

# REVISTA DO ARQUIVO MUNICIPAL

CXXVIII

DOCUMENTS DEPARTMENT

AUG 25 1950

LIBRARY  
UNIVERSITY OF CALIFORNIA



Casa do Capitão-mor em São Luiz do Paraitinga

Desenho de Nelson Nóbrega

PREFEITURA DO MUNICÍPIO DE SÃO PAULO  
DEPARTAMENTO MUNICIPAL DE CULTURA  
1949

# REVISTA DO ARQUIVO MUNICIPAL

Publicação da Divisão de Arquivo Histórico, do Departamento de Cultura, da Secretaria de Educação e Cultura, da Prefeitura de São Paulo

São Paulo — Rua da Cantareira n.º 216

Diretor  
JOSÉ DE BARROS MARTINS

ANO XVI  
VOLUME CXXVIII  
OUTUBRO DE 1949

Secretário  
NUTO SANT'ANNA

---

---

## SUMÁRIO

- A CRÍTICA LITERÁRIA NO BRASIL . . . WILSON MARTINS
- TRADUÇÕES DE POESIAS TