte escrita pelo Léry 20 anos depois da sua volta do Brasil. Ele mesmo admite que recebeu a ajuda de um tradutor para essa parte: "[le] colloque suivant, qui fut fait au temps que i'estois en l'Amerique, à l'aide d'un truchement (1580, 306). É também possível ver em Léry só o editor que publicou a parte feita por um truchment. Foltys (1992) acredita que a capacidade lingüística de Léry era pequena. Numa passagem ele admite não comprender palavras fáceis, entendidas ou decompostas por pessoas que falavam tupi (LÉRY, 1580, 314; FOLTYS, 1992, p. 24). No entanto, o resto do seu livro contém cerca, 85 palavras que não fazem parte do Colóquio, isso indica, porém, que ele tinha pelo menos de vocabulário básico do tupi (FOLTYS, 1992, p. 18).

Léry fala muitas vezes dos tradutores franceses em seu livro e condena o seu modo de viver com mulheres indígenas:

> *Sur quoy, à mon grand regret, ie suis contraint de reciter icy, que quelques Truchemens de Normandie, qui avoyent demeuré huict ou neuf ans en ce pays-la, pour s'accomoder à eux, menans une vie d'Atheistes, ne se polluoyent pas seulement en toutes sortes de paillardises & vilenies parmi les femmes & les filles, dont un entre autres de mon temps avoit un garçon aagé d'environ trois ans, mais aussi, surpassans les sauvages en inhumanité, i'en ay ouy qui se vantoyent d'avoir tué & mangé des prisonniers.* (1580, p. 223-224)

É evidente que Léry não queria admitir o fato de que os "truchements" eram uma das fontes mais importantes do seu livro as quais Thevet menciona na já citada passagem da *Cosmographie* (921v, LUSSAGNET, 1953, p. 76). Apesar disso apresentando o livro como resultado de suas próprias observações. Thevet afirma ter feito, ele mesmo, uma importante tradução do Pai Nosso (1575, p. 925 r., ed. de LUSSAGNET, 1953, p. 94-95) a primeira em tupi, que certamente é uma tradução portuguesa porque contém palavras portuguesas como o "Espirito sancto".

---

[10] Jean Calvin: *Corpus reformatorum*, tomo 16, carta 2609, colona 434, datado „pridie Aprilis 1557".

[11] O romance de Jean-Christophe Rufin chamado *Rouge Brésil* (pau brasil), [Paris], Gallimard 2001 é fictício, mas bem documentado. É mais valioso como uma arte de descrever a vida numa colônia no século XVI do que seu estilo moderno de escrever. É a história de um rapaz e de uma moça educados como irmãos. Os dois são levados ao Brasil como tradutores e fazem uma escolha entre os modos de viver que lhes oferecia a sociedade da época. A moça na viagem e na colônia é disfarçada de rapaz e deixa seus trajes masculinos só entre os índios. A moça vai viver com eles, ao passo que o rapaz, filho de um militar, inicia uma carreira militar na colônia de Villegagnon. O romance acaba com a derrota militar da fortaleza. O rapaz, com a maior parte dos franceses, vai para junto dos índios onde vivia já sua amiga. Tradução portuguesa: *Vermelho Brasil*, Rio 2002.

Que conhecimento lingüístico das línguas indígenas poderiam ter os missionários franceses de 1612 quando foram ao Brasil? É improvável que conhecessem a Gramática de Anchieta publicada em Lisboa 1595. Conheciam as obras de Thevet e também o livro de Léry e se vê que utilizaram Léry não só para se informar das culturas indígenas com as quais seriam confrontados no Brasil, mas também para uma rudimentar aprendizagem da língua geral. Uma pequena conversação de saudação na obra de Yves d'Évreux (237 r.-241 v., DENIS, 1944, p. 220-224) é baseada no material lingüístico de Léry (1580, 306-314). Os próprios livros dos dois capuchinhos contêm muitas palavras e frases em tupi. Rodolfo Garcia analisou as passagens e expressões tupis do Padre Claude d'Abbeville (1927). Abbeville limita-se a algumas partes mais longas, como o discurso de um índio na presença do Rei (p. 341 r./ v.) ou à conversação com um índio chamado Carypyra, morto antes do seu batismo oficial e batizado "in articulo mortis" (p. 49v./ p. 350 r., p. 351 v., p. 353 r.). Uma confissão de fé de um rapaz é também transcrita no original tupi (p. 111 v.). Afora isso, há pequenas frases, expressões, nomes de animais e plantas.

O escritor francês Malherbe escreveu ao seu amigo Peiresc, depois da volta de Abbeville e de alguns colonizadores franceses a Paris em 15.04.1613:

> *Leur langue doit être assez aisée car M. de Rasilly qui n'y a été que six mois, se fait aucunement entendre à eux, et un des capucins qui y étoit allé avec le sieur de Rasilly et est revenu avec lui, la semble encore mieux parler que lui.* (LEITE DE FARIA, 1961, p. 192-193).

Confrontar o material lingüístico dos capuchinhos com as obras de Thevet é também muito interessante. Em trabalho anterior (OBERMEIER, 1998) levanto a hipótese de que as informações etnológicas da obra tardia do Thevet são devidas aos intérpretes (línguas) portugueses que mantinham contato com índios do Norte do Brasil. Isso se vê, também, no material lingüístico: há concordâncias entre palavras da Cosmographie do Thevet e as obras de Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux, os dois capuchinhos da colônia francesa do Maranhão, em 1612.

Nos escritos franceses da época, o termo "Mourouichaue" para os chefes de tribos se encontra só na Cosmographie de Thevet como "Morbicha" (909 v., 1953, p. 20), ou Morbichaz (941 r, 1953, p. 178). A palavra "giromous" (limões) está no seu manuscrito "Les deux voyages" (39 v., 1953, p. 267) e, mais tarde, nos livros dos capuchinhos (que, na verdade, não conheceram os manuscritos não editados na época do Thevet). Isso pode ser uma coincidência pelo fato de os autores conhecerem tribos de civilizações semelhantes, portanto, a expressão "Giropally" (38 r., 1953, p. 265), na obra dos missionários Abbeville e Évreux "Giropary", antes só havia aparecida no manuscrito de Thevet com referência a uma tribo Tapuia do Norte. Os franceses não só se serviam da expressão Anhanga, "Aignan" em francês.[12] O termo era, há muito tempo, sinônimo para diabo na terminologia religiosa dos jesuítas portugueses e dos colonizadores franceses, mas também utilizavam o termo de "Giropary" para transmitir a idéia do diabo. O demônio Giropary foi talvez mais conhecido de algumas tribos originárias do Norte e os missionários queriam fazer tudo para não permitir equívocos. Os índios na colônia francesa do Maranhão eram de diferentes tribos, alguns Potiguaras da região de Pernambuco, outros originários do Maranhão, por isso é possível que existissem evidentes diferenças dialetais entre os grupos não tão homogêneos. Esses

[12] O grafema <ign> na época variava na escritura habitual do francês para „gn" e índica a nasalização. O nome de Villegagnon foi escrito muitas vezes nos documentos da época Villegaignon.

grupos podiam conhecer várias expressões para o termo diabo. Na parte censurada da obra de Yves d'Évreux, há um pequeno diálogo modelo entre um capuchinho missionário e um rapaz indígena:

> *Kounou-my ereipotar Toupan? Petit garson voulez vous pas aymer Dieu? Pa aypotar, Ouy ie l'ayme, ie le desire. Si nous adioustions. Erobiar Toupan kounoumy? Croyez vous pas en Dieu petit garson, Pa arobiar, ouy i'y croy, Ykatou Toupan? Dieu n'est il pas bon: Paykatou dekatougné, Ouy il est bon, & souverainement bon, Giropary ypochu? Le Diable est-il pas meschant? Pa ypochu ynan [= aignan!] Ouy, il est meschant & tres-meschant, & ne vaut rien.* (339 r.).

O diálogo é, lingüisticamente, muito simples e serve a uma catequese fundamental que pode ser feita, também, sem grandes conhecimentos do tupi. As duas expressões para diabo estão presentes.

Podemos, ainda, supor que os missionários capuchinhos já faziam alguns estudos de tupi antes de viajarem para o Brasil. A ajuda dos tradutores podia facilitar os primeiros contatos lingüísticos depois da chegada país.

Os "*truchements*" tiveram uma grande importância, também, na colônia do Maranhão. Sua lealdade foi importante para os colonizadores. Évreux acusa os "*mauvais discours d'un de nos Truchemens*" (348 r.* [13]/Denis 345), causa pela qual alguns índios deixaram a missão e menciona outro *truchement* na cadeia chamado Itaiuua ("Bras de fer") [99r]). A maior parte dos *truchements* tiveram, porém, interesse em conservar seu papel de mediador entre índios e franceses. Temos nos livros de Abbeville e de Évreux muitas informações sobre os "*truchements*" e podemos também recostruir algumas de suas biografias.

O melhor "*truchement*" da colônia foi David Migan de Dieppe (para o prenome ver Abbeville Historia, 32 r.), um marinheiro que vivia no Brasil desde o tempo da sua juventude ("*qui dés son enfance avoit tousiours demeuré dans ce païs*" Claude, Histoire, 153 v.). Migan foi o seu nome verdadeiro, talvez um pouco alterado para se pronunciar como "*mingau*", produto conhecido na colônia ("*bouillie de farine*", ver Yves d'Évreux Suitte, 4 r./Denis 12). Ele foi chamado nos momentos de conflitos entre índios e europeus (Suitte 150 v./Denis 151 r. seguintes) e pôde restabelecer a autoridade dos franceses. Voltou com o Padre Claude à França, sendo provavelmente quem, com os índios, apresentou uma dança para Marguerite de Valois. Malherbe fala dessa dança em uma carta de 15.04.1613, citada em Leite de Faria (1961, p. 192-193). Essa dança é também ilustrada numa folha volante de que falaremos depois. Sabemos que Migan morreu na batalha entre portugueses e franceses, em 1615.[14]

O segundo tipo social do "*truchement*" é representado por Charles des Vaux, que esteve no Brasil em 1594, com uma expedição do capitão Riffault, no Maranhão, da qual fala Abbeville no início do seu livro. Ele ficou ali e vivia como os índios, segundo os seus costumes "*se façonnant tousiours aux moeurs e coustumes du païs*" (Abbeville, Histoire, 13 r.) Voltou à França para convencer a corte de fundar uma colônia na região. De volta ao Brasil, foi capturado nas guerras com os portugueses e morreu na cadeia em Portugal.[15] Foi um outro tipo de "*truchement*": pode ter sido o segundo filho de uma família nobre sem esperança de herdar o domínio e queria fazer fortuna na América.

O terceiro tipo de "*truchement*" foram os índios aculturados. Sabemos de dois índios mencionados nas obras de Abbeville e Évreux que faziam parte da expedição do Padre jesuíta Francisco Pinto (que

[13] Para as citações de Yves ver a nota no fim do artigo, antes do anexo.

[14] Ver Pianzola (1991, p. 155).

[15] Leite (1961, p. 154).

Évreux menciona sem nome como um "*Indien de nation sorti de leurs Colleges bastis en ces terres du Bresil*" (Yves d'Évreux Suitte [302 r.]). Pinto foi morto perto de Camocim. Seu companheiro, o Padre Luis Figueira, depois autor de uma célebre gramática tupi (Arte da gramatica da lingua de Brasil de 1621), conseguiu salvar-se. Alguns índios foram transportados pelos franceses para o Maranhão, entre eles um certo Sebastien e Grégoire. Como índios já catequizados, podiam casar-se de maneira cristã com filhas de chefes índígenas da região (Abbeville, Histoire, 131 r., ver também Évreux [302v]). O governador do Maranhão, Berredo, escreve nos seus Annães historicos do estado de Maranhão, Lisboa 1749, baseando-se certamente em documentos da época, que as orações contidas no livro de Yves d'Évreux foram traduzidas por Sebastião: "as apostolicas doutrinas, (traduzidas pelo Senhor des-Vaux, e hum Indio Catholico, que se chamava Sebastião, pratico tambem na lingua Franceza)" (1749, p. 65). Uma confrontação que fiz dessas versões com a versão do Anchieta mostra, claramente, que foram traduções feitas pelos jesuítas portugueses, pois trata-se de uma versão baseada em Anchieta que não é idêntica com a de Thevet de 1575 (OBERMEIER, 1998). Algumas palavras como o "Espírito Santo" ficavam em português no texto francês. Sebastião tinha, talvez, aprendido o Pai Nosso e as orações com os jesuítas e os transmitiu aos franceses. Esse índio, de cuja sorte posterior nada sabemos, faz parte do terceiro tipo de "*truchement*": um índio aculturado que podia fazer-se mediador entre sua cultura original e os franceses.

A POPULAÇÃO INDÍGENA DO MARANHÃO EM 1612

Nesse tempo, o Maranhão era habitado por uma grande variedade de tribos indígenas. Métraux escreve em seu artigo sobre as migrações tupis (1927) que os Tupinambá vindos da região de Pernambuco tomam posse da terra pela primeira vez entre 1560 e 1580.

Os Tupis mesmos diziam a Abbeville que foram originários do Trópico de Capricórnio (Tropique du Capricorne, 76 v.), o que é improvável para Métraux (1927, p. 8); é, talvez, um modo figurativo de falar dos índios. Eles chamavam sua pátria de "Cayeté". Provavelmente, é o mesmo povo tratado muitas vezes como Caétés em outros documentos da época como uma tribo entre o rio Parnahyba e o rio São Francisco. Cardim, que vinha ao Brasil como secretário do visitador da província jesuíta, Cristovão Gouveia, e conhecia grande parte do Brasil, escreveu em torno de 1584:

> *Por uma corda do Rio de São Francisco vivia outra nação a que chamava Caaété, e também havia contrários entre estes e os de Pernambuco.* (1997, p. 195).

Provavelmente tiveram que mudar de lugar por causa dos portugueses. A expedição do capitão mor Pero Coelho, da qual falaremos depois, foi a razão de outra onda de migrações no ano de 1605. A terceira onda de migração ocorreu por volta de 1609 quando o viajante protestante Daniel de la Ravardière, mais tarde uma importante figura na história da colônia francesa, transportou alguns índios Potiguara em um navio para o Maranhão.

Ele os encontrou na "riviere de Toury distante plus de six cent lieuës de Fernambourg" (Histoire 324 v.) onde ficaram depois de uma migração causada pelo messianismo tupi. Sabemos também de Cardim que os franceses tiveram boas relações com os Potiguara ("Cannibaliers" nos documentos franceses da época[16]. Ver também a lista com o vocabulário de Évreux no anexo). Cardim fala de "Potiguaras senhores da Parahiba, 30 léguas de Pernambuco, senhores do melhor pau do Brasil e grandes amigos dos Francezes, e com eles

[16] Para o uso do termo pelo Thevet ver Thevet (1953, p. 271).

contrataram até agora, casando com eles suas filhas" (1997, p. 194). Por isso La Ravardière podia confiar nas boas relações entre franceses e Potiguara.

Os capuchinhos falam muitas vezes de "Tobaiare" ou "Tabaiares". São como os "Margaias" na obra de Léry e Thevet, ou seja, uma denominação para *inimigos*.[17] Yves d'Évreux escreve: "Ce nom est commun et appellatif, pour signifier toute sorte d'ennemis" (DENIS, 1944). Abbeville dá uma explicação etimológica: "Tu es mon ennemy e ie suis le tien" (261 v.). O jesuíta português Vasconcellos dá outra explicação nas suas Noticias das cousas do Brasil: "yára quer dizer senhores, tobá quer dizer rosto, e vem a dizer que são os senhores do rosto da terra" (1865, livro I, XC). Os franceses escolheram também representantes de várias tribos os quais eles levaram para a França. François Carypyra foi, por exemplo, um "Tabaiare" que vivia como prisioneiro entre os índios do Maranhão. Outro índio que morreu na Europa era chamado Manen, e batizado como Anthoine. Ele fazia parte de uma nação de "Long-Cheveux" ("Cabelos compridos") da região amazônica que, segundo o nome, não tinha como os Tupis o hábito de cortar os seus cabelos.

AS MIGRAÇÕES DOS ÍNDIOS TUPI NO INÍCIO DO SÉCULO XVI

O valor etnológico dos livros dos dois capuchinhos é fundamental para a compreensão da história do Nordeste daquele tempo. Não quero repetir aqui a análise do que disse em Obermeier (1995), mas apresentar, detalhadamente, algumas informações inéditas dos misionários franceses. Concentrar-me-ei nas migrações dos Tupi relatadas no livro de Claude d'Abbeville e nos capítulos sobre os pagés, além da situação dos escravos indígenas nos livros de Yves d'Évreux.

Sabemos, através dos livros dos capuchinhos, que a população tupi do Maranhão chegou muito tarde. Em parte isso foi devido a migrações ocasionadas pelo mau tratamento lhes dado pelos portugueses. Um chefe índio fala da "dure domination des Portugais, pour laquelle ils furent contraints de quitter leur païs, & se refugier là où ils sont" (99 v.).

O capítulo 12 (76 v.- 85 r.) do livro de Abbeville é etnograficamente também muito valioso porque descreve com muitos detalhes uma migração tupi pouco tempo antes da chegada dos franceses no Norte do Brasil. Essa migração é também mencionada por Métraux (1927).

A migração aconteceu, segundo Abbeville, em 1605, inspirada por um português de nome desconhecido. Abbeville diz que o número dos transferidos estava entre oito e dez mil índios e que os motivos que levaram o chefe português a induzir essa migração não ficam bem claros: "L'ON ne sait si quelque bon zele le portoit là, ou une mauvaise affection" (Abbeville, Histoire, 76 v.).

Sabemos que houve muitas migrações dos Tupis na época. O mais interessante é o fato de que um chefe português usou, nesse caso especial, as crenças indígenas. Ele se apresentava com os atributos mágicos de um herói mítico. Abbeville descreve-o assim na sua narração do episódio:

> *IL [Pedro Coelho] disoit que c'estoit luy qui faisoit fructifier la terre, qu'il leur envoyoit à cet effect le Soleil, & la pluie; bref qu'il leur donnoit tous les biens & nourritures qu'ils avoient.* (77 v.).

O referido chefe dizia também viver só de uma substância vinda do céu: uma "liqueur que Dieu luy envoyoit du Ciel" (78 r.).

A migração dos índios chegou a seu fim na "montagne qui s'appelle Cotioüa" onde o grupo foi confrontado com índios habitantes do lugar, os quais entraram em combate com os recém-chegados.

[17] Thevet (1953, p. 30, nota 1).

Esses primeiros habitantes fizeram um retiro na serra da Ibiapaba, entre os estados do Ceará e Piauí, e queriam defender-se com a ajuda de alguns franceses da região. O português foi preparar-se para a guerra nas aldeias desertas.

> *PENDANT quelque temps le personnage en question faisoit plusieurs remonstrances aux Indiens qui s'estoient rendus pour les amadoüer & attraire.* 82 r.

Ele afirmava não ter pais humanos e poder enviar doenças mortais aos índios inimigos. Foi no fim morto pelos franceses e índios aliados. Alguns dos índios foram ao Maranhão com os franceses.

Além de ser um fato importante como uma fonte de primeira ordem para a história do Nordeste, o episódio prova que um português chegou a ser chefe de uma migração indígena. Isso se comprova ao comparar com outros documentos um pouco posteriores sobre essa migração. Tais documentos encontram-se no livro de Bernardo Pereira de Berredo (1749), Annães históricos do estado do Maranhão, publicado como obra póstuma em Lisboa, em 1749. Berredo foi governador do Maranhão e reuniu em seu livro, certamente, toda a documentação oficial que lhe foi acessível. Conhecia também o livro de Abbeville o qual menciona explicitamente (1749, p. 44).

Segundo Berredo, o chefe da expedição portugesa foi Pedro Coelho de Souza, um capitão-mor e não um simples soldado. O número de índios que liderava atingia 800, juntamente com 80 portugueses. A data exata é também mencionada como o ano de 1603.

A descrição de Berredo corresponde, também, às descrições do Padre Claude, que menciona as batalhas na serra de Ybiapaba contra o chefe índio "Mel redondo" e conta também que a influência de Pedro Coelho durou pouco tempo:

> *[...] destituido Pedro Coelho de todos os socoros, se vio reduzido a tal estado, que já como perigo de experimentar o último na geral deserção dos mais fieis amigos, se recolheo à sua antiga casa de Paraiba. 1749, p. 45*

Segundo Berredo (1749), Pedro Coelho não morreu no combate como relata Claude d'Abbeville (Histoire, 84 v.), mas voltou aos domínios portugueses.

> Nesta expedição faz o Padre Abbeville huma digressão longa, que intitula: *Historia de huma certa Personagem, que se chamava Descendente do Ceo:* e assenta logo, que a sua fatal morte succedida no arrojamento destemido, com que os Portuguezes assaltarão a Povoação, em que se achava bem fortificado o chefe índio Juriparí, tinha sido a total occasião da retirada de Pedro Coelho; mas pelas minhas exactissimas indagações, nas mesmas memorias, fico claramente conhecendo, que ou foy tudo fabula da barbaridade daquelles Tapuyas, ou da malicia dos Francezes, que lhes assistarão, de que facilmente se deixou suggerir a singeleza deste Religioso. 1749, p. 44-45.

O episódio da expedição de Pedro Coelho é muito importante para as relações de índios e portugueses na época. O mau tratamento aos índios por parte do capitão-mor é admitido por Berredo como uma razão da aliança dos franceses com os índios:

> *[...] para mais docemente lhes [os Franceses aos índios] darem a beber, no venenoso copo da sua sugeição, o aborrecimento do Portugueza, de que conservavão vivas memorias pelo procedimento do Capitão mór Pedro Coelho na serra de Ybiapaba, e Jaguaribi.* 1749, p. 64.

Na legislação da época (lei de 1570) o procedimento de Pedro Coelho de vender como escravos índios aliados dos portugueses foi considerado ilegítimo e causou um processo jurídico depois da sua volta ao território português. Sua crueldade foi a razão principal pela qual foi decretada a lei de 05.06.1605, que outra vez declara injusta a escravidão de índios aliados.[18]

[18] Ver Kiemen (1954, p. 4-5 e em geral a obra de Thomas (1968, trad. portuguesa em 1981).

Do ponto de vista da etnologia, a vasta documentação dessa migração que temos na obra do Padre Capuchinho e de Berredo mostra claramente que um português podia fazer-se inspirador de uma tal transferência. Métraux, que já tinha mencionado esse episódio no seu artigo de 1927, *modifica as suas idéias numa publicação* ulterior (1973, p. 12). Ele nega que um português pudesse adquirir tal conhecimento da cultura indígena ao ponto de fazer-se mágico comandante de uma migração. A etnóloga Clastres, referindo-se a Métraux, é da mesma opinião no seu livro sobre o profetismo dos Tupi-Guarani (1975, p. 78). A obra de Abbeville e a de Berredo provam, todavia, o contrário.

Há outros exemplos de uma migração dos Guarani com Alejo Garcia na região do La Plata (MÉTRAUX, 1927, p. 12) e também uma migração de índios viata da qual Cardim fala no seu Tratado:

> *Perto destes [Potiguaras] vivia grande multidão de gentio que chamam Viatã, destes já não há nenhuns, porque sendo eles amigos dos Potiguaras e parentes, os Portugueses os fizeram entre si inimigos, dando-lhos a comer, para que desta maneira lhes pudesse fazer guerra e tê-los por escravos, e finalmente, tendo uma grande fome, os Portugueses em vez de lhes acudir, os cativaram e mandaram barcos cheios a vender a outras capitanias: ajuntou-se a isto um clérigo português mágico, que com seus enganos os acarretou todos os a Pernambuco, e assim se acabou esta nação [...] 1997, p. 194/195.*

Da grande documentação etnológica do livro de Yves d'Évreux quero ressaltar alguns dos aspectos como os pagés e os escravos, uma vez que a sua obra é, talvez, a mais detalhada da época. Os capítulos dos escravos e dos bastardos não tiveram, até agora, a atenção devida porque foram pouco conhecidos. O capítulo dos bastardos está contido na parte censurada do livro e se conserva só no exemplar de Nova Iorque, o qual está acessível na Public Library, mas nem um pesquisador até agora analisou a parte etnológica desse exemplar.

OS PAGÉS NA OBRA DE YVES D'ÉVREUX

Mesmo se os pagés tinham sido para o Padre Yves d'Évreux servidores do diabo, e por isso só inimigos da religião cristã, ele transmitiu observações importantes sobre o comportamento deles no seu livro.

No capítulo 33, Yves d'Évreux descreve uma conversação com um "grand Barbier", um Pagé, que trazia consigo estatuetas das quais se servia para fazer crescer os frutos da terra:

> *Premierement il avoit une grosse marionette qu'il faisoit se mouvoir subtilement, specialement la machoire basse de sa bouche, & haranguoit faisant à croire aux femmes des Sauvages, que si elles vouloient que leurs graines & legumes multipliassent quatre fois plus, qu'elles n'avoient coustume de faire: il falloit qu'elles apportassent quelques unes de ces graines & legumes, & les donnassent à sa marionette, pour les faire tourner trois ou quatre fois dans sa bouche, afin de recevoir la force de multiplication de son esprit, qui demeuroit en cette marionnette: puis semant une ou deux de ces graines ou racines dans leur iardins, toutes les autres graines & legumes prendroient la force de multiplier de ces deux.* 150 r/. *v. Denis, 136/137.*

Ele ordenou, também, uma dança para fazer chover e regou os índios presentes com água. Uma árvore foi posta e decorada com algodão para conjurar uma boa colheita no ano próximo. Ele queria, também, que uma cruz dos franceses fosse afastada da aldeia, o que os franceses impediram.

Apesar da condenação à pagelança, Yves d'Évreux dedicou uma grande parte aos pagés, na segunda parte do seu livro. Ele fala do noviciado dos jovens pretendentes de fazer-se pagé:

> *Les Novices de cet art, s'estudient à bien se vanter, & dire des merveilles d'eux: & faire quelque petite subtilité devant leurs semblables, pour obtenir le bruit de vacquer à ce mestier. Leur advancement se faict par quelque accident & cas fortuit: comme s'ils predisoient la pluye avant qu'elle parust, & qu'elle survint incontinent apres: S'ils avoient soufflé quelque malade, & par fortune revint en santé, seroit un signalé moyen, pour estre tost respecté & honoré comme Barbier tres-expert.* 305 v./306 r. *Denis, 285/286.*

Yves d'Évreux fala de três categorias de pagés: os pequenos, que para ele eram maliciosos, mas inofensivos. A segunda categoria que se ocupava com organizar as festas da comunidade e a terceira eram os grandes feiticeiros, que para ele, tinham contato direto com o demônio.

Os pagés da terceira categoria viviam sozinhos e davam impressão de ser sérios e ter uma grande importância:

> *PLUS ils parviennent & augmentent en notice d'abus, plus vous les voyez monstrer une gravité exterieure, & parlent peu, aymans la solitude, & évitent le plus qu'ils peuvent les compagnies, d'où ils acquierent plus d'honneur & respect, sont les plus prisez apres les Principaux, voire les Principaux leur parlent avec reverence, telle qu'elle est en usage en ces pays là, & personne ne les fasche.* 307 r./Denis 287.

Os grandes pagés eram chamados de "Pagy-ouassou", e para Évreux eram também soberanos de uma província ("Souverains d'une Province", 309 r./Denis 289).

Os grandes pagés tinham, também, mais mulheres que o povo comum. Esse último tinha medo dos Pagés porque os mesmos poderiam tanto enviar doenças quanto curá-las. Para Évreux, isso era uma mentira e um efeito da imaginação (da "forte imagination & vive apprehension qu'ont ces Sauvages des menaces de leurs Barbiers, ou des faveurs d'iceux", 310 v./Denis 291).

Os Pagés tinham também certas aves ao seu comando:

> *LE Barbier, duquel i'ay parlé cy dessus, retiré dans les plaines de Miary, avoit des Diables familiers souz la figure de petits Oyseaux noirs, lesquels l'advertissoient des choses qu'il devoit faire, & d'autres qui se passoient soit en l'Isle, soit en autre lieu. 312 v./Denis 293*

Um outro pagé tinha um morcego com o qual conversava em segredo:

> *Celuy du costé de Thion meschant & mal-heureux (qui n'a iamais voulu venir en l'Isle, ains detournoit, tant qu'il pouvoit, ses semblables d'y venir) nourrissoit une Chauve-soury dans sa loge, qu'ils appellent Endura, laquelle parloit à luy d'une voix humaine en Topinambos, & si haut quelquefois qu'on la pouvoit entendre à six pas de la loge, non distinctement, ains confusement & d'un son enfantin: Le Sauvage luy respondoit demeurant seul en sa loge: car quand il s'appercevoit qu'elle vouloit parler à luy, il faisoit sortir ses gens. 314 r./Denis 294*

Outros pagés falavam com os seus espíritos num buraco:

> *Ils font faire un trou en terre dans les loges escartées: & là les sorciers se couchent sur le ventre, mettent la teste au trou les yeux fermez, & font les demandes telles qu'ils veulent au demon, & en ont responce par une voix procedante du fond de ce trou.* 319 r./v./ Denis 300

A crença em espíritos falantes faz parte do imaginário dos índios e é confirmado nas cartas jesuíticas. Em uma dessas cartas se fala até de "un negro hechizero [que] les haze creer que habla un calabazo pintado que tray consigo".[19] Estatuetas humanas dos índios são também mencionadas:

> *En llegando el hechizero con mucha fiesta al lugar, éntrase en una casa oscura, y pone una calabaça que trae en figura humana en parte más conveniente para sus engaños, y mudando su propria voz como de niño, y junto de la calabaça 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 [...]* [20]

Outro documento refere-se, também, a formas humanas:

> *Estos hazen unas calabaças a manera de cabeças con cabellos, ojos, narizes y boca, con muchas plumas de*

[19] António Blásquez aos irmãos de Coimbra, Baía, 08.07.1555, *Monumenta Brasiliae*, II, p. 252.

[20] Manuel da Nóbrega aos irmãos de Coimbra, Baía, Agosto de 1549, *Monumenta Brasiliae*, I: 150/151.

colores que les apeguan con cera compuestas a manera de lavores, y dizen que aquél es sancto y que tiene virtud y poder para valerles en todo, y dizen que habla.[21]

Essas estatuetas eram encontradas no mato em pequenas palhoças ("logettes"):

Ie me suis laissé conter aussi de certains Barbiers de ces Contrés là qu'ils avoient des logettes dans les bois, esquelles ils alloient consulter leurs esprits: & de fait, c'est une chose assez frequente tant dedans l'Isle qu'és autres Pays voisins, que les Barbiers & sorciers batissent des petites loges de Palme és lieux les plus cachez des bois: & là plantent de petites Idoles faictes de cire, ou de bois, en forme d'homme: les uns moindres, les autres plus grands, mais ces plus grands ne surpassent une coudee de haut. 320 v./ 321 r./Denis 302

No meu entender essas estatuetas, ou maracás, com atributos do rosto humano são uma prova da influência da religião cristã no mundo indígena.[22]

O jesuíta Vasconcellos relata nas suas Noticias das cousas do Brasil*:*

Usão alguns [feiticeiros] de hum cabaço a modo de cabeça de homem fingida, com cabellos, orelhas, narizes, olhos, e boca, estriba esta sobre huma frecha, como sobre pescoço, e quando querem dar seus oraculos, fazem fumo dentro d'este cabaço com folhas secas de tabaco queimadas [...] Livro I, edição de 1865, CI

Évreux documenta, também, oferendas de alimentos para os ídolos:

De ces viandes ils en font une espece de Sacrifice à ces idoles & aussi bruslent des gommes de bonne odeur devant elles, avec les plumes & les fleurs ils en paroient l'Idole, & se tenoient un long temps dans ces logettes tout seuls: & faut croire que c'estoit à la communication de ces esprits. 321 r. /Denis 302

A documentação do Padre Yves, sobretudo essas observações e seus relatos de conferências no segundo livro da sua obra é preciosa para o saber sobre a transformação da religião indígena em confronto com o cerimonial cristão.

A SITUAÇÃO DOS ESCRAVOS E DOS BASTARDOS

Évreux descreve com muitos detalhes a situação dos escravos entre as tribos inimigas. Os escravos podiam ter contatos sexuais com as filhas dos seus senhores mas não com as mulheres deles:

[...] si elles se donnent à un autre, outre l'injure qu'on leur fait de les appeler *Patakeres*, c'est à dire putains, elles tombent, à la mercy de leurs marys, d'estre tuees, battuës & repudiees. 53 v./Denis 49

Os franceses tentavam evitar essa vingança contra as mulheres (54 r./v./Denis 50).

A segunda lei para os escravos era a de não poderem se casar sem a permissão de seus senhores:

Les autres loix sont, que les Esclaves tant hommes que filles ne se peuvent marier, sinon du congé de leur maistre: & cecy, à raison qu'il faut que tant l'homme que la femme esclaves demeurent ensemble, & que les enfans sortis d'iceux soient & appartiennent au maistre. 56 v./Denis 52

Évreux faz uma diferença aqui: os Tupinambá livres podiam casar-se com escravas e davam suas filhas aos escravos para o casamento. Esse procedimento aumenta o número da família e o abastecimento de uma família: "pour croistre leur menage & entretenir la cuisine" (56 v./Denis 52).

Os franceses preferiam comprar mulheres escravas. Elas se casavam com os índios, os quais iam viver com os franceses como se fossem os seus genros. Conhecemos esse comportamento de muitas tribos indígenas que com as alianças entre mulheres e

[21] Pero Correia a João Nunez Barreto, São Vicente, 20.06.1551, *Monumenta Brasiliae*, I: 225.

[22] Hélène Clastres na edição de Yves d'Évreux: *Voyage dans le nord du Brésil*, (1985), comentário 283.

europeus queriam fazer os "Cheraires" (meu filho) dos seus aliados. Ulrich Schmidel, soldado alemão, relata também que no Rio de la Plata depois de ter vencido tribos hostis, os soldados preferiam receber escravas como pagamento, provavelmente pelas mesmas razões.[23]

As escravas não casadas tinham liberdade sexual absoluta:

> *Mais le Maistre ne leur peut pas deffendre universellement d'aider au public: car elles luy diroient nettement, prens nous donc à femme, puis que tu ne veux que personne nous cherisse.* 57 r./Denis 53

Os escravos tinham a obrigação de dar ao seu senhor parte da caça e da pesca. Não possuíam nada, nem sequer as vestimentas, que eram dadas pelos franceses. Não podiam entrar numa oca pelos lados, tinham que usar as portas:

> *Ils ne doivent passer au travers de la paroy des loges, laquelle n'est faict que de Pindo ou branches de palme,* autrement *ils sont coupables de mort, ains doivent passer par la porte, chose pourtant indifferente aux Tapinambos de passer, ou par la porte commune, ou à travers de la closture de palmes. 57 v./Denis 53*

Os escravos eram tratados melhor pelos índios do que pelos franceses, uma vez que eram integrados à tribo:

> *[...] quand ils voyent que les François traitent rudement les leurs [scil. leurs esclaves], ils en pleurent: s'ils se plaignent du traittement des François ils les croyent & adioustent foy à ce qu'ils disent. S'ils s'enfuient des François, ils les celent, les nourrissent dans les bois, les y vont visiter, les filles vont dormir avec eux, leur rapportent tout ce qui se passe, leur donnent conseil de ce qu'ils doivent faire, tellement qu'il est tres difficile de les pouvoir prendre & recouvrer, fussiez-vous une vingtaine d'homme apres.* 58 v./ 59 r./Denis 55

As observações de Évreux sobre a situação dos bastardos são de grande importância para a aculturação da época. A maior parte dessas informações é quase desconhecida porque se encontra nas partes censuradas do livro de Yves d'Évreux.

Antes do nascimento de uma criança, a mãe era perguntada quem seria o pai.

> *[...] il faut poser la regle generale qu'ils observoient vers les bastards, qui est, que quand la fille approchoit de ses couches on luy demandoit qui estoit le Pere de l'enfant qu'elle portoit en son ventre, lors elle le manifestoit, lequel s'il se confessoit & recognoissoit pere de l'enfant, la mere l'admettoit & nourissoit fort soigneusement.* 96 v./Denis 95/ [97 r.]

Se o pai não legitimava a criança, ela era enterrada viva:

> [...] que si le Pere dénioit cet enfant estre sien, tant la mere que ses parens, prenoient ce petit bastard sorti de son ventre, & l'alloient enterrer tout vif, comme indigne de vivre puis que son propre pere le nioit & le mécognoissoit, & en outre, pour se vanger du pere mescognoissant, lequel avoit abusé de la fille, la reputant pour *Pataquere*, putain, en ce qu'il ne vouloit tenir l'enfant pour sien: [97 r.]

A concepção do parentesco era para Évreux patrilinear:

> *Car les Sauvages ont cette opinion, que la mere ne contribuë chose aucune en la generation de l'enfant, ains que le tout vient du Pere, la Mere servant seulement de Karamémo, c'est à dire, d'escrin, ou d'Va, c'est à dire bouteille ou vaisseau, pour recevoir en soy le principe de la generation, à ce qu'en l'espace de neuf moys, il vienne à sa perfection: & pour cette raison la consanguinité est petite, entre les frères ou soeurs uterins, c'est à dire, d'une Mere & de divers Peres, non toutesfois que cette opinion soit vraye, ny tenuë des plus doctes Naturalistes [...]* [97 v.]

Os bastardos tinham os mesmos direitos que os legítimos, podendo viver onde quisessem com a família da mãe ou do pai:

[23] Depois de uma batalha com os *Maipais* (Mbya Guaicurú) ele recebe 19 escravos (1602, p. 75), e dá importância às mulheres. Depois de ter vencidos os Corcoquis (Carcokies) é remunerado com 50 escravos, homens, mulheres e crianças (1602, p. 90).

> *Les Bastards sortis de Pere & Mere Tapinambos, sont nourris aussi soigneusement que les enfans legitimes, & aymez de pareil amour, ou peu s'en faut, & venus en aage, ils choisissent de se ioindre à la famille du Pere ou de la Mere, & leur est libre de se tenir avec l'un ou avec l'autre: sont tenus pour freres ou soeurs des enfans legitimes, & se tiennent de leur race.* [97 v./ 98 r.]

Os bastardos de pais franceses são muito apreciados como filhos de aliados:

> *De plus, ils ont opinion que tous les François les doivent plus cherir, pour cette raison, & se tiennent comme demy alliez des François, par le moyen de ce bastard; Car ils mesurent le François à leur coustume: pour ce que les familles diverses entre les Tapinambos, reçoivent, ie ne sçay quelle demy-alliance par l'entremise du bastard, I'entends entre la famille de la Mere du bastard, & entre la famille de son Pere.* [98 r.]

A mestiçagem também facilitou as relações entre os franceses e seus filhos:

> *Les parens des filles, meres de ces bastards, fort volontiers les amenent aux François, pour entrer d'avantage en leur bonne grace, & ces enfans venus en aage se retirent vers les François, les imitant en tout, vivent avec eux seurement, comme avecques les parens de leurs Peres* [24]*: Ils sont fort fidelles, & n'en voit-on point, qui trahissent les François [...] [99 v.]*

Évreux se informou, também, sobre a situação dos bastardos de Tupinambá e escravas:

> *LES bastards sortis des Tapinambos & filles Esclaves, appartiennent aux Tapinambos, si tant est que ces Tapinambos soient maistres de ces filles Esclaves: car si c'est un autre Tapinambos, il est au vouloir du Maistre de l'Esclave de prendre l'enfant sorti de son Esclave, ou le laisser prendre au Tapinambos son Pere, & quand ils veulent manger l'Esclave, ils ne font rien à l'enfant sorti d'icelle, par ce qu'il est sorti de leur sang, & de leur race: ce qu'ils ne feroient pas si l'enfant estoit nay de deux Esclaves: car selon leur coutume, il est permis au Maistre de la fille Esclave, de manger & la mere & le fils, ou de reserver le fils, & ne manger que la Mere.* [99 v./100r.]

Sabemos, por documentos da época, que os filhos às vezes eram mortos e comidos:

> *POUR la fin de ceste tant estrange tragedie, s'il advient que les femmes qu'on avoit baillees aux prisonniers demeurent grosses d'eux, les sauvages, qui ont tué les peres, allegans que tels enfans sont provenus de la semence de leurs ennemis (chose horrible à ouir & encor plus à voir) mangeront les uns incontinent apres qu'ils seront naiz: ou selon que bon leur semblera, avant que d'en venir là, ils les laisseront devenir un peu grandets.* (LÉRY, 1580, p. 223).

Léry fala de crianças de mulher tupinambá e de escravo. O seu contemporâneo Thevet escreve nos Singularitez:

> *Si de ce prisonnier & de la femme qui luy est donnée, proviennent quelques enfans, le temps qu'ils sont ensemble, on les nourrira un espace de temps, puis ils les mangeront, se recordans qu'ils sont enfans de leurs ennemis. Singularitez, 76 r.*

Na Cosmographie há a mesma observação:

> *[...] et advient souvent qu'ils [scil. les prisonniers] ont des enfans, lesquels ils [scil. les sauvages] mangent estans grands quelquefois non, avec leur pere d'autant que (comme j'ay dit) ils ont opinion que jamais ces enfans ne pourroient leur estre fidelles.* 944 v./Lussagnet 1953, p. 195

A questão é saber em que caso os bastardos foram comidos. Thevet reafirma a concepção patrilinear que conhecemos também dos documentos portugueses[25]:

> *[...] ils [scil. os Tupinambá] ne referent rien de la generation à la mere, ains estiment que c'est le seul pere qui en est l'autheur, et que ceste substance estant sienne, il la doit nourrir, sans en respecter un plus que l'autre, encore que l'une des femmes luy soit plus gré, et luy plaise plus que les autres. En consideration dequoy, et, s'estant fermement persuadé, que le fils est l'Image du pere, et qu'il reçoit mesmes et pareiles humeurs et*

[24] No original está „Peres", um erro evidente para „Meres", quer dizer que os mestiços se sentem bem na tribo da mãe como com os seus pais franceses.

[25] Carta de Manuel da Nóbrega a Azpilcueta Navarro, Salvador, 10.08.1549, *Monumenta Brasiliae*, I: 136.

> *apprehensions, ils tuent tous les masles, qu'ils prennent sur leurs ennemis, tant soient ils petits et de bas aage, asseurez que ces enfans parvenuz en grandeur, ne fauldroient d'estre leurs ennemis, et de les massacrer, ainsi qu'auroient fait leurs peres.* 933 v./934 r./ Lussagnet 1953, p. 139/140

Outro jesuíta diz que as filhas nem sempre eram comidas.[26] Abbeville também falava da morte da descendência:

> *ET ce qui est bien plus admirable & digne de remarque comme la plus grande cruauté & la plus grande inhumanité qui fut iamais, c'est que si la fille qu'ils ont donné au prisonnier pour femme a eu des enfans, ou qu'elle soit grosse d'iceluy, ils les assomment ordinairement & estant mille & mille fois plus cruels que les Tigres, apres les avoir boucannez ils les mangent comme ils ont mangé leur Pere: & qui plus est ils attendent que celle qui est grosse ayt enfanté pour aussi tost prendre l'enfant & exercer la mesme cruauté en son endroit, tant est grande leur vengeance & le desir qu'ils ont d'exterminer totalement la race de leurs ennemis. 295 r.*

Évreux é o único autor mais detalhado. Para ele, a criança de uma mulher da tribo e de um escravo podia ser comida:

> *Le Bastard procedé d'une Indienne Tapinambose & d'un Esclave encourt la mesme peine, & depend de la bonne volonté du Pere de la fille: d'autant que lors qu'il s'advise de manger l'Esclave, Pere de cet enfant, il peut semblablement faire tenir compagnie sur le boucan au petit bastard avec son Pere. [100 r.]*

Os filhos de um francês e de uma escrava eram estimados:

> *Le bastard qui naist d'une Esclave, & d'un François, comme il s'en voit plusieurs, en l'Isle de Maragnan, n'a aucun mal, pour le respect du François, ains est nourry, comme leurs enfans propres, & si le François ayme cette Esclave, ou bien, il la recommande à son Maistre, & le prie qu'il ne luy face aucun mal, ce qu'il faict fort volontiers, & la tient desormais pour sa fille. [100 r./v.]*

Para o Padre Yves, os filhos de um Tupinambá e de uma escrava não eram vítimas da antropofagia. Eles pertenciam ao senhor da escrava e, se ele não era o pai, poderiam viver com o seu pai, se o senhor estivesse de acordo.

A sorte dos filhos de uma índia tupinambá e do escravo dependia do pai da índia. Podiam ser mortos e comidos. Os filhos dos franceses com índias eram apreciados e gostavam de proteção. Vê-se também nesse comportamento que os índios aculturados precisavam da ajuda e da amizade dos franceses.

MITO INDÍGENA E MITO TUPINAMBÁ: OS ÍNDIOS RECUSAM A PRÉDICA DE UM HERÓI CRISTÃO

No livro de Claude d'Abbeville há exemplos de uma interpretação cristã dos mitos indígenas. Os índios falam de uma origem comum aos índios e aos franceses:

> *[...] il semble que nos Indiens Topinamba veulent dire la mesme chose, quand ils racontent ce que i'ay entendu des plus Anciens d'entre eux, qu'avant le deluge, leur nation & la nostre n'estoient qu'une, & que nous venions tous d'un mesme pere, mais qu'ils estoient les aisnez, & nous les cadets; Apres le Deluge (ce disent-ils) nous fusmes separez (comme il sera dit en son lieu cy-apres) et faicts les aisnez, eux demeurans les cadets; Par ce que leur grand pere n'avoit pas voulu recevoir l'espee du Prophete que Dieu leur avoit envoyé. Préface 6 v.*

Depois do dilúvio vem aos Tupinambá um herói civilizador:

> *NOUS croyons encor que pour la meschanceté des hommes, Dieu envoya le Deluge par toute la terre pour les chastier; Et reserva seulement un bon pere, & une bonne Mere, dont nous sommes tous sortis; Et n'estions qu'un vous et nous. Mais Dieu, quelque temps apres le Deluge, envoya ses Prophetes, portans barbes, pour nous venir instruire en la loy de Dieu.*

[26] Pero Correia a João Nunes Barreto, São Vicente, 20.07.1551, *Monumenta Brasiliae*, I, p. 227: „se es hijo, cómenlo, se es hija tambem la comen, mas pocas vezes".

> *Ces dicts prophètes presenterent à nostre Pere, d'ont [=dont] nous sommes descendus, deux espées; l'une de bois & l'autre de fer, & luy en baillerent le choix. Il trouva l'espée de fer trop pesante et esleut celle de bois. A son refus le pere dont vous estes sortis qui fut plus avisé, prit celle de fer.* 69 v.

O mito do dilúvio é comum entre os índios americanos e foi mencionado várias vezes pelos autores (p. ex. Thevet: Singularitez, 102 r.).[27] Abbeville, porém, acrescenta alguns elementos à interpretação do mito em Léry. É nova a metáfora dos irmãos de diferentes idades e a narração da separação dos povos pouco depois do dilúvio.

Abbeville transforma o mito, como se vê caso comparamos a sua versão com a de Léry, que foi o primeiro a falar de uma espada dada aos Tupinambá do "Mair"[28], o estrangeiro mítico no qual é fácil reconhecer o herói civilizador. A espada é para Léry „signe de malediction" (Léry, Histoire, 254) porque os índios não queriam reconhecer a prédica do personagem mítico que para Léry lhes falava do cristianismo. A espada os obrigou depois a matarem-se entre si.

Abbeville acrescenta alguns detalhes: segundo Léry (1975), os Tupinambá receberam uma só espada, para Abbeville foram duas espadas, uma de madeira e uma de ferro. A última é, evidentemente, o símbolo da superioridade técnica dos franceses.

Para Abbeville, a escolha da espada de madeira foi para os índios um ato deliberado de renúncia aos progressos da civilização. Um chefe índio nomeado Iapy Ouassou diz:

> Et du depuis nous fusmes miserables: car les Prophetes voyant que ceux de nostre nation ne les vouloient pas croire, s'envolerent au Ciel, laissans les marques de leurs personnes & de leurs pieds gravées avec des Croix dans la roche qui est aupres de *Potyiou*; que tu as veu aussi bien que moy (ce dit-il au susdict *Migan* []). 69 v/ 70 r.

As pegadas do herói mitológico são mencionadas, muitas vezes, na literatura também jesuítica da época, como sinais de São Tomé assimilado a Sumé da mitologia tupi. Vasconcellos as menciona nas suas Noticias das cousas do Brasil, edição de 1865, livro II, CII-CXVI, assim como Thevet em sua Cosmographie, 917 r. Lussagnet, 1953, p. 58 [29]. Essas passagens mostram que a lenda foi conhecida também dos franceses da colônia do Rio, mas eles talvez não sabiam da ligação da lenda com o herói da qual Thevet não falou antes da Cosmographie. É também possível que Thevet se serve de uma fonte portuguesa aqui como na nova documentação etnológica da Cosmographie.

Vasconcellos escreve:

> *E a tradição antiquissima dos Índios derivada de país a filhos, he na mesma fórma que acima temos ditto, que so pégadas de hum homem branco, com barba, e vestido, que n'aquellas partes andára, e tratára com elles de outro modo de viver muito differente, chamado por nome Thomé, do qual affirmavo estes particularmente, que certo dia exasperados seus avós com a novidade de sua doutrina, ou induzidos de seus feiticeiros, ou do inimigo commun da geraço humana, arremetendo pera prende-lo, e ele se fóra retirando direito á praia, [...] tivera tempo de fugir, e o viro ir pelo mar, deixando frustrados seus intentos, e por memoria*

[27] A versão mais detalhada do dilúvio é de Thevet (*Cosmographie*, p. 913 v. seguintes, 1953, p. 39 seguintes).

[28] "Maire" ("Maira") é a denominação do herói civilizador nos contos da mitologia da *Cosmographie*, (914 r. e seguintes, Lussagnet 1953, p. 40 seguintes) e foi dado também aos franceses em geral. Léry fala na sua interpretação do mito de um apóstolo no Brasil de um "*Mair* c'est à dire François" (1580, p. 280). O alemão Hans Staden, autor da *Wahrhaftige Historia*, Marburg 1557, que relata seu cativeiro entre os índios quando, para sobreviver, se fez mágico, é também nomeado "Mair" quando eles crêem que lhes quer fazer mal lendo um livro mágico e causando um furacão: *Apo Meiren geuppaw y wittu wasu Immou*, edição original, 1557, p. 86 (paginação acrescentada).

[29] Ver também Thevet (1953, p. 60) com outras citações de autores portugueses.

> *de sua repugnancia, aquellas pégadas impressas na pedra sobredita.* Edição de 1865: CIII/CIV

Em Vasconcellos, temos os mesmos elementos que encontramos nos escritos dos franceses: o personagem mítico com uma barba e a recusa de sua prédica por parte dos índios. Deixa as pegadas como memórias da sua chegada. Léry não fala diretamente de São Tomé, mas de um apóstolo em geral, o que é natural para um calvinista. Pode ser que soubesse, também, que a lenda tinha sido aceita por parte dos jesuítas portugueses. Para Léry, a lenda era uma confirmação de que os índios eram condenados por não terem aceito a religião do personagem mítico. Léry quer, assim, provar que a doutrina do evangelho da prédica do cristianismo em todo o mundo é verdadeira (Carta aos Romanos 10,18).

Na versão de Claude d'Abbeville, o mito já é mais diferenciado e demonstra vários níveis da civilização indígena e européia.

Na minha interpretação, esses mitos não são só uma releitura religiosa cristã de lendas que os viajantes podem ter ouvido no Brasil. São também uma prova de que o mito indígena do herói civilizador estava em desenvolvimento. Os índios, depois de um contato duradouro com os europeus, tiveram a consciência da superioridade técnica e militar deles. Essa noção entra na sua mitologia. O mito original do herói civilizador é mudado: o herói é assimilado a um europeu. Como no mito da cruz de Quezalcoatl, no qual Métraux vê também um mito modificado depois do contato cultural (1928a, p. 28), o estrangeiro da mitologia tupi vem primeiramente transformado em um europeu e a confrontação cultural e militar é assumida como parte da mitologia numa lenda etiológica para justificar o atraso cultural dos índios. Abbeville que, em 1612, podia conhecer essa versão já alterada do mito dos índios e que sabia também da versão de Léry, transcreveu-a porque exprimia, também, a sua visão do mundo. Através da colônia francesa, para ele os índios têm de novo a possibilidade de corrigir seu erro inicial aliando-se às forças dos franceses na situação histórica de 1612:

> *L'exemple de vos Peres vous doit servir; & ne [vous devez ne pas] faire pas maintenant comme ils firent autrefois: Car Dieu nous ayant envoyé icy pour la derniere fois, voir si desiriez d'estre mis au nombre de ses enfans, si vous estiez si imprudens, & miserables que de ne nous escouter pas, vous vous trouveriez encore en plus grande misere que iamais, & vostre nation seroit entierement ruinée.* 73 v.

O mito se cria a partir de uma justifição histórica. Nasce certamente baseado em um mito original, mas, na versão de Abbeville em 1612, é complementário da história do povo tupinambá. Para Abbeville, os índios aceitaram o atraso cultural e, em 1612, através da missão dos franceses e da aliança com a França, têm acesso à felicidade. A iconografia do livro vem mostrar também essa aliança.

> *Et [os índios] tiennent que nostre Pere grand d'où nous sommes issus acceptant l'espée de fer il receut aussi le bon-heur; & que de là nous avons esté faicts heritiers de la vraye connoissance de Dieu, des arts, des sciences & de toutes les industries & autres biens que nous avons: ayant esté faicts les aisnez de cadets que nous estions, comme ils estiment avoir esté faicts les cadets au lieu qu'ils estoient les aisnez.* 322 v. / 323 r.

Os índios e os capuchinhos não são tão diferentes quanto aos seus modos de pensar: a interpretação histórica do cristianismo e o mito civilizador dos Tupinambá convergem numa idêntica visão da situação histórica de ambos.

A ICONOGRAFIA ENTRE O PODER E A ACULTURAÇÃO

A iconografia dos livros de viagem e dos outros documentos da época tem uma grande importância para a imagem que se fazia dos índios da América na Europa. Numa publicação (2000a) analisei a iconografia do Brasil no século XVI, além de já ter tratado das ilustrações da colônia do Maranhão na minha tese de doutoramento (1995, p. 96-98, 123-128). A historiografia e a etnologia

reconhecem a importância desses documentos. É óbvio que precisamos ver neles mais que um documento verídico, uma construção de identidade através do uso de elementos de uma tradição artística com determinado significado para os espectadores. Toda a arte do século XVI é feita a partir de obras de artistas que conheciam a tradição artística e copiavam antecessores, dando a seus produtos traços característicos, sendo necessário o conhecimento de arte para a compreensão dos documentos. São muito raras as obras feitas por artistas na América (o único é John White, artista e mais tarde governador da colônia inglesa de Virginia no decênio 1570-80) e na Europa, tais como retratos de índios levados à Europa (Christoph Weiditz desenhou astecas em Sevilla, em 1529, mas ele queria mais mostrar trajes e os jogos do povo do que um retrato pessoal; queria fazer depois um livro de trajes que nunca acabou, ver Weiditz 1927). Os primeiros retratos de índios brasileiros são em folhas volantes ilustrando os livros de Vespucci que foram um grande sucesso na época. Há duas folhas feitas em torno de 1505 que são os primeiros retratos e fazem alusão à tradição medieval do homem selvagem. Uma das folhas mostra, pela primeira vez, o canibalismo dos índios Tupi, referindo-se às ilustrações nas lendas hagiográficas da Idade Média. Funda-se, assim, uma tradição que vai ser influente em todo o século como modelo artístico e ponto central na concepção dos índios (OBERMEIER, 2000a, p. 21-28). Uma folha é conservada em Munich (Bayerische Staatsbibliothek, Figura 1) e New York (Public Library); a outra em Wolfenbüttel (Alemanha), na Herzog August Bibliothek (Figura 2) e outro exemplar sem texto acrescentado na James Ford Bell Collection, em Minneapolis. Os elementos dessas folhas são copiados, por exemplo, na edição de Vespucci, de Grüninger, Estrasburgo (*Straßburg*) 1509 com o título *Diß büchlin saget*, que se serve da mesma ambivalência que pode ser sentida na primeira folha de Munich (Figura 3): uma cena idílica de um casal no primeiro plano é confrontada com uma cena de desmembramento canibalesco no fundo. No primeiro plano, vemos um índio que urina publicamente. Esse pequeno detalhe mostra aos espectadores educados, já com um sentimento de pudor da própria nudez, a diferença de normas de comportamento entre índios e europeus. As cenas de canibalismo com pedaços de corpos suspensos numa árvore, no documento de Munich, e a cena de um machado lançado no alto para quebrar um corpo humano, da ilustração de Grüninger, encontram-se várias vezes nas cartas e livros da época. A primeira, no *Novus Orbis*, de Simon Grynaeus, Basilea (Basel), 1532; a segunda, nas *Cosmografias* de Münster, em muitas edições a partir de 1544. O machado, vê-se também numa ilustração de Thevet, nas *Singularidades* de 1557/58, e na obra de Bry, que copiava Staden, e Léry no seu terceiro tomo da coleção *America*, Frankfurt, 1592. É de ressaltar que o machado de Bry é o original de pedras dos índios e não mais o machado europeu, como nos seus antecessores, ainda que os índios da época pudessem já ter produtos europeus através da troca com os mercadores. Para o espectador, essa tradição artística é uma referência conhecida que facilitou o uso das ilustrações como meio de valorização moral.

O livro mais importante para a iconografia do Brasil do século XVI é o livro de viagem de Hans Staden, Wahrhaftige Historia, Marburg 1557.[30] Staden fez duas viagens ao Brasil entre 1548 e 1555. Na segunda viagem, foi capturado na região de São Vicente, perto de uma pequena fortaleza onde ele trabalhava como vigia de um canal perto das cidades

[30] Ver para a importância do livro os meus trabalhos de 1999/2000, 2000a, 2000b, 2002b, 2002c. Estou preparando uma nova edição crítica do livro de Staden em alemão.

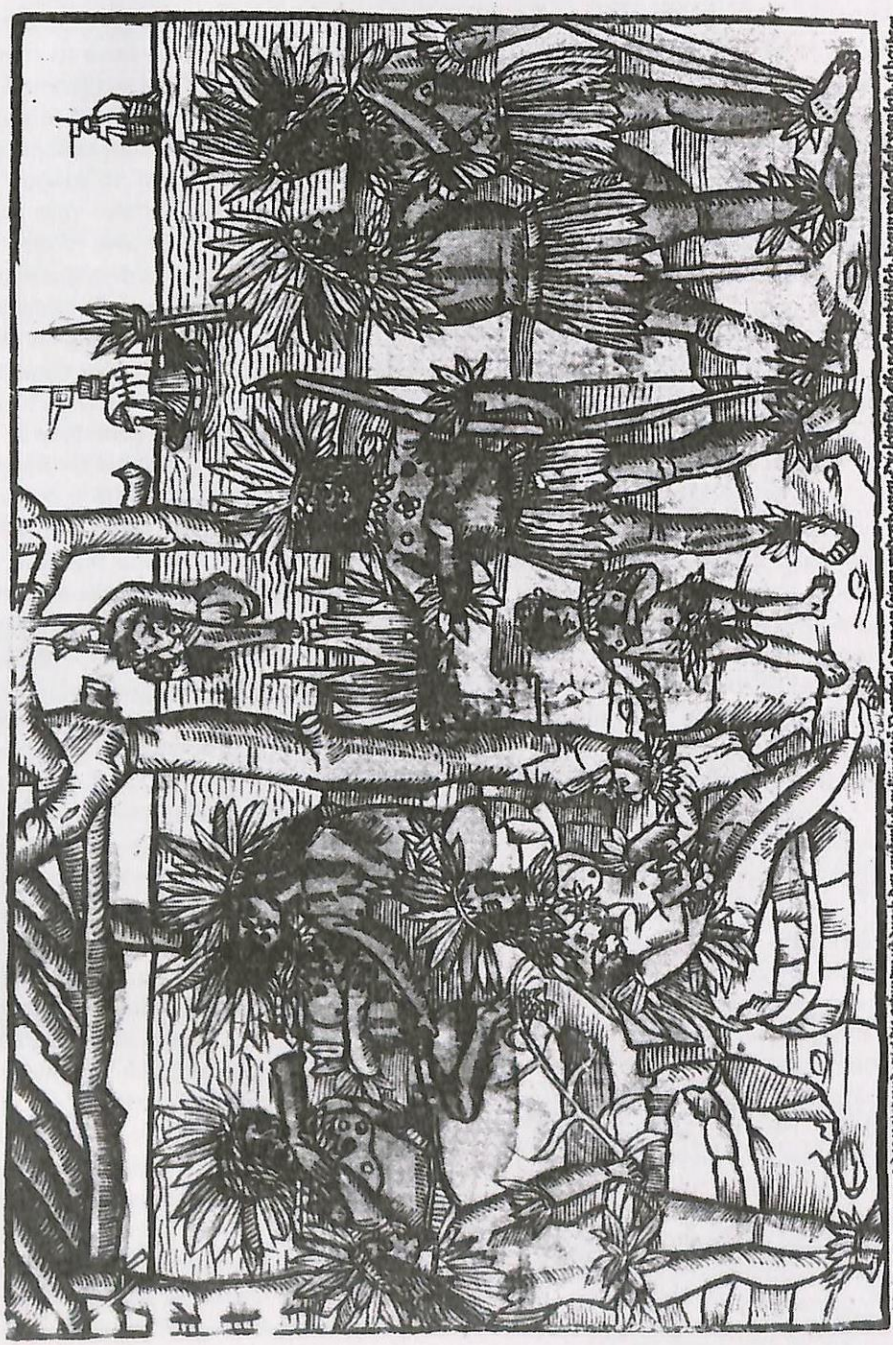

Figura 1. Folha volante com resumo de Vespucci, em torno de 1505. Obermeier (2000a).

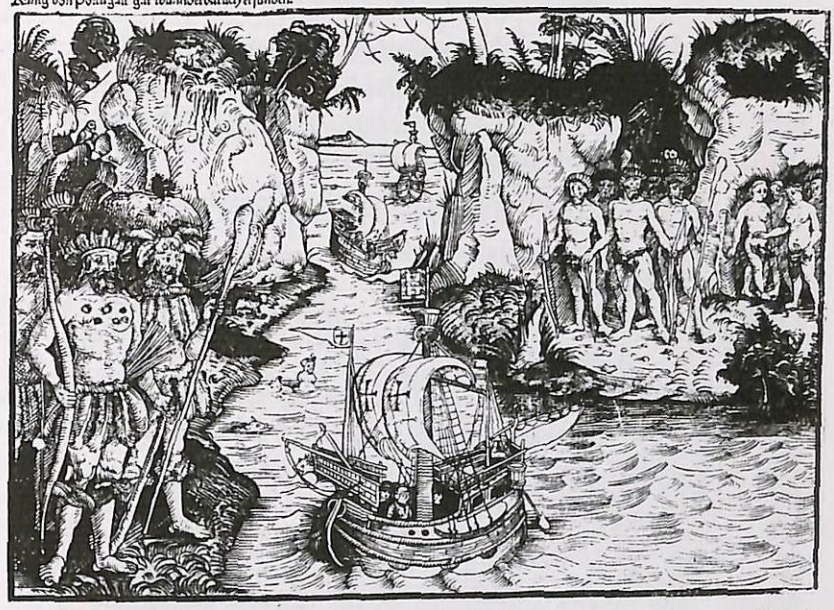

Figura 2. Folha volante com resumo de Vespucci, em torno de 1505. Harms (1989, tomo III, p.471).

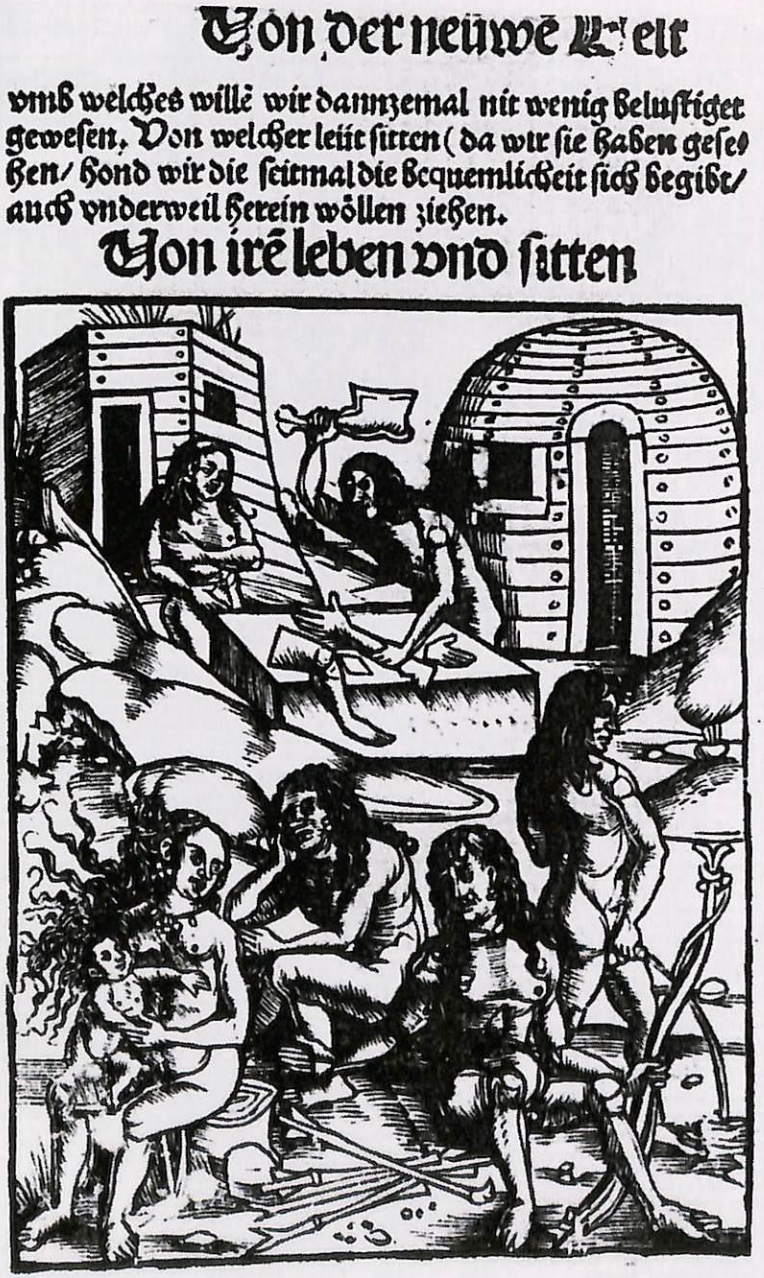

Figura 3. Vespucci. Obermeier (2000a, Nr.4).

de Santos e São Vicente. Esteve prisioneiro entre os índios por nove meses e pôde sobreviver à ameaça da antropofagia assumindo o papel de um pagé indígena que, através de pequenos milagres, em que ele rogava a Deus, conservou sua autoridade entre os índios. No final, voltou em um navio francês para a Europa. O seu livro foi publicado em Marburgo, na sua pátria hassica, em 1557, com um prefácio de um cientista da universidade de lá, o médico Johannes Dryander. É composto de dois livros, um narrativo e outro com descrições da cultura tupi e da antropofagia. As duas partes contêm uma vasta documentação iconográfica feita depois das indicações de Staden a xilógrafos alemães. É um dos raros exemplos de um livro de viagem em tom pessoal. Staden conhecia muito bem a literatura edificante da sua época e se serve dela para mostrar sua sorte ao leitor como uma prova de que Deus lhe fez obter uma fé mais profunda.

A função das suas ilustrações não é só uma visualização dos acontecimentos da cultura indígena. Há também uma função retórica e moral (NEUBER, 1991). Os livros de viagem, na época, faziam parte do gênero da historiografia; o elemento pessoal de um narrador que conta sua própria sorte como Staden é a exceção. Para conservar a distância que na definição dos gêneros da época era necessária para a historiografía, Stadem mantém uma neutralidade na sua escrita, sobretudo na segunda parte, na qual descreve objetivamente até o ritual canibalesco. Para o leitor da época faltava um juízo evidente na sua obra e esse juízo é transmitido através da iconografia. Os gestos de desamparo do personagem Staden antes do canibalismo são uma clara avaliação que mantém no mesmo momento a objetividade do texto e a condenação moral da parte das xilografias.

As ilustrações de Staden foram copiadas por Theodor de Bry, que publicou a obra de Staden numa versão alemã e latina no terceiro tomo da sua grande coleção America (latim 1592 e alemão 1593). Theodor de Bry criou novas versões dos desenhos, dessa vez gravados. Ele deixou só algumas ilustrações que mostram os pequenos milagres de Deus para salvar Staden, um ponto que provavelmente não foi mais aceitável para a concepção religiosa calvinista da época, que tinha acabado com o pensamento da intercessão do catolicismo (OBERMEIER, 2000a, p. 87). Para a manipulação na recepção do leitor, é importante que Bry mostrou o canibalismo com muitos detalhes, também na tradução de Léry, publicada junto com Staden. Para Léry, pastor calvinista, o canibalismo é menos condenável que a falta da religião, e esse pensamento corresponde ao fato de Léry não querer mostrar claramente na parte iconográfica do seu livro como Thevet e Staden (não conhecia Staden na época da publicação do seu livro) cenas antropofágicas em suas imagens, para ressaltar o seu juízo moral. Isso foi para Léry mais importante que todos os hábitos condenáveis como o canibalismo o era para a época. Bry juntou algumas ilustrações copiadas do modelo de Staden e de Léry para caracterizar o juízo moral dos europeus.

As ilustrações da colônia do Maranhão fazem parte de uma tradição artística da época. Vemos ainda as suas funções para a propaganda da colônia. No livro de Claude d'Abbeville, há várias ilustrações. As gravuras são, provavelmente, feitas por um artista chamado Du Viert, que assinou, também, algumas outras gravuras de que falaremos depois (HAMY, 1908, p. 48). Gaulthier, que assinou a gravura do levantamento da cruz, foi quem as gravou depois dos esboços dele. Leonard Gaulthier (ou Golter, 1561-1641) é como o seu compatriota Du Viert, originário das Flandres e tinha vindo na França quando a moda dos livros ilustrados foi inaugurada por Les vrais pourtraicts et vies des hommes illustres de André Thevet, o viajante do Brasil, publicado em Paris, em 1584. Isso incentivou muitos artistas das Flandres dos quais Thevet fala também nesse livro (capítulo 43).

O frontispício (Figura 4) é típico para a época: uma arquitectura simbólica, com uma alegoria da "Gallia

Figura 4. Claude d'Abbeville: *Histoire de la mission*: Paris 1614: frontispício.

ecclesiae primogenita" ("a França, a primeira filha da Igreja"), a igreja católica francesa, no alto. Ela é apresentada como Nossa Senhora que abre o seu casaco, um tipo da arte medieval (em alemão "Schutzmantelmadonna"). Há duas estátuas ao lado: São Francisco e São Pedro, ambas com selvagens que rezam. Em relevos são mostrados selvagens, que comem pedaços humanos moqueados, motivo que já conhecemos da tradição. No relevo à direita, há um Capuchinho com um índio sendo batizado. No alto, uma inscrição simbólica: "Indis Sol splendet, splendescunt Lilia Gallis" ("O sol das Indias brilha, os lírios francesas brilham") e dois escudos de armas, os lírios da França e o Sol como símbolo do Maranhão francês. O imaginário da gravura é evidente. O italiano Dati tinha escrito uma versão italiana em versos das cartas de Colombo onde ele acrescentou uma ilustração com a despedida de Colombo dos Reis católicos com a ordem oficial de descobrir novas terras. Com um análogo significado político, Claude d'Abbeville ilustra, em 1612, a união do povo francês com o povo Tupinambá, um motivo que ocorre várias vezes no livro. Essa aliança foi conquistada através da missão dos Capuchinhos.

Uma segunda ilustração não é menos interessante. É o levantamento da cruz na colônia francesa (Figura 5). Em vez de ler o requerimento como fizeram os espanhóis, os franceses preferiam apresentar a aliança entre índios e franceses como uma livre submissão da parte dos índios (89 v.). São eles que, com a ajuda dos franceses, erigem a cruz, todos os outros índios e franceses rezam. Uma inscrição latina faz alusão à missão ("Ecce levabo ad gentes manum meam, et ad populos exaltabo signum meum", Isai[a] 49" ("Eis que levantarei a minha mão para as nações e arvorarei o meu estandarte para alertar os Povos", Biblia, 1982 Isaías, cap.49, verso 22). A gravura é assinada por L. Gauthier. Faltam no livro de Abbeville ilustrações sobre a vida indígena que os seus contemporâneos conheciam já das obras de Thevet e de Léry. Ele queria mostrar os índios aculturados e não a sua cultura originária que, para ele, era já passado. Isso se vê, também, em seis retratos de pessoas que o livro de Abbeville contém:

347 v. François Carypyra - Figura 6

355 v. Iacques Patovä - Figura 7

358 v. Anthoine Manen - Figura 8

361 v Louis Marie - Figura 9

363 v. Louis Henri - Figura 10

364 v. Louis de St Jehan - Figura 11

Os índios é que foram levados para a França para serem batizados e fazerem-se tradutores e mediadores entre índios e franceses. Nas três primeiras ilustrações os índios morreram antes do cerimonial solene e foram batizados "in articulo mortis". Os três outros foram batizados na presença do Rei e de toda a corte, em 24.07.1613. Falando de François Carypyra, o Padre Claude diz que o seu retrato foi feito segundo a pessoa um "pourtraict icy tiré au vif" (Histoire, 348 v.). Os retratos são, além do realismo, uma demonstração iconográfica do processo da aculturação, como mais tarde, também, o serão os retratos de índios Tarairiu, Tupi, mestiços e negros na colônia holandesa de Recife, feitos entre 1641 e 1643 pelo pintor holandês Albert Eckhout.[31] Os três mortos antes do ritual solene são mostrados nos seus hábitos indígenas, em nudez, com penas e suas armas indígenas. Os batizados são mostrados nos seus hábitos da cerimônia com os lírios, símbolos da inocência. É evidente, também, a idealização dos já mortos que são retratados como na tradição artística da época. Thevet e Bry, apesar da condenação moral dos índios, mostram a beleza física dos índios. Os batizados são, provavelmente, os primeiros retratos originais (com a exceção já mencionada de White e Weiditz) de índios que

[31] Ver essas ilustrações no livro de Herkenhoff (1999) e minha análise (2003c).

Figura 5. Claude d'Abbeville: *Histoire de la mission*: Paris 1614: levantamento da cruz p.89 v.

Figura 6. Claude d'Abbeville: *Histoire de la mission*: Paris 1614: Retratos de índios, p.347 v., 355 v., 358 v., 361 v., 363 v., 364 v.

Figura 7. Claude d'Abbeville: *Histoire de la mission*: Paris 1614: Retratos de índios, p.347 v., 355 v., 358 v., 361 v., 363 v., 364 v.

Figura 8. Claude d'Abbeville: *Histoire de la mission*: Paris 1614: Retratos de índios, p.347 v., 355 v., 358 v., 361 v., 363 v., 364 v.

Figura 9. Claude d'Abbeville: *Histoire de la mission*: Paris 1614: Retratos de índios, p.347 v., 355 v., 358 v., 361 v., 363 v., 364 v.

Figura 10. Claude d'Abbeville: *Histoire de la mission*: Paris 1614: Retratos de índios, p.347 v., 355 v., 358 v., 361 v., 363 v., 364 v.

Figura 11. Claude d'Abbeville: *Histoire de la mission*: Paris 1614: Retratos de índios, p.347 v., 355 v., 358 v., 361 v., 363 v., 364 v.

temos: o artista quer mostrar os atributos físicos, o rosto e os cabelos dos índios. Como batizados, não precisavam mais de idealização: eram membros da comunidade da religião cristã e não faziam mais parte da cultura indígena.

A obra de Yves d'Évreux não tem ilustrações porque não foi publicada na época. Algumas alusões no Prefácio fazem pensar que foi também previsto um programa iconográfico. Há duas outras folhas volantes, uma também no exemplar de New York de Yves d'Évreux como anexo. Uma folha volante mostra a dança dos índios em duas gravuras (Figura 12), uma outra colorida representa o batismo dos três índios (Figura 13) que, segundo as cartas de Malherbe, foi um acontecimento social espetacular.

Os originais das gravuras da dança estão também na *Bibliothèque nationale* nos 10477, 10478 (Collection Lallemand de Betz) e na *Bibliothèque Mazarine* de Paris (HR 4899-89A, folio 187 e HR 4899-89A, folio188). O primeiro que os analisou foi Hamy (1908). A gravura mostra três índios de frente e de costas. A lenda fala que são as danças dos Tupis. A gravura mostra os índios em várias posições durante a dança, uma forma não tão rara na arte da época com retrato simultâneo de acontecimentos no tempo.

Sabemos que os franceses eram muito interessados nas danças dos índios. Malherbe escreve a seu amigo Peiresc, em 15.04.1613:

> *Ils [os Tupinambá] ont dansé une espèce de branle sans se tenir par les mains et sans bouger d'une place; leurs violons étoient une courge comme celle dont les pélerins se servent pour boire, et dedans il y avoit quelque chose comme des clous ou des épingles.* Leite de Faria, 1961, p. 192

A "courge" de que fala Malherbe é certamente o maracá. Um músico da época fez uma sarabanda inspirada na dança:

> *J'envoie à Marc-Antoine [o filho do destinatário Peiresc] une sarabande qu'a fait Gauthier sur la danse des Toupinamboux: quand il l'aura apprise, il vous en donnera du plaisir: car on la tient pour une des plus excellentes pièces que l'on puisse ouïr.* Leite de Faria 1961, p. 194

A segunda gravura, dessa vez sobre o batismo, foi vendida por Michel de Bathonière à la Corne du Daim, rue Montorgueil. O artista é desconhecido. Uma ilustração é em Delacroix, (editor 1957; tomo 2, Planche III/IV, 72). A lenda diz:

> *[...] ils ne sons (sic) plus maintenant si Barbares qu'ils souloient estre, la cruauté n'est plus si manifeste quelle a esté, et les créatures humaines ne servent plus tant ordinairement de pasture et de reffection a l'humaine gloutonnie quelle faisoit par le passé, ils ne respandent plus si coustumierement le sang de leurs semblables, leurs rages sont plus moderees et plus sobres au carnage qui leur estoit jadis si frequent que c'estoit leur exercice, de maniere que peu de gens se resolurent de surgir a leur port sans estre grand nombre et bien armez.* (HAMY, 1908, p. 26).

Essa ilustração mostra o grande interesse que a sociedade de Paris teve pelos índios. Como nas ilustrações da obra de Abbeville, a função é política e ilustra, como o livro de Abbeville, a aliança entre a França e os Tupis: o pequeno Louis XIII está presente e parece abençoar com um gesto da mão a ação do batismo.

Nessas poucas ilustrações vê-se a concepção que os franceses tiveram dos Tupis: foram os seus aliados. Aos Tupis não lhes ficou outra possibilidade do que se aliar à França e se fazer cristãos. Uma resistência antes da aculturação é mencionada no livro de Abbeville, na figura de um velho que avisa os seus índios das ameaças que podem sair da aliança com os franceses. Mas isso é só um momento, e as resistências vêm logo depois suprimidas pelos Franceses, com a ajuda do "truchement" Migan (150 v. /151 r.). A importância das ilustrações é (além da possível influência que tiveram na arte de Eckhout e no simbolismo dos seus retratos de índios e negros) que são a primeira ilustração na arte européia de índios já um pouco civilizados e aculturados, o que corresponde à situação histórica da colônia francesa em 1612-1615.

Figura 12. Índios tupis que dançam vestidos como europeus, folha volante Paris 1613, original na Bibliothèque Mazarine, de Carneiro da Cunha (1998, p. 13), (Um outro original em New York, Public Library, junto a edição de Yves d'Évreux, *Suitte*, 1615).

Figura 13. *O Batismo de três índios*. Folha volante, Paris 1613, de Delacroix (1957; tomo 2, Planche III/IV).

CONCLUSÃO

A análise dos capítulos precedentes mostrou que não lhes é atribuído, até agora, o seu justo valor. No caso de Évreux, a censura de alguns capítulos, hoje só conservados no exemplar de New York, dá uma razão compreensível para isso. Apesar disso, seria útil para as pesquisas ulteriores uma nova edição crítica do livro de Yves d'Évreux que inclua também as partes censuradas. Como tenho mostrado nesse artigo, escolhendo alguns exemplos, o valor etnológico e lingüístico dessas passagens é muito grande como documentação da época. Os dois anos em que Évreux esteve no Brasil deram-lhe a possibilidade de informar-se mais profundamente sobre algumas questões da vida prática de lá, sobretudo da aculturação dos índios, como mostram as suas passagens sobre os bastardos. A cultura que Abbeville e Évreux conheceram não era mais a original que 50 anos antes conheceram os viajantes André Thevet e Jean de Léry, na colônia francesa do Rio de Janeiro, ou ainda Staden, perto de São Vicente. Os relatos dos Capuchinhos têm, para nós, o seu maior valor como documento da adaptação dos índios que também se fazia ao nível da mitologia como tentei mostrar, comparando versões da lenda do herói cultural de Léry e de Claude d'Abbeville. O livro de Abbeville faz ver que, nas migrações religiosas, portugueses, como, Pedro Coelho, podiam interferir até no pensamento religioso de algumas tribos e fazer-se líder de uma migração.

Os livros dos Capuchinhos são os primeiros documentos mais detalhados que existem sobre o Norte do Brasil. Essa parte do país foi pouco conhecida, mesmo dos portugueses, porque a colonização do Brasil iniciou-se na parte central do país atual. Os livros de Abbeville e Claude dão muitas informações suplementares sobre a população indígena da região e sobre o aparecimento tardio de algumas tribos Tupinambá naquela região vindos de Pernambuco, fugidos de Pedro Coelho, com a ajuda dos franceses.

No campo lingüístico, a comparação do vocabulário e das frases em Tupi no livro de Évreux com outros documentos da época mostra que ele tinha um conhecimento mais profundo da cultura Tupi e aproveitou-se disso para iniciar uma missão entre eles. No entanto, a colônia foi tomada pelos portugueses muito cedo e sua tentativa não pôde, por isso, obter um êxito maior. As orações provenientes dos jesuítas portugueses foram adaptadas pelos franceses para seus trabalhos de catequese. As listas de vocábulos de Évreux são centradas em objetos da vida cotidiana entre índios e franceses e, sobretudo, partes do corpo para facilitar uma conversação básica entre franceses recém-chegados e os índios. A iconografía da colônia francesa do Maranhão é uma visão política da união dos índios com os franceses e mostra, pela primeira vez, retratos de índios aculturados em trajes tipicamente europeus na arte européia da época.

F. Obermeier

AGRADECIMENTOS

O autor quer agradecer à Fundação Astor Tilden e à Lennox, da Public Library, New York, por permitir a publicação das partes censuradas do livro do Padre Yves d'Évreux no anexo. Queria agradecer, também, à editora do Museu Goeldi e aos seus referees por me ter proporcionado a possibilidade de publicar o presente trabalho no seu Boletim, esperando, assim ter incentivado alguns cientistas de várias áreas a pesquisarem mais nos livros dos dois Capuchinhos.

REFERÊNCIAS

1) **Textos da época**

[AMERICA, alemão]. 1593. Dritte Buch Americae, darinn Brasilia durch Johann Staden von Homberg ausz eigener Erfahrung in Teutsch beschrieben. Item Historia der Schiffart Ioannis Lerij in Brasilien, welche er selbst publiciert hat, jetzt von newem verteutscht durch Teucrium Annaeum Privatum C. [i. e. J. A. Lonicer]. *Frankfurt/M: Theodor de Bry.*

[AMERICA, latim]. 1592. America tertia pars Memorabilem provínciae Brasiliae historiam continens, Germanico primùm sermone scriptam a Ioanne Stadio. Nunc autem latinitate donatam a Teucrio Annaeo Privato Colcante Po. e Med. (Adamo Leonicero, poeta et medico), ... Addita est Narratio profectionis Joannis Lerii in eamdem provínciam, quam ille initio gallicè conscripsit... His accessit Descriptio morum e ferocitatis incolarum illius regionis...Omnia recens evulgata et iconibus... illustrata... studio et diligentia Theodori de Bry... *Frankfurt/M.: J. Wechel per Theodor de Bry.*

ANCHIETA, Joseph de. 1874 [1595]. **Arte de grammatica da lingua mais usada na costa do Brasil**. [Coimbra 1595], novamente dada a luz por Julio Platzmann, Leipzig 1874.

ARAUJO, Antonio de. 1898 [1686]. **Catecismo brasilico da doutrina christiãa com o ceremonial dos sacramentos, e mais actos parochiaes**, composto por Padres doutos da Companhia de Jesus, aperfeiçoado, e dado a luz pelo padre Antonio de Araujo da mesma Companhia, emendado nesta segunda impressão pelo padre Bertholameu de Leam da mesma Companhia. Lisboa, na officina de Miguel Deslandes, 1686, Facsimile ed. por Julius Platzmann, Leipzig: Teubner.

BERREDO, Bernardo Pereira de. 1749. **Annães historicos do estado do Maranhão** em que se dà noticia do seu descobrimento e tudo o mais que nelle tem succedido desde o anno em que foy descuberto até o de 1718. Lisboa: Ameno.

BRY, Theodor de: ver America

CALVIN, Jean. 1964. **Opera quae supersunt omnia**, (Corpus reformatorum). Ed. G. Baum *et al.* Braunschweig: Schwetzke 1877, Reprint München: Kraus.

CARDIM, Fernão. 1997. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Ed. por Ana Maria de Azevedo, Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

CLAUDE D'ABBEVILLE. 1963 [1614]. **Histoire de la mission des peres capucins en l'isle de Maragnon et terres circonvoisins**. Paris 1614. Ed. Alfred Métraux e Jacques Lafarge (Frühe Reisen und Seefahrten in Originaltexten, 4). Graz: Adeva.

CRESPIN, Jean. 1885-1889. **Histoire des martyrs persecutez et mis à mort pour la verité**. Geneva 1619, édition nouvelle par Matthieu Lelièvre publiée par la Société des livres religieux de Toulouse. Toulouse: Société des livres. 3 v.

DALBY, D.; HAIR P. E. 1966. Le langage du Brésil, a Tupi Vocabulárioy of the 1540's. In: TRANSACTIONS of the Philological Society. p. 42-66.

FIGUEIRA, Luiz. 1878 [1687]. **Grammatica da lingua do Brasil**. Lisboa, 1687 novam. publ. Julius Platzmann, 1878 Facs. da edição de 1687. Leipzig: Teubner.

LÉRY, Jean de. 1975 [1580]. **Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil**. (segunda edição Geneva 1580). Facsimile de Jean Claude Morisot, Louis Necker, Genève: Droz.

LÉRY, Jean de. 1975. **Histoire mémorable de la ville de Sancerre**. Contenant les entreprinses, siege, assaux e autres efforts es assiegeans [...], [La Rochelle] 1574. Nova edição com o título: Au lendemain de la Saint Barthélemy, Histoire mémorable du siège de Sancerre. Ed. Geralde Nakam. Paris: Anthropos.

MONTAIGNE, Michel de. 1962. **Oeuvres complètes**, édition de Maurice Rat. Paris: Anthropos. (Bibliothèque de la Pléiade, 14).

MONTOYA, Antonio Ruiz de. 1876 [1640]. **Catecismo de la lengua guarani**. Madrid Por Diego Diaz de la Carrera, 1640; publicado nuevamente sin alteración alguna, por Julio Platzmann 1876. Leipzig: Teuber. (Arte bocabulario tesoro y catecismo de la lengua guarani, 4).

MONUMENTA BRASILIAE, 1956-1968. In: **Monumenta Missionum Societatis Iesu**: Institutum Historicum Societatis Iesu. Ed. Serafim Leite. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

Tomo 1 = Tomo 79 Documentos de 1538-53

Tomo 2 = Tomo 80 Documentos até 1558

Tomo 3 = Tomo 81 Documentos até 1563

Tomo 4 = Tomo 87 Documentos até 1568

Tomo 5 = Tomo 99 (Sive complementa Azevediana 1539-1565)

SCHMIDEL, Ulrich. 1962 [1602]. **Wahrhafftige Historien einer wunderbaren Schiffart**. Nova edição facsimilar da edição Nuremberg 1602, [prefácio de Hans Plischke]. Graz: Adeva. (Frühe Reisen und Seefahrten, 1).

STADEN, Hans. 1964. **Hans Stadens wahrhaftige Historia**. Marburg 1557. Eds. R. Maack e K. Fouquet, Marburg: Trautvetter und Fischer Nachfolger.

STADEN, Hans. 1978 [1557]. **Wahrhaftige Historia und Beschreibung einer Landschaft der wilden, nackten, grimmigen Menschenfresser, in der Neuen Welt Amerika gelegen** [...], [Andreas Kolbe], getruckt zu Marpurg, im jar M. D. LVII, [1557]. Ed. em faksimile G. Bezzenberger. Kassel 1978.

THEVET, André. 1575. **Cosmographie universelle**. Paris: Guillaume Chaudiere. 2 v.

THEVET, André. 1953. **Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle. Le Brésil et les Brésiliens par A. Thevet**. Ed. de Suzanne Lussagnet. Introduction par Ch. A. Julien. Paris: PUF. (Pays d'outre mer. Deuxième série, Les classiques de la colonisation, 2).

THEVET, André. 1982 [1558]. **Les singularitez de la France antarctique**, facsimilé de l'édition de 1558. Ed. Pierre Gasnault, introdução de Jean Baudry, Paris: Le temps.

THEVET, André. 1983. **Les singularitez de la France antarctique**, choix de textes. Ed. Frank Lestringant. Paris: La Découverte.

THEVET, André. 1985 [1956]. **Cosmographie de Levant**. Éd. crit. par Frank Lestringant. [Facs. [da edição] Lyon, 1556], Genève: Droz. (Travaux d'humanisme et renaissance; 203).

VASCONCELLOS, Simão de. 1865. **Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil** [...]. Lisboa 1663, 2. Ed. Lisboa: Fernandes Lopes 1865 [com as Noticias das cousas do Brasil].

VOCABULÁRIO na lingua brasilica. 1938. Manuscrito português-tupi do século 17. Coordenado e prefacido por Plinio Ayrosa. São Paulo: Departamento do cultura.

WEIDITZ, Christoph. 1927. **Das Trachtenbuch des Christoph Weiditz, von seinen Reisen nach Spanien (1529) und den Niederlanden (1531/32)**. Nach der in der Bibliothek des Germanischen Nationalmuseums zu Nürnberg aufbewahrten Handschrift. Hg. von Theodor Hampe. Berlin: De Gruyter. (Historische Waffen und Kostüme, 2).

YVES D'ÉVREUX. 1615. **Suitte de l'Histoire de la mission des choses plus memorables advenues en Maragnan**, és annees 1613 e 1614. Second traité, A Paris, de l'imprimerie de François Huby, M C D XV *[sic! para M D C XV] Exemplares na Bibliothèque Nationale*, Paris; Public Library, New York.

YVES D'ÉVREUX. 1864. **Voyage dans le nord du Brésil par le Père Yves d'Évreux publié d'après l'exemplaire unique conservé à la bibliothèque impériale de Paris**, avec une introduction et des notes par Ferdinand Denis. Leipzig/Paris: Franck. (Biblioteca americana, collection d'ouvrages inédits ou rares sur l'Amerique).

YVES D'ÉVREUX. 1929. **Viagem ao norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614**, com introducção e notos por Ferdinand Diniz [!], *traduzida pelo Dr. Cezar Augusto Marques, Maranhão 1874*, nova edição. Rio de Janeiro: Freiras Bastos cia. (Escritores maranhenses 2).

YVES D'ÉVREUX. 1985. **Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613-1614**. Ed. Hélène Clastres, *Paris: Payot*.

2) Estudos

BÍBLIA Sagrada: Versão dos textos originais. *1982*. 10. ed. Lisboa: Difusora bíblica, missionários capuchinhos.

CLASTRES, Hélène. 1975. **La terre sans mal, le prophetisme tupi-guarani**. Paris: Seuil.

CUNHA, *Manuela Carneiro da (Ed.). 1998*. **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo; Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura, Prefeitura do Município de São Paulo.

DELACROIX, S. (Ed.). 1957. **Histoire universelle des missions catholiques**: les missions modernes. Paris: Grund. v. 2.

DENIS, Ferdinand. 1944. **Une fête brésilienne célébrée à Rouen en 1550**. Paris: Portuguesa. Uma festa brasileira, com os poemas brasílicos de Padre Cristovao Valente. Tradução de Plínio Ayrosa. *Rio de Janeiro: Epasa*.

DIE Jesuiten und die brasilianischen Indianersprachen, vom Tupi zur Língua geral. In: JAHRBUCH Martins-Staden, v. 51, p. 203-222, 2004.

ENDERS, *Angela. 1993*. **Die Legende von der "Neuen Welt"**: Montaigne und die "littérature geographique" im Frankreich des 16. Jahrhunderts, Tübingen: Niemeyer.

FOLTYS, Christian. 1992. Colloque de l'entree ou arrivee en la terre du Bresil entre les gens du pays nommez Tououpinambaoults e Toupinenkins en langage sauvage e françois. In: NEUE Romania. [S.l.:s.n.]. p. 17-103.

GARCIA, Rodolfo. 1927. Glosario das palavras e phrases da lingua tupi contenidas na Histoire de la mission des pères capucins en l'Isle de Maragnan *et terres circonvoisines do Padre Claude d'Abbeville*. Revista do Instituto Historico Brasileiro, Rio de Janeiro, v. 148, Tomo 94. p. 1-100.

GOMEZ-GÉRAUD, Marie Christine. 1987. La figure de l'interprète dans quelques récits de voyage français à la Renaissance. In: VOYAGER à la renaissance (Actes du colloque de Tours 1983). Ed. Jean Céard, Jean Claude Margolin. Paris: Maisonneuve et Larose. p. 319-336.

GOMEZ- GÉRAUD, Marie Christine. 1989. Jean de Léry, des parcours aventureux des manuscrits aux destinées du livre. In: LES MODÈLES de la création littéraire*:* actes du colloque Université de *Paris. 10. 28 novembre 1987 / réunis et présentés par Marie-*Christine Gomez-Géraud, (Littérales, 5, livre et littérature, Cahiers de l'institut de Français, université de Nanterre). Nanterre: Centre de Recherches du Département de Français de Paris. 10. p. 21-35.

HAMY, Ernest T. 1908. Les indiens de Rasilly peint par Du Viert et gravés par Firens et Gaultier (1613), étude iconographique et ethnographique. **Journal de la société des américanistes**, p. 21-52

HARMS, Wolfgang. 1988. **Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts**. 4 Bde. erschienen. Tübingen: Niemeyer. *Tomo 3: Die Sammlung der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel*, Teil 3: Theologica, Quodlibetica. Bibliographie, Personen-und Sachregister. Tübingen: Niemeyer.

HARTOG, François. 1988. **Le miroir d'Herodote, essai sur la représentation de l'autre**. Paris: Inglesa: The mirror of Herodotus: the representation of the other in the writing of history, translated by Janet Lloyd. (New historicism, 5) Berkeley: Univ. of California Press.

HERKENHOFF, Paulo. 1999. **O Brasil e os Holandeses. 1630-1654.** Rio de Janeiro: Sextante. Organização geral Paulo Herkenhoff, textos de José Antonio de Mello.

KIEMEN, Mathias C. 1948. The índian policy of Portugal in America with special reference to the old state of Maranhão 1500-1755. In: **The Americas**. [S.l.:s.n.]. p. 131-172.

KIEMEN, Mathias C. (O. F. M.). 1954. **The índian policy of Portugal in the amazon region 1614-1693**. Washington: Catholic Univ. of America, Phil. Diss.

LAUNAY-DEMONET, Marie-Luce. 1987. Les mots sauvages: étude des listes utiles à ceux qui veulent naviguer. In: VOYAGER à la renaissance (Actes du colloque de Tours 1983). Ed. de Jean Céard e Jean Claude Margolin. Paris. p. 467-496.

LEITE DE FARIA, Serafim (ed.). Ver também: **Monumenta Brasiliae**.

LEITE DE FARIA, Serafim. 1937. **Páginas de História do Brasil**, São Paulo: Companhia editoria nacional. (Série, 5, Brasiliana, 93, Biblioteca pedagógica brasileira).

LEITE DE FARIA, Serafim. 1961. Os primeiros missionários do Maranhão, Achegadas para a Historia dos Capuchinhos Franceses *que ai estiveram de 1612 a 1615*. In: O CENTRO de Estudos históricos ultramarinos e as comemoraçoens henriquinas. Lisboa: Silvas. p. 83-216

LEITE DE FARIA, Francisco. 1965. **Suma histórica da companhia de Jesus no Brasil** (assistência de Portugal, 1549-1760). Lisboa: Junta de investigacões do ultramar.

LESTRINGANT, Frank. 1980. Calvinistes et cannibales; les écrits protestans sur le Brésil françois. In: Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français. p. 9-26, 167-192

LUSSAGNET, Suzanne. Ver Thevet: **Les Français en Amérique 1953.**

MEDINA, José Toribio. 1930. **Bibliografía de la lengua guaraní**. Buenos Aires: Peuser. (Facultad de filosofía y letras del Instituto de Investigaciones históricas, 51).

*MÉTRAUX, Alfred. 1927. Les migrations historiques des Tupi-*guarani. **Journal de la société des Americanistes de Paris**. p. 1-45. (nouvelle série).

MÉTRAUX, Alfred. 1928a. **La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani**, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses 16. Paris: Leroux.

MÉTRAUX, Alfred. 1928b. **La Civilisation matérielle des tribus Tupi-Guaraní**. Paris: Geuthner.

MÉTRAUX, Alfred. 1963a. Les précurseurs de l'ethnologie en France du XVI[e] au XVII[e] siècle. In: CAHIERS d'histoire mondiale. [S.l.:s.n.]. p. 721-738.

MÉTRAUX, Alfred. 1963b. The Tupinamba. In: STEWARD, J. H. (Ed.). **Handbook of South American Indians.** New York: The tropical forest tribes. p. 45-133. Tomo 3.

MÉTRAUX, Alfred. 1973. **Religión y magias indígenas de America del Sur**, edición postuma establecida por Simone Dreyfus; Traducción del francês por Miguel Rivera Dorado. Madrid: Aguilar.

NEUBER, Wolfgang. 1991. **Fremde Welt im europäischen Horizont,** Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der Frühen Neuzeit. Berlin: Schmidt. (Philologische Studien und Quellen, ed. H. Steger, H. Steinecke Heft 121).

OBERMEIER, Franz. 1995. **Französische Brasilienreiseberichte im 17. Jahrhundert,** Claude d'Abbeville: Histoire de la mission; Yves d'Évreux: Suitte de l'histoire, Bonn: Romanistischer Verlag (Regensburg, Universidade Tese, 1994).

OBERMEIER, Franz. 1998. Katechismen in der língua geral der brasilianischen Tupiindianer und ihre Überlieferung in zeitgenössischen französischen und portugiesischen Dokumenten des 16. und 17. Jahrhunderts. In: BIBLIOTHEKSFORUM Bayern. [S.l.:s.n.]. p. 48-69.

OBERMEIER, Franz. 1999/2000. Die Rezeption von Hans Stadens Wahrhaftige Historia und ihrer Ikonographie. In: JAHRBUCH Institut Martius-Staden. São Paulo: [s.n.]. p. 133-151.

OBERMEIER, Franz. 2000a. **Brasilien in Illustrationen des 16. Jahrhunderts**. Frankfurt: Vervuert. (Americana Eystettensia Ser. B, Monografías, estudios, ensayos, 11).

OBERMEIER, Franz. 2000b. Hans Stadens Wahrhafftige Historia 1557. In: BRASILIEN-Dialog. Ed. do Institut für Brasilienkunde, Mettingen, Heft 3/4. p. 92-110.

OBERMEIER, Franz. 2002a. Montaigne, die Wilden und das Groteske. In: BRASILIEN-Dialog. Ed. do Institut für Brasilienkunde, Mettingen, Heft 3/4. p. 27-40.

OBERMEIER, Franz. 2002b. Bilder von Kannibalen, Kannibalismus im Bild, Brasilianische Indios in Bildern und Texten des 16. Jahrhunderts. In: JAHRBUCH für Geschichte Lateinamerikas, 38. p. 49-72.

OBERMEIER, Franz. 2002c. Hans Stadens Wahrhafftige Historia 1557 und die Literatur der Zeit. In: WOLFENBÜTTELER Notizen zur Buchgeschichte, Heft 2. p. 43-80.

OBERMEIER, Franz. 2002d. Documentos lingüísticos na obra de Yves d'Evreux na colonia francesa do Maranhão, 1615; Yves d'Evreux e a lingüística brasileira no início do século XVII, Beitrag III Colóquio sobre Línguas Gerais, A Trilogia Gramática-Catecismo-Dicionário, Beitrag zu dem Kongress der ANPOLL/ Grupo de Trabalho: HISTORIOGRAFIA DA LINGÜÍSTICA BRASILEIRA, 19 a 23 de agosto de 2002, Rio de Janeiro, UFRJ/ Faculdade de Letras. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/dl/anpoll2/yvesdvreuxtextocoloquio200.htm. Acesso em: 6 jun. 2003.

OBERMEIER, Franz. 2002e. Ulrich Schmidels Wahrhaftige Beschreibung (publiziert 1567) im Kontext der deutschen Südamerikaliteratur der Zeit. In: JAHRBUCH Institut Martius-Staden. São Paulo: [s.n.]. p. 51-89.

OBERMEIER, Franz. 2002f. Die frühen Einblattdrucke zu Brasilien und die Herausbildung transnationaler Kommunikationsverbindungen im Pressewesen. In: BRASILIEN-Dialog, hrsg. vom Institut für Brasilienkunde. Mettingen: Heft 1/2. p. 43-71.

OBERMEIER, Franz. 2003a. Die Rezeptionsgeschichte von Ulrich Schmidels Wahrhaftige Beschreibung von 1567 bis heute. In: JAHRESBERICHT des Historischen Vereins für Straubing und Umgebung, Straubing 103. p.213-255.

OBERMEIER, Franz. 2003b. Transposições e interrelações de géneros na iconografia do século dos descobrimentos. In: LUSORAMA outubro 2003. [S.l.:s.n.].

OBERMEIER, Franz. 2003c. Albert Eckhouts Indianerbilder aus Nordbrasilien und die holländische Kolonialpolitik. In: JAHRBUCH Institut Martius-Staden. [S.l.:s.n.].

OBERMEIER, Franz. 2003d. Jesuiten, Franziskaner, Meeresungeheuer und indianischer Mythos, Die Anfänge der brasilianischen Naturkunde. In: BRASILIEN-Dialog. Ed. do Institut für Brasilienkunde. Mettingen: Heft 3/4.

OBERMEIER, Franz. 2003e. Die brasilianische Geschichte im neuen historischen Roman: Jean-Christophe Rufin: Rouge Brésil. In: COY, Martin; COSTA, Sérgio; SEVILLA, Rafael (Eds.). **Brasilien in der postnationalen Konstellation**. [S.l.:s.n.]. Tagung der Brasilianisten-Gruppe (ADLAF).

OBERMEIER, Franz. 2003f. Indianer in Europa, Europäer in Amerika. Zur Visualisierung von Minderheiten in der Bildpublizistik des 16. und 17. Jahrhunderts. In: RINGVORLESUNG Universität Hamburg, Wintersemester. [S.l.:s.n.].

OBERMEIER, Franz. (ca. 2000). Zur Typologie der frühen Dokumente in südamerikanischen Indianersprachen. In: ACTAS congresso Geschichte und Aktualität der Guaraní-Philologie in den deutschsprachigen Ländern, Kiel. [S.l.:s.n.].

PIANZOLA, Maurice. 1991. Des Français à la conquête du Brésil (XVII[e] siècle), les Perroquets jaunes. Paris: L'Harmattan.

RUFIN, Jean-Christophe. 2001. **Rouge Brésil**. [Paris]: Gallimard. Tradução portuguesa: Vermelho Brasil, Rio: Editora Objetiva, 2002.

THOMAS, Georg. 1968. Die portugiesische Indianerpolitik in Brasilien 1500-1640. Berlin: Colloquium Verl.; trad. em português: Política indigenista dos Portugueses no Brasil, 1500-1640. tradução do alemão Jesús Hortal. São Paulo: Edições Loyola, 1981. (Biblioteca Ibero-americana, ed. Hans Joachim Bock, 10).

Recebido: 07/03/2002
Aprovado: 26/09/2003

Anexo

Vocabulário, expressões e frases no livro do Padre *Yves d'Évreux Suitte de l'histoire*, Paris 1615

Esse anexo tem a intenção de publicar pela primeira vez o vocabulário, os pequenos diálogos e as frases em tupi da obra do Padre Yves d'Évreux. Seria muito interessante fazer um confronto com o vocabulário dos escritores franceses precedentes sobre o Brasil. Limito-me aqui a indicar as palavras que na parte censurada da obra de Yves d'Évreux são únicas nesse sentido na tradição francesa (Léry, Thevet, Claude d'Abbeville). O vocabulário das partes censuradas do exemplar de New York é até agora inédito, porém é mais prático por razões de confrontação não limitar-se a ele mas de colher todas as palavras tupi na sua obra.

A grafia do original é mantida rigorosamente, são também indicadas as traduções que ele dá em francês e as explicações em português se Évreux não dá uma tradução. Temos que ter em conta os erros tipográficos dos editores da época. Os capítulos censurados contêm uma grande lista de vocabulário certamente junta por um truchement para os colonizadores. São palavras do campo semântico da pesca, nutrição, horticultura e nomes dos objeitos da vida quotidiana. Além disso há vários pequenos fragmentos de frases e expressões também listadas. A publicação se faz com a permissão da Fundação Astor Tilden e Lennox da Public Library New York que possue o único exemplar mais completo do Yves d'Évreux. O exemplar da Biblioteca nacional de França não contém essas passagens censuradas.

Nota sobre a paginação de Yves d'Évreux

*As páginas indicadas são do original de Évreux de 1615 que não circulou depois da impressão. As partes só contidas no exemplar de New York são indicadas com a página em [ ]. A edição de Évreux de Ferdinand Denis (1864) indica também a paginação original de 1615 (com a exceção do Prefácio que tenho numerado sem recto/verso). Na edição original do Évreux há um erro de paginação: depois da página 361 se repitem as páginas 341-361, aqui indicadas com um * depois da página. A única edição moderna de Évreux em francês de Hélène Clastres,* Voyage au nord du Brésil, *Paris: Payot 1985 contém só partes da obra (da edição de 1864) e moderniza a grafia também das palavras tupi e não pode ser base de interpretação.*

LISTA DE PALAVRAS DA PARTE CENSURADA

+ indica que na tradição francesa a palabra é atestada só na obra de Évreux nesse sentido (elementos semânticos da palavra podem porém encontrar-se isolados nos outros autores franceses da época, p. ex. „tata" é atestado como „fogo" nos livros franceses, mas só Évreux fala de „tatapoin" no sentido de "brasa").

[p. 114 r.]

Ouy	Farine	
Kambik	*Pestrir la farine*	+
Miapé	En pain	+
Maniok	De racine	
Auati	De leur May	
Soo	De la chair	
Pyra	Du poisson	
Mimoin	Boüilly	+
Michire	Rosty sur le gril	+
Mokae	A la broche	
Boukan	Sur un gril de bois	
Commenda-ouassou	Faves	
Commenda-vue	Pois	
Taiao	Choux	+
Vuarem	Oignons	+
Taker	Citrouilles	+
Giromont	Potirons	
Yetek	Racines	

Mogivp	Pour les cuire	
Migan	En potage	
[p. 114 v.]		
Saan	Y gouster	+
Maeoup	Les manger	+
Niahembep	Des poëles	+
Gnahemioup	Des chauderons	+
Kouy	Une cuillier	+
Gnahensem, ou Gnahempepo	Une marmite	+
Ytageuk gnanhè	Escuelles	+
Eüairou, ou Ouira eua	Seau	+
Eüa	Cruche	+
Tota mognan	Faire du feu	
Tata pouï assuk	Attiser le feu	
Tatapoin	Bon charbons	+
Taïnbouk	Cendre	+
Kaouin-rou	grands pots de terre	+
Yta-eüa	Des bouteilles	
Yta Kaouuaue	Verres, ou godets	+
Sessar	Chandelle	+
Vssessau-andaue	Chandelier	+
Ynimbotata	Meche à lampe	+
Sessaü-ouron	Lanterne	+
Pouan	De filer	+
Mobouik	Coudre	+
Ynimognan	Tistre (tecer)	+
Iou	Esguille	+
Ynimbo	Fil	+
Ybou-ribouy-ké	Bécher	+
Tum-aroüere	Planter	+
Pouroure	Béche	+
Ytaseure	Béchette	+

[p.115 v.]		
Ouyrapare	L'arc	
Oumombor	Tirar de l'arc	+
Ououue	La fleche	
Pirare-kiè	Pescher	+
Gigapep	Le bateau	+
Pinda	Des hains	
Pousap (rêde)+	La seine	
Ybouïra mondoc	Coupper du bois	+
Ouïrapan	Charpenter	+
Xeapan	Une serpe	
Iu	Une coignee	
Xe	Un couteau	
Patoua	Un coffre	
[p. 116 r.]		
Chauy	Une clef	+
Ourou	Un pannier	+
Aobe	Les habits	
Aoptin-mou-kou	Les chemises	
Viroron, ou Ouuourou	Un haut de chausse	+
Toumia-ourou	Un bas de chausse	+
Pouïa-passa	Des soulliers	+
Akamgaop	Un chappeau	
Ita-ikapan	Une espee	
Mokaue	Une arquebuze	
Pyraïn	Des ciseaux	
Aiourichouare	Des coliers	+
Ouaroua	Un miroir	
Papouy chouare	Des bracelets	+
Kuvap	Des peignes	
Ouïra-aue	plumes d'oyseaux	+
Mimbouig	flutes & siflets	+

Expressões e pequenos diálogos

Ché aiouca, ché aiouca:	ie m'en vais le tuer	[119v]	+
Gere-coacatou	l'homme de bon propos	[104v]	+
Itaiuua	bras de fer, nome de um «truchement»	[99r]	+
kerembaue	homme vaillant en guerre	[119v],[120v]	
Pa ykatou	ouy, voila qui est beau, nous l'entendons bien & aisement	[344r]	
Peremotare-vssin	*gens en colère*	[104v]	+
tessay-pochu	aigres et meschans	[104v]	+
tétantou	hardy	[120v]	
Yreaïtuk Toupan	colar de Agnus Dei leteralmente „la cire de Dieu"	[340r]	+

Ver também o já citado diálogo missionário [p.339r].

Listas completas com o vocabulário das partes censuradas

Nomes de pessoas e de lugares

Acaious	hommes des prochaines habitations	24r
Acaiouy	chefe índio de Miary	329v
Acaiouy-miri	la petite pomme d'Acaiou, Nome	350v*
Appariturіers	d'Ouy-rapiran, lugar	220v
Are maratecouare ehumé	Commandements de l'Eglise	331r
Arobiar Toupan	Symbole des Apostres	331r
Camarapins	tribo	25v,76r,146v,322r
Camoussy	Montagnes	152v,[302v]
Cannibaliers	Índios Potiguara	32r,76r, 350v*
Capiton(portug. Capitão)	índio,inimigo dos franceses	27v,30v
Caraibes	6r,263v,276v,[302v],314v,348v,344v*, 349r*,356r*,360v*,361v*, "François ou Chrestiens"	(263v)
Carouatapyran	un des principaux de Comma	155r
Cayetez	8,144r,144v,329r,348v,343v*	
Chenamby	"mon oreille", Nome	349v*
Comma	8,78r,125r,144r,149v,155r,180v,260v,327r,329r, 348v seguintes, 360r seguintes,[97v], 343v*, 369v*,361r*	
Farine detrempee, La;	chefe de índios	318v,343v*
Giroparieta	Village de tous les diables	30r,
Giropary/Geropary	42r,141v,[303r],[345r], passim, ver também as passagens mais lungas	
Giropary-ouassou	le grand diable, roy d'une nation de Cannibaliers (Potiguara)	154v
Grand-Raye	chefe dos Cayetez	145r,[98v],343v*
Iacoupen	chefe dos Canibaliers (Potiguara)	350v*

Ianouaran	chefe, fils tué par Carouatapyran,	77r, 155r
Ianouarapin	lugar em que o português Martim Soares ancora com os seus navios.	31v
Ianouarauaëte/Grand chien	Principal de l'isle (chefe índio) Grand chien:	25r,27r,356r, 151v,29v,30r
Iapy-Ouässou	chefe índio	29v,[102v], [302v], 310r, 356r, 356r, 343v*, 356r*
Iemongaraïue	Saints Sacrements	331r
Iparis	Principal d'...., lugar	31v
Itaiuua	bras de fer, nome de"truchement"	[99r]
Iuniparan 353v*	lugar	108v,350v, 353r*,
Karouatapiran	Chardon rouge, chefe índio	276v seguintes
Longs-cheveux	nação indígena 76r,60r. [Ver também a ilustração de Anthoine Manen, índio da tribo, p. 358 v.]	
Maïobe/Mayobe	village grand	61r,215r
Maragnan	passim	
Marentin	Ex-Pagé batizado do nome de Martin	261v, 268r,347v seguintes
Meron	lugar	25r
Miarigois	abitantes do Miary, passim	
Miary seguintes,348v*	rio 18r, 19v, [119v], 148, 210r, 217r, 308v, 329r	
Migan	truchement seguintes, 344r*,345r*	64r,158r,249v,353v
Mourouichaue	título de um chefe índio 30r,[101v], [113v], 348v, [341r, no sentido de Papa da igreja católica], 351v, 359v,363v,348r*,351v*,354v*,359r*	
Ouarpy	riviere et contree vers les Caietez	159v,160r
Ouraparis	lugar	356r*
Ouyrapyran	principal d'..., lugar	53v
Pacaiares	riviere des ...	25v
Pacajares	tribo	76r
Pacamont	nome de um pagé	327r,348v seguintes
Pagis 305r,319r,347r*	sorciers	29r,104r,
Pagy- ouassou	grands barbiers	309r,324r
Paï-miri	nome dado a Marentin como ajudante dos capuchinhos	272r,349r,349r*
Para	8,144v,,322r,329r,348v,360r,360r*	
Parisop	riviere	26r
Pays/Païs	mágico, sacerdote cristão	256r, 265r, [337r], [340v], 348r, 341v*, 45r*, 345v*,

		346v*, 349r*, 350r*, 351r*, 353v*, 356r*, 356v*, 361r*
Peros	Portugais	64v,[302v], 351v*,
Pierre le chien	sauvage batisé à Dieppe	329v
Pinariens	povo de índios	76r
Pira iuua	Principal de l'isle (chefe índio)	29v,32v, 356r*
Piry	Lugar	182r,183r
Potyiou	Lugar	354r
Rasaiup	Lugar	183r
Tabaiares		8,18v,19r,76r,[119v],139r,257v seguintes, 313v,343v*; [ver também a ilustração de François Carypyra p. 347 v.]
Taboucourou		31r
Taperoussou	le village des grosses bestes	313r
Tapinambos		19r, passim
Tapoui	ver também Tapouytapere	44v,73r, 255v, 312v
Tapouytapere		8, 6v, 78r, 123v, 125r, 144r, 149v, 180v, 260v, 267r, 269r, 270r, v seguintes, 310r, 315r, 329r, 334v, 348v, 351v, 343v*, 344r*, 347v*, 348r*, 349r*, 353v*, [97v], [98v]
Tatou-ouassou	Nome indígena do Sieur de Pesieux	276v
Thion	chefe indígena 41v, 308v seguintes, 314r, 318v, 329v, 342v, 356r (Aua Thion:343v*,356r*)	
Toupan	Deus	29r,245r passim
Toury	rivière	153r
Tremembais	nation qui demeure au delà des montagnes de Camoussy	(153r), 50r, 76r, 153r seguintes
Troou	Lugar	183r
Vsaap	village	22v,76v,151v[302v],319v
Vuac-été	ou Vuac-ouassou, nome	26r,v
ymoeté yepé Toupan	Commandements de Dieu	331r
Yuiret	Lugar, loge d'...	29r, 63r, 64r, 313v, 350v, 356r (lugar da abitação dos capuchinhos)

[Ver também os nomes dos índios batizados na França e as ilustrações deles no capítulo sobre a iconografia]

Vocabulário em ordem alfabética

acaïa	matrice (útero)	131v
Acaioukantin	arbre,vin	3 r.,175v
Acaiouiers	árvore	175v
Acan	la teste	129v
Agouti	dent d'...	49r,65r,194r
Agoutis	animal	149v
Aï	mere	94v,95r
Aioupaues	choça	18v,[119v],154r
aioure	chignon du col	131r
Aiourichouare	Des coliers	[p. 116 r.]
aiouripouï	col	131r
Aïpïan	tache de la maladie pian	134v
Akamgaop	Un chappeau	[p. 116 r.]
An	ame	129v
anangoüire	iarret	131v
angäiuare	maigrir	123r
Angoüerer	ame separee du corps	129v,295v
Aobe	Les habits	[p. 116 r.]
Aoptin-mou-kou	Les chemises	[p. 116 r.]
apeckon	langue	130v
Apoïaueué	bons Esprits ou Anges	293v
apoin-ouare	narine	130r
apouan	levre d'en haut	130v
apoüissa	l'ouye	130r
apoutouon	cervelle	130r
Appariturіes	arbres dur comme fer	7r, 172v, 223v seguintes,[343v]
Ariry	ma grand-mere	94v,95r
aron-ayue	celuy qui a le mot à dire	105r
aroukan	coste, (costela)	131v
Arras	Ara	222v
assapoumi	cligner de l'oeil	130r
assou	main gauche	131r
Apterep	chauve	129r
ateum [Cheateum]	ie suis paresseux	76v
atiue	espaules	131r
atoucoupé	le dos	131r
Aua	homem adulto	84r
Aua Giropary	homme du Diable	294r
Auaeté	fort, robuste,vaillant, furieux	84v, [120v]
Auatì	De leur May	[p. 114 r.]
aue	cheveux	130r

boucan/Boukan	gril	76v,77r,[p.114r.], 194r, 270r
caiman	animal	180r, 181v,
cam	mammelle	131r
cam	os	131v
camapoutouon	moële	131v
Canidez	oiseau	222v
canot	153v, 183r, 184r seguintes,	224v
Caouin	festa	47v, 59v, 273r, v
Caramemos[Plural]/karamenos	ou paniers, escrin	20r, [97r], [340r]
Carbet	reunião dos índios	41r, 59v, [102r], [104v], 342r*, 342v*
Cariman	ingrediente da "farine de guerre"	21r
Chauy	Une clef	[p. 116 r.]
chouou	macher	130v
Commenda-ouassou	Faves	[p. 114 r.]
Commenda-vue	Pois	[p. 114 r.]
Cotiare/kotiare	livro, também livro de orações	[117v], 246v, [340v], [341r], 353v*
Couï	escuelle de bois	155v,324v
coujou/couiou	grillon	206r,v, 208r
courap	iniure	111r
ekatoua	main droite	131r
embouue	morve	130r
endura	chauve-souris	314r
Eüa/Va	*Cruche*	[97r],[p.114v.]
Eüairou,Ouira eua	Seau	[p. 114 v.]
geouroupoüitare	baiser	130v
Gere-coacatou	l'homme de bon propos	[104v]
Gigapep	Le bateau	[p.115 v.]
giourou	bouche	130r
Giropary	o diabo	*passim*
Giriragoy	tu as menty	78v
Giromont	Potirons (abóbora)	[p. 114 r.]
gnaen	coeur	131r
Gnahemioup	Des chauderons	[p. 114 v.]
Gnahensem, ou Gnahempepo	Une marmite	[p. 114 v.]
gneem	parler	130v
gneemporam	beau parleur	130v
Gneen-eum	muet	129v
gneumon	cracher	130v
Gningayve [Chegningayve]	ie suis begue	129r
Ionker	boüillie avec du sel	
Ionker	de l'eau avec du poivre	4r,139r.

Iou	Esguille	[p. 114 v.]
iouapic	entre-brusler	110v
ioüapichap	entre-blesser	110v
ioubouïc	estrangler par le col	131r
iounoupan	entre-battre	110v
Iouras	maisons faites à la forme des ponts aux changes et de Saint Michel à Paris	26r
Ircure [Chéircure]	mon grand frere aisnee	93v,95r
Ita-ikapan	Une espee	[p. 116 r.]
Iu	Une coignee	[p.115 v.]
iunipape/genipap	huyles de Palmes	127v, [337r]
iuua	bras	131r
Iuuasuc	manchot	129v
Kambik	Pestrir la farine	[p. 114 r.]
Kaouin-rou	grands pots de terre	[p. 114 v.]
Karaiobes	coberta do sexo	83v
Karouare	goute	129v
Karouarebore	gouteux (doente de gota)	129v
kaue	graisse	131v
kerembaue	homme vaillant en guerre	[119v], [120v]
ké	costé	131v
konguire	palais	130r
Kougnan	femme	91r
Kougnan Giropary	femme du Diable	294r
Kougnan-moucou-poire	femme mariee	89v
Kougnanmoucou	fille ou femme en sa grandeur	87v
Kougnantin	fille	89r
Kougnantin-myri	petite fillette	88v
Kounoumy	enfant	83r
Kounoumy miry	petit garsonnet	81v, [338v]
Kounoumy miry	enfance	83r
Kounoumy ouassou	adolescence	83r
Kouy	Une cuillier	[p. 114 v.]
kua	crasse	130r
Kuvap	Des peignes	[p. 116 r.]
Maëoup	Les manger	[p. 114 v.]
May	Mais	349r
Manioch	Manjok	77r, 139r, 341r*
Maniok	De racine	[p. 114 r.]
Maraca	maracá	47r, 147r
Marap	Bastard	96v
Marata	apostre	245r, seguintes, 352r, 341r*
Marate-Kouapee-seon	velho morto na guerra	86v

Maringoüins	moucherons	177v, 205r,v
Mendar-amo	homem casado	84v
Menondere	femme laronnesse, double putain	78v
Miapé	En pain	[p. 114 r.]
Michire	Rosty sur le gril	[p. 114 r.]
miengarres	chantres musiciens	247v
Migan	En potage	[p. 114 r.]
Migan	farine du pays	4r,181r
Mimbouig	Des flutes & siflets	[p. 116 r.]
Mimoin	Boüilly	[p. 114 r.]
Mobouik	Coudre	[p. 114 v.]
mogerecoap	adoucir un autre	110r
Mogivp	Pour les cuire	[p. 114 r.]
Moïaran	agacer leur voisin	108v
Mokae	A la broche	[p. 114 r.]
Mokaue	Une arquebuze	[p. 116 r.]
Monda	dérober	78r
Mondaron	le larron	78v
mouay	vin fait de mouay	23r
Mulatres	Bastards des François	96v, 154v, [99r]
Nein Tyen-de-Koem	Et à vous aussi	p. 105 r.
Nein Tyen de Karouq	Et à vous auss	p. 105 r.
nemby	oreille	130r
Niahembep	Des poëles	[p. 114 v.]
oroacap	debatter par paroles	108v
Ouaioupia	mauvais esprit ou diable	293v
Ouainuy	velha	91v
Ouaroua	Un miroir	[p. 116 r.]
Ouïra-aue	Des plumes d'oyseaux	[p. 116 r.]
Ouira-ouassou	de grands Oiseaux	222r
Ouïrapan	Charpenter	[p.115 v.]
Oumombor	Tirar de l'arc	[p.115 v.]
Ououue	La fleche	[p.115 v.]
Ourou	Un pannier	[p. 116 r.]
ouue	cuisses	131v
Ouy	Farine	[p. 114 r.]
Ouyrapare	L'arc	[p.115 v.]
Ouyra Giropary	oyseaux de Diable	294r
Pac/Pagues	animal	65r, 149v, 194r
papere	Papier	247v
papouë	poignet	131r
papouïtare	paume de la main	131r
Papouy chouare	Des bracelets	[p. 116 r.]

Paranampoture/Paranamussuk	gomme de mer, ambre	156v
Parin	boiteux	129v
Patakere	putain	53v, [97r], 78v, 111r
Patoua	Un coffre	[p. 115 v.]
Pé	chemin	134r
Peitan/Peïtan	enfant sorti du ventre, m/f	80r,88r
Peremotare-vssin	gens en colère	[104v]
pere ketin	roignons (rim)	131v
perep	la rate	131r
petun	Tabak	125v, 125r, passim
Pian	Maladie, com o elemento "Pé"	134r
Pinda	Des hains (hameçons)	[p. 115 v.]
Pindo	Palme	57v
pirapans	marsouins, poissons	220v
Pirapoty	ambre, =fiente de poissons	156v
Pirare-kiè	Pescher	[p. 115 v.]
po	main	131r
Porasseu-tapoüi	Danse des Tapouis	134v
Poromotre-vim	gens coleres	109v
potia	poitrine	131r
pouampé	ungle	131r
Pouan	De filer	[p. 114 v.]
pouan	doigts	131r
pouï	pied	131v
Pouïa-passa	Des soulliers	[p. 116 r.]
pouïasoo	les reins	131v
pouipouïtare	la plante du pied	131v
pouïta	le talon du pied	131v
pouïtou	haleine	130v
Pouroua-bore	femme enceinte	90r
pourouan	nombril	131r
Pouroure	Béche	[p. 114 v.]
Pousap/poussars	La seine (rêde)	[p. 115 v.], 180v
pouya	foye	131r
pouya-oupiare	fiel	131r
puissan	orteil	131v
Pyra	Du poisson	[p. 114 r.]
Pyraïn	Des ciseaux	[p. 116 r.]
pyre	peau	131v
Raiuassou [chéraiuassou]	i'ay mal aux dents	130v
Reindure[Chereindeure]	ma niece	94r
Rieure	mon cousin	94r,95r
Rocou [Rocon]	huyles de Palmes	127v, [337r]

Rou [cherou]	[mon] pere, auch Pate	57r, 250v
Saan	*Y gouster*	*[p. 114 v.]*
sapaious	guenons	207v, 230r
sendup	*oüir!*	*130r*
seporan	prendre le pour ce (vingar-se)	64v
Sessar	Chandelle	[p. 114 v.]
Sessaü-ouron	Lanterne	[p. 114 v.]
Soo	De la chair	[p. 114 r.]
Soo Giropary	certains animaux	294r
suua	front	130r
Tagyre	fille, afilhada	94v, 95r, 249v
Taiao	Choux	[p. 114 r.]
taïm	les dents	130v
Taïnbouk	Cendre	[p. 114 v.]
Taïre	fils, afilhado	93v, 249v
taiuc	veines	131r
taiuue	*dent macheliere*	130v
Taiuuen	gendre	95v, 96r
Taker	Citrouilles	[p. 114 r.]
Tamoin	ayeuls	93v
Tamoin	grand Pere	95r
Taroüire	grands lézards	197r
Tata pouï assuk	Attiser le feu	[p. 114 v.]
Tatapoin	Bon charbons	[p. 114 v.]
tatou	animal	124r
Tatou	tatou	149v
taupepyre	paupiere	130r
Tautateu [Chérautateu]	*bru,(nora)*	*95r, 96r*
Teindure	soeur	94v, 95r, 95v
tenambouik	*hanche*	131v
tendeuua	menton	130v
tendeuua-aue	barbe	130v
tendeuuaaue-rekouare	barbu	130v
tenupouian	genoüil	131v
tenuvangan	coude	131r
tessay-pochu	aigres et meschans	[104v]
tessa	l'oeil	130r
tessaton	maille en l'oeil	130r
Tessauen	*bigle (estrábico)*	*129r*
tétantou	hardy	[120v]
tétè	*corps*	131v
teube	levre d'em bas	130v
tevire	fesses	131v

theïc	ventre	131r
thenduc	salive	130v
Theon-souyee seon	bon vieillard mort en son lit	87r
thessa	larmes	130r
thessa-vm	aveugle	128r
Thessau-vm	chassieux (doença dos olhos)	129r
Thessaue	borgnes	129r
Thouyuaë	ancien et vieillard	86r
Thouy-uaë-pee-seon	velho morto	86v
thue	sueur	131v
thuye-ouassou	panse	131r
thyepouy	boyaux	131r
Timbep	camus	129v
tin	nez	130r
Tojou	petits lezards	197r
Tota mognan	Faire du feu	[p. 114 v.]
Touasaps/[Chetouasaps]	hostes ou comperes	5v, 360r*
Touassap	Compère	95v, 96r
toubouï	le sang	131r
Toucon	palme piquante	150v
touma	iambes	131v
Toumia-ourou	Un bas de chausse	[p. 116 r.]
Toureuüe	gaillard	105r
Touteure	mon oncle	94r, 95r
Touue	pere	93v, 95r
tova	face	130r
tovape	ioüe	130v
tovape-ouassou	iouflu	130v
Tum-aroüere	Planter	[p. 114 v.]
Tyen de Karouq.	Bonsoir	p. 105 r.
Tyen de-Koem.	Boniour	p. 105 r.
Uboüire[Chéuboüire]	mon petit frere	94r, 95r
Viroron, ou Ouuourou	Un haut de chausse	[p. 116 r.]
Vssessau-andaue	Chandelier	[p. 114 v.]
Vuarem	Oignons	[p. 114 r.]
Xè	Un couteau	[p.115 v.]
Xeapan	Une serpe	[p.115 v.]
Yache	ma tante	94r, 94v, 95r
Yaroube-catou	l'homme qui converse familierement	[104v]
Yasseok	gosier	130v
Ybou-ribouy-ké	Bécher	[p.114 v.]
Ybouïra mondoc	Coupper du bois	[p.115 v.]
Ybouyra Pouïtan	arbre du Brésil	58r

Yetek	Racines	[p. 114 r.]
Yetipere	ma cousine	94r, v, 95v
Yeure	mon nepveu	94r, 95r
Ykounoumirmee-seon	petit garsonnet mort	82r
Ynimbo	Fil	[p. 114 v.]
Ynimbotata	Meche à lampe	[p. 114 v.]
Ynimognan	Tistre (tecer)	[p. 114 v.]
Yreaïtuk Toupan	Agnus Dei=la cire de Dieu	[340r]
Yta Kaouuaue	Verres, ou godets	[p. 114 v.]
Yta-eüa	*Des bouteilles*	[p. 114 v.]
Ytageuk gnanhè	Escuelles	[p. 114 v.]
Ytaseure	Béchette	[p. 114 v.]

Expressões

Aourt ké Pay, aourt ké Pay Voicy venir le Pere	338r
Aourt navire souay voilà de grands Navires de France	236r
Aourt ygar ouassou Karaybe: voilà de grands navires	236r
Arobiar Saint Esprit	[344r]
aséreou yanondé Toupan rare devant mourir tu recevras le Corps de Dieu	346v
Assa oussou Kougnan Karaibe j'aime une femme françoise	248r
Ché aiouca, ché aiouca: ie m'en vais le tuer	[119v]
Ché assepiak ok Toupan mene moy voir la maison de Dieu	356v
Ché-assequeié-seta il me fait grand peur	110r
Ché auaëté, ché Pagy ouässou... Aiouka païs Ie suis furieux, & vaillant, Ie suis un gran sorcier, c'est moy qui tue les peres	28v
ché Toupan Arobiar Marie Ie croy & cognoy que la Mere de Dieu est Marie	6r
Chemen-boüirare-Kouritim je m'en vais accoucher	90v
Dé omano Chetouasap estes-vous malade mon Compere	76v
deangäiuare seta que tu es maigre	123r

Kounou-my ereipotar Toupan? Petit garson voulez vous pas aymer Dieu? Pa aypotar, Ouy ie l'ayme, ie le desire. Si nous adioustions. Erobiar Toupan kounoumy? Croyez vous pas en Dieu petit garson, Pa arobiar, ouy i'y croy, Ykatou Toupan? Dieu n'est il pas bon: Paykatou dekatougné, Ouy il est bon, & souverainement bon, Giropary ypochu? Le Diable est-il pas meschant? Pa ypochu ynan [= aignan!] Ouy, il est meschant & tres-meschant, & ne vaut rien. [339r]

Giropary ypochu, Toupan Katou	le diable est mechant	330v
Goy entree pour bien boire		364r
Goy y katou de Katogne Kaouïn tata o	qu'il est bon	364r
Gyropari yportassouassequegésera:	le diable est pauvre	330r
Ko ai Toupan Marie	Marie est mere de Dieu	359r
Ko ypochu Giropary	le mechant Diable	256v
Koaï Toupan Marie	Voila la Mere de Dieu Marie	6r
Kougnam Ykatou	une belle femme	359r
Omano Toupan	est-il possible que Dieu soit mort	357r

Ore-mae pémareamo	tout ce que nous avons est vostre	283r
Pa ykatou	ouy, voila qui est beau, nous l'entendons bien & aisement	[344r]
Pe r a-oussou pare Koroyo	Nous sommes vos amis	281r
Ymari touroussou	il est grandement en colère	110r
Y auaëte asse quege seta	qu'est-ce que cela.. qui est furieux	322v
Y katou toupan ché arobiar Toupan o que Dieu est bon		256v
Yngéem Toupan	il parle à Dieu	281v

Documentos lungos

Documento	29v
Documento	105 r
Salutação	236 seguintes
Documento	283 v.
Doctrine chrestienne	286v-290r

29v.

Ché assequegai seta, ypocku Topinambo, ypocku decatougué: giriragoy Topinambo, giriragoy seta atoupaué: ypocku ianouara vaeté, ypocku décatougné giriragoy ianouara vaetè giriragoy seta atoupauè:
Ah! que j'ay de peur, & grandement, ô que les Topinambos sont méchans, ils sont méchans parfaictement: Ils ont menty, les Topinambos, ils ont menty grandement et amplement: que le Grand Chien est meschant parfaitement; Il a menty le Grand Chien, il a menty grandement & amplement etc...

Tyen-de-petom	Bonne nuict	105v
Nein-Tyen-de-petom	Et à vous aussi	105v
Mamo souï pereiou	D'où venez-vous	105v
Mamo peresso	Où allez-vous	105v
Paranam-souï-Kaiout	Ie viens de la mer	106r
Pira-rekie-souï-Kaiout	Ie viens de pescher	106r
Kaa-souï-Kaiout	Ie viens du bois	106r
Ybouïra monosoc/mondoc	Ie viens de couper du bois	106r
Ko-souï-Kaiout	Ie viens du jardin	106r
Ko-pirarouer-Kaiout	Ie viens de jardiner	106r
Maëtum arouere	Ie viens de bescher & planter	106r
Vuapoo-arouere-Kaiout	Ie viens de cueillir fruicts	106r
Kaaue-arouere-Kaiout	Ie viens de la chasse	106r
Mosou-arouere-Kaiout	Ie viens de me promener	106r
Taaue-souï-Kaiout	Ie viens d'un tel village	106r
Ahere-piac-souï-Kaiout	Ie viens de voir un tel	106r
Cheroe-souï/Cheretan-souï	Ie viens de mon logis	106v
Ne in cheaiourco	A Dieu, ie m'en vay	106v
Ne in oro iourco	A Dieu, nous en allons	106v
Maëperese-Kar	Que cherchez-vous?	106v

Marapereico	Que demandez-vous	106v
Ageroure deué-cheremyouran ressé	Ie demande à manger	106v
Ageroure ouï ressé	Ie demande de la farine	106v
Ageroure soo ressé	Ie demande de la chair	106v
Ageroure pyra ressé	Ie demande du poisson	106v
Ageroure v. ressé	... de l'eau	107r
Ageroure tata cheué	... du feu	107r
Ageroure xè	... *un couteau*	107r
Iu	une hache	107r
Mara-péde-ie mongueta	Que pensez-vous?	107r
Ai Kogné	Ie ne pense à rien	107r
Maerssé-Kaien-arico	Ie pense à quelque chose	107r
Deressé Kaien-arico	Ie pense à vous	107r
Mara-erepe/erepipo	Que dites vous?	107v
Mara-peïe-peïooupé	Que disiez vous ensemble?	107v
Ore-ärei-Koran Koïomongueta	Nous parlions de nos affaires	107v
Deressé Koïa-mongueta	Nous parlions de vous	107v

Salutação

Ereiup Chetouassap	Es tu venu mon Compere?	237r
pà	Oui	237r
Auge-y-po	voilà qui est bien	238v
Marapé derere	comment t'apelles tu?	238v

Levre de Mulet

do nome de um peixe (Mulet) com lábios pendentes, outros nomes descritos em francês: 238r

Demoursousain chetouasap? Deambouassuk Chetouasap? As-tu faim, mon compere? 238v

Maé pereipotar	Que veux-tu manger?	239r
Ereia Kasse pipo	As-tu quitté ton pays...	239v
Yandé repiac aout	*on a eu compassion* de nous	239v
Y katou karaibe	que les François sont bons	239v
Mobouype derouuichaue Yrom	Combien avez vous de Superieurs	239v
Seta	Beaucoup	239v
Ché Mourouuichaue	Ouy, ie suis du nombre des Principaux	240r
Teh Augeypo	I'en suis bien aise	240r
Ererou patoua?		
Ererou de caramemo seta?	As tu apporté des coffres quant & toy	240r
Mae porerout decaramemo poupé	Qu'avez-vous apporté dans vos coffrets & escrins?	240r
Y Katou-paué	I'ay tant apporté de choses	240v
Eimonbeou apap-katou	Ie te prie ne me cele rien	240v
Yassoiauok de Karamemo assepiak demaë?	Ouvre moy tes coffres	240v

Aimosanen ressepiak/Kayren deuè:	ie suis empesché pour le présent	
Begoyé sepiak	ne doute point	240v
Augé katout tegné	bien donc faut que ie me contente	241 r
Dereroupé xeapare amon	N'as tu pas apporté force hansars, serpes	241 r
Dereroupé ourà sossea-mon	As-tu apporté des serpes qui ayent le manche de bois	241 r
Ereroupé Ytaxé amo	As tu apporté des couteaux d'acier	
Ereroupé Ytaapen	... des espees d'acier	l.c.
Ereroupé	Tataü... des arquebuzes	
Ereroupé Tatapouy seta	... poudre à canons	l.c.
Arou seta Ygatoupé giapareté	I'en ay apporté une multitude	l.c.
Auge-y-po	Voila qui est bien	
Ereipotar touroumi/ Kerè	As tu faim de dormir, coucher	l.c
Pa che potar	Ouy ie veux dormir	
Nein Tyande Karouk tyande petom	bon soir, bonne nuit	l.c.
283v/284r		

Pe moé Koroiout, pere Koramressé: Toupâ mombe-oüaue koroiout peam: yande mognâ gare rhé opap katou, ahé maè mognan. Yangatouran: yandé renonde vuac oueriko: ahé gneem roupi yandè rekormé. Pepusurom peamo tareumbare soüy yauäeté orerou vichaue: Pepusurom okat araia obooure ouaia pepusurô anouam.

C'est à dire: Nous vous aprendrons à vivre plus à vostre aise: & voulons vous enseigner le vray Dieu: lequel est Createur de tout le monde: Il est très bon: & nous a préparé le Ciel si nous suivons sa parole en cette vie. Nous venons vous defendre de vos ennemys. Nostre Roy est fort & puissant qui vous donnera toujours secours: & vous fournira d'armes & de gens.

Doctine chrétienne
286v. seguintes

Ore-roue vuac peté couare.
Nostre Pere és Cieux qui es

Ymoe-tepoire derere-toico
sanctifié soit ton nom

To- oure de-reigne
Advienne ton Royaume

Teiè-mognan deremimotare yboipé vuacpe iémognan eaue
Soit faicte ta volonté en la terre comme aux Cieux

Oreremiou-are aiedouare eimé ioury oreue
Nostre pain quotidien donne auiourd'hui à nous

De-ieurou orè yangaypaue ressè.
Pardonne nos offences

Ore recome-mossaré soupè ore-ieuron eaue.
Comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offencez

Moar-ocar humé yepé tecomemo-poupé.
Et ne nous induits point en tentation

Oré pessuron peyepè mäe ayue souy
Mais nous delivre du mal

Amen Iesu

La salutation angelique
Ave Maria gratia, Resse tonoussen väe.
Ie te saluë Marie, de grace pleine

Deyron yandé yaré-reco
Avec toy est le Seigneur

Ymonbeou Katou poïre aue edereico Kougnan souy
Beniste tu es entre les femmes

Ymonbeau Katou poïre aue demeinboïre IESUS
Benit est le fruict de ton ventre, IESUS.

Oraison à la vierge
Sancta Maria Toupan seu
Saincte Marie mere de Dieu

Hé Toupan mongueta ore-yangaypaue vaë ressé
Prie Dieu pour nous pecheurs

Cohu yran ore-requi ore-roumeué
Maintenant, & à l'heure de nostre mort

Amen Iesu.

Le symbole des Apostres

Arobiar Toupan
Ie croy en Dieu

Touue opap Katou mäete tirouan
Pere tout puissant

Mognangare vuac
Createur du ciel

Mognangare ybouy
Createur de la terre

IESUS CHRIST

Tayre oyepe vac
En IESUS CHRIST son fils unique

Ahe Saint Esprit, demognan pitan amo
Qui a esté du sainct Esprit conceu

Ahé poïre oart Saincte Marie, Souy
Et nay de la Vierge Marie

Ponce Pilate Mououuichaue amoseico sericomemo poïre amo
soubs Ponce Pilate President a souffert

Yiouca poïre amo youira
A esté tué sur le bois de la Croix

Ioasaue ressé
Il est mort

Ymoiar ypoïre ytemim bouïre amo
Et a esté ensevely & enterré au Sepulchre
Ouue ieuue euue apeterpé
Est descendu aux Enfers

Ahé souï touriare mossa poïre ressè oouue ombouеue souï. Secobé yereie bouïre.
Le tiers iour est resuscité des morts

Oié oupire vuacpè.
Est monté aux Cieux

Toupan touue opap-Katou mâeté tirouan mognangare Katou aue cotu seua.
De Dieu son Pere tout-puissant, il se sied à la dextre.

Ahé souï tourinè ycobé vâe omano vâe poïre pauè recomognan
Et de là viendra les vifs & les morts iuger.

Arobiar Sainct Esprit
Ie croy au saint Esprit

Arobiare Saincte Eglise Catholique
Ie croy la Saincte Eglise Catholique

Arobiar Sainct tecokatou demosaoc morooupé
Ie croy des Saincts la communion.

Arobiar teco-engay paue ressè morooupè Toupan deüron.
Ie croy des pechez la remission de Dieu

Arobiare asè-recobé ieboure.
Ie croy la resurrection de la chair.

Arobiare teioubé opauaerem-eim-rerecoe nouame.
Ie croy la vie eternelle

Amen Iesu

Les dix commandemens de Dieu
Ymoeté yepé Toupan
Honore un seul Dieu

Aytè ereté netieume poïre renoy teigné
Tu ne prendras point le nom de ton Dieu en vain

Ymoeté Dimanche are maratecouare eum aue
Honore & sanctifie le Dimanche iour de repos
Y moëtè derouue desseu eaue
Honore ton Pere & ta Mere

Eparapiti humé
Tu ne tueras point

Eporopotare humé
Tu ne paillarderas point

Emonmaron humè
Tu ne déroberas point

Teremoen humé aua ressé
Tu ne diras point faux tesmoignage contre l'homme

Yemonmotare humé aua remerico ressé
Tu ne convoiteras de l'homme la femme.

Yemonmotare humè aua maë ressé
Tu ne convoiteras point de l'homme chose qui luy appartienne.

Sommaire des Commandemens de Dieu
Opap Katou maeté tiroüan sosay asé Toupan raousouue
Sur toutes choses tu aymeras Dieu

Oie aousouue eaué asé ouua pichare raoussouue
Ayme ton prochain comme Toy-mesme

Les Commandements de la Saincte Eglise
Are maratecouare ehumé Messe rendouue
Escoute la Messe les iours des Festes

Sei hou iauion Yemonbeou
Tous les ans au moins une fois tu diras tes pechez

Toupan rare Pacques iaouion
Ton Dieu à Pasques tu prendras

Iecouacouue iauion erecoucouue
Les ieunes tu garderas de Karesme & Vigile

Aiauion asé mäe moiaoc
Tu rendras les dismes

Les sept Sacremens
Iemongaraïue
Baptesme

Asé seuvap aua reou assou yendu Karaiue non
Recevras de la Saincte huyle au front par la main de
l'Evesque

Asè-reon yanondé Toupan rare
Devant mourir recevras le corpas de Dieu

Asè-reon yanondé yendu Karaiue rare
Ayant mourir tu recevras l'huyle sacree

Oyekoacoouue, Oyemonbeou
La Penitence & Confession

Oyemo-auare
L'ordre

Mendar
Mariage

CIÊNCIA NA COSTA AMAZÔNICA

Informativo do Projeto PIATAM *mar*

UM DESAFIO CIENTÍFICO

O que acontece quando o maior rio do mundo, o Amazonas, se encontra com as águas oceânicas?

Mega-processos e mega-dinâmica que se espalham em 2.250 km de extensão de linha de costa. E sob a influência de uma poderosa bacia de drenagem lançam mais da metade da carga de água doce, partículas e solutos que atingem os oceanos e dão origem a uma das mais extensas costas lamosas do mundo. É onde também se situa o maior cinturão contínuo de manguezais do nosso planeta. Nesta área costeira ainda se concentram quase 7 milhões de pessoas aglomeradas em áreas metropolitanas das capitais de três estados amazônicos – Amapá, Pará e Maranhão (todos com histórico de processos desorganizados de urbanização) – ou residentes em grandes extensões ainda escassamente habitadas ou de difícil acesso.

Para ter uma visão global dos processos em curso não se pode olhar apenas por uma ou duas perspectivas disciplinares. Precisamos de um conjunto de informações bióticas, abióticas e humanas. É necessário recompor a história da evolução das paisagens naturais e sociais. Uma perspectiva de passado e de futuro, em escalas micro e macro.

Este informativo vai apresentar especialmente notícias do projeto PIATAM *mar*, uma experiência que une empresa e academia em busca da produção de um conhecimento mais amplo sobre a Zona Costeira Amazônica para gerar inovação tecnológica na gestão ambiental. Mas, aqui você também poderá conhecer outras ações, atividades e projetos desenvolvidos pela Petrobras no seu Plano Amazônia.

PIATAM *mar* - UM PROJETO INTEGRADO EM REDE

Em 2004, a Petrobras (empresa líder no mundo na produção de óleo em águas profundas e, no Brasil, dona do maior sistema de transporte de óleos e derivados) começou a investir na consolidação de uma estrutura de pesquisa para ter uma visão ampla da Zona Costeira Amazônica, área por onde são transportados milhões de litros de óleos e derivados e sujeita a acidentes com o derramamento dessa carga.

A empresa aceitou a proposta da Universidade Federal do Pará – UFPA, que, aproveitando os benefícios advindos de décadas de pesquisas organizadas por diferentes grupos científicos e da existência da Associação de Pesquisadores da Costa Amazônica – ECOLAB Brasil, convocou pesquisadores de 7 importantes instituições científicas dos três estados costeiros amazônicos e de 2 núcleos de excelência científica do Rio de Janeiro para coletar informações já produzidas sobre esta parte da Região Amazônica. Assim surge o Projeto PIATAM *mar*, abreviação para o nome "Potenciais Impactos Ambientais do Transporte de Petróleo e Derivados na Zona Costeira Amazônica" e que também revela sua filiação ao primeiro projeto de uma série de estudos articulados pela Petrobras para pesquisar várias questões relacionadas ao rio Amazonas (visite: www.piatam.ufam.edu.br).

A equipe de pesquisa na primeira fase do trabalho (março de 2004 a junho de 2005) teve como metas produzir cartas de sensibilidade ambiental ao derramamento de óleo (Cartas SAO) e estruturar um banco de dados com informações socioambientais que permitissem a análise dos impactos, nos aspectos de segurança, meio ambiente e saúde, de eventuais acidentes em áreas costeiras amazônicas consideradas prioritárias.

RESULTADOS ALCANÇADOS

Após recuperar as informações pretéritas sobre a Zona Costeira Amazônica foi possível criar bases conceituais para o diagnóstico e prognóstico ambiental, estruturar um banco de dados socioambientais interligados a um Sistema de Informação Georeferenciada (*SIG*), disponibilizar insumos para a atualização de planos de contingência e mapas de sensibilidade a derrames de óleo na costa amazônica, produzir 2 publicações científicas a serem lançadas nos próximos meses e apoiar a produção de artigos, monografias e dissertações.

Os resultados da primeira fase da Rede PIATAM *mar* foram apresentados durante um workshop realizado nos dias 5 e 6 de maio deste ano, no Hotel Copacabana Plaza, no Rio de Janeiro, com a participação de mais de 100 pesquisadores envolvidos, convidados da comunidade científica e instituições parceiras. O Comitê Científico, formado integralmente por especialistas externos ao projeto e com reconhecida competência nas temáticas estudadas, avaliou que o saldo obtido pelo Projeto é positivo. O trabalho também já recebeu uma menção honrosa na última Rio Oil & Gas Expo and Conference 2004.

O levantamento dos dados realizados pelo PIATAM *mar* já começou a proporcionar a otimização da gestão ambiental dos negócios da Petrobras na Zona Costeira Amazônica, colaborando decisivamente na resolução de recentes situações de emergência. Além disso, também está funcionando como um tubo de ensaio para experimentar novas formas gerenciais e de integração entre a Petrobras e as instituições acadêmicas da região amazônica, incluindo a produção de um Manual de Gestão. Na próxima fase, a empresa vai investir maciçamente na formação de recursos humanos (alocando recursos para bolsas de iniciação científica, mestrado e doutorado no âmbito do projeto) e na melhoria ou consolidação de laboratórios e coleções científicas de referências e didáticas, que irão processar e receber o material coletado em campo.

EXCURSÕES COMEÇAM EM SETEMBRO

A Fase II do projeto PIATAM *mar*, que começa em julho de 2005, será caracterizada pelo início da coleta de novos dados em campo e pela ampliação dos grupos especializados para trabalhar com outros ramos disciplinares, como ecotoxicologia, comunicação e educação.

Em setembro, o PIATAM *mar* começa suas excursões científicas (serão 3 ao todo até setembro de 2006), lançando sua rede em busca de dados para compor um diagnóstico socioambiental das áreas de influência dos terminais de abastecimento de óleo – Porto de Itaqui (MA), Miramar (PA), Vila do Conde (PA), Outeiro (PA) e Santana (AP), envolvendo três áreas de conservação: Ilha dos Caranguejos (MA), Reserva Extrativista Marinha de Soure (PA) e Reserva Biológica do Lago Piratuba (AP), áreas consideradas prioritárias.

Cerca de 200 pesquisadores e técnicos, incluindo bolsistas de iniciação científica, mestrado e doutorado, estarão envolvidos nesta empreitada rumo ao litoral amazônico. Acompanhe aqui as notícias desta iniciativa empreendedora financiada pela Petrobras, em parceria com instituições de pesquisa e ensino da Amazônia Oriental, em busca do conhecimento.

CONHEÇA O PROJETO PIATAM *mar*:

Coord. Geral
- Pedro Walfir M. Souza Filho (UFPA/CG/LAIT)
- Luiz Landau (UFRJ /COPPE)
- Edson Ricardo S. P. da Cunha (Petrobras/CENPES)

Coord. do Comitê Científico
- Maria Tereza Prost (MPEG/ CCTE)

Coord. do Grupo de Gestão
- Maria Emília da Cruz Sales (MPEG/ CCTE)

Coord. do Grupo Doenças Tropicais
- Marinete Martins Póvoa (Instituto Evandro Chagas)

Coord. do Grupo Abiótico
- Odete Machado da Silveira (Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Amapá)
- Amílcar Carvalho Mendes (MPEG/ CCTE)

Coord. do Grupo Biótico
- Cristina do Socorro Fernandes de Senna (MPEG/ CCTE)
- Antônio Augusto Ferreira Rodrigues (UFMA)

Coord. do Grupo Socioeconomia
- Cláudio Fabian Szlafsztein (UFPA/CG)

Coord. do Grupo Arqueologia
-Maura Imázio (MPEG/ CCH)
-Denise Pahl Schaan (MPEG/CCH)

Coord. do Grupo Modelagem e Sensoriamento Remoto
- Audálio Rebelo Torres Jr. (UFRJ /COPPE)
- Pedro Walfir M. Souza Filho (UFPA/CG/LAIT)

Coord. do Grupo Tecnologia da Informação e Comunicação
- Luiz Fernando Souza (UFPA/CG/LAIT)
- Joice Santos (MPEG/ ACS)

Instituição Parceira
Centro Regional de Vigilância de Belém do Sistema de Proteção da Amazônia

Informativo produzido pela Comunicação do PIATAM *mar*
Redação: Joice Santos e Suely Luz (975/DRT- PA)
Edição: Joice Santos (785/DRT- PA)

VISITE NOSSO SITE: **www.ufpa.br/cg/piatammar**

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Orientações gerais:

- O *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* é uma das mais tradicionais revistas científicas brasileiras. Seu primeiro número data de 1894. Atualmente, é editado em duas séries: *Ciências Naturais* e *Ciências Humanas* e dedica-se à publicação de trabalhos científicos nas áreas de ciências sociais e humanas, especialmente antropologia, arqueologia e lingüística; ciências naturais, especialmente botânica, ciências da terra, zoologia, e ciências afins, além de trabalhos inter e multidisciplinares, preferencialmente os que se referem a questões relacionadas direta ou indiretamente à Amazônia.
- Os trabalhos são publicados nas categorias de artigos originais, artigos de revisão, notas preliminares, resenhas bibliográficas ou comentários.
- Os trabalhos devem ser inéditos, sendo vedada a submissão simultânea a outro periódico.
- Os autores são responsáveis pelo conteúdo dos trabalhos. No caso de múltipla autoria, entende- se que há concordância de todos os autores em submeter o trabalho à publicação.
- A citação de comunicação de caráter pessoal, no corpo do texto, é de inteira responsabilidade dos autores.
- Ao Comitê Editorial do Museu Paraense Emílio Goeldi é reservado o direito de rejeitar ou aprovar a publicação dos trabalhos submetidos, observando os seguintes critérios: a) adequação ao escopo da revista; b) qualidade do conteúdo atestado por processo anônimo de avaliação por pares (peer review) por dois consultores, especialistas nas respectivas áreas do conhecimento.
- Após a aprovação, a revista *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* terá exclusividade na publicação do trabalho.
- Os trabalhos poderão sofrer alterações editoriais que não comprometam seu conteúdo científico (correções gramaticais, adequações estilísticas e normalização bibliográfica).
- Os trabalhos devem ser encaminhados à Comissão de Editoração Científica (COED) do Museu Paraense Emílio Goeldi em três vias, sendo uma original (incluindo os dados do(s) autor(es)) e duas cópias (sem identificação de autoria), através de carta.
- Na carta de encaminhamento deverá conter: a) indicação da série a qual o trabalho está sendo submetido; b) cessão de direitos autorais para publicação na revista e eletronicamente; c) concordância com os critérios de avaliação e normalização da revista; d) informações sobre o(s) autor(es): titulação, filiação institucional, endereço completo para correspondência, incluindo telefone(s), fax e e mail.
- Os trabalhos devem ser enviados na forma final em disquete ou CD, em programas compatíveis com microcomputadores PC.
- No artigo constará a data de recebimento e a respectiva data de aprovação pela Comissão Editorial.
- Os autores recebem, gratuitamente, 30 separatas de seu trabalho e 1 (um) fascículo completo. No caso de múltipla autoria, estes são enviados ao primeiro autor.
- Os trabalhos devem ser enviados para a Comissão de Editoração Científica do Museu Paraense Emílio Goeldi, no endereço:

Editoração Científica/Museu Paraense Emílio Goeldi
Av. Magalhães Barata, 376 – São Braz
Caixa Postal 399
Cep 66040-170 – Belém – Pará – Brasil
Tel/Fax: 55 91 3219 3317
E mail: editora@museu goeldi.br
Portal: www.museu goeldi.br

Estrutura:

- A redação dos manuscritos deve ser, preferencialmente, em português, admitindo se trabalhos em espanhol, inglês e francês.
- O texto principal deve conter os seguintes elementos:

Título: deve ser sucinto, direto, com versão em inglês, esclarecendo o conteúdo do trabalho, podendo ser completado por subtítulo.

Resumo: texto informativo em parágrafo único, apresentando uma síntese do conteúdo do trabalho (temática, metodologia, resultados e conclusões). Deve se evitar o uso de siglas, garantindo a clareza do texto.

Palavras chave: para fins de indexação, deverão situar claramente os eixos temáticos do trabalho, sendo no máximo de seis e no mínimo de três.

Abstract e **Key words**: versão em inglês do Resumo e das Palavras chave, respectivamente.

Referências: devem ser listadas no final do trabalho e organizadas tomando por base a NBR 6023:2002 (ABNT), obedecendo às especificações das **Normas para apresentação de trabalhos ao *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi***.

Tabelas e **gráficos**: devem ter numeração seqüencial, em algarismos arábicos, ser inseridos após a citação no texto, em formatação de acordo com as dimensões da revista. Devem ser acompanhados de legenda, em texto claro e conciso. Os gráficos devem ser enviados em formato eletrônico, em arquivos separados, nos programas originais em que foram gerados.

Figuras (desenhos, mapas e fotografias): devem ser de extrema necessidade para o entendimento e comprovação do conteúdo do trabalho. Seguem numeração seqüencial em algarismos arábicos, acompanhadas das respectivas legendas, fontes e autoria das imagens. As fotografias devem ser em preto e branco, em papel brilhante, em bom contraste e nitidez, para garantir uma boa qualidade de impressão. As figuras digitalizadas e/ou produzidas em meio eletrônico devem ter resolução mínima de 300 dpi, devendo ser enviadas em arquivos separados, nos programas originais em que foram geradas. No caso da extrema necessidade de ilustrações em cores, a mesma deverá ser justificada pelo autor e acatada pelo editor, ficando os custos de impressão a cargo do(s) autor(s).

Notas: as eventuais notas não bibliográficas deverão ser apresentadas em notas de rodapé, em numeração seqüencial em algarismos arábicos, sobrescrito, numa menor quantidade possível de linhas.

Indicações Bibliográficas e/ou **citações**: devem ser inseridas no corpo do texto, entre parênteses, contendo o sobrenome do(s) autor(es), em caixa alta e baixa, seguido do ano da edição e, se for o caso, a(s) página(s) da citação. Devem corresponder às referências bibliográficas, segundo a orientação da NBR 6023/2002.

Acesso à Internet: deve conter o site e a data completa do referido acesso.

- Para maiores informações, consultar as "Normas para Apresentação de Trabalhos ao Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi ou contato com a Editoração Científica: Tel/Fax: 55 91 3219-3317. E mail: editora@museu goeldi.br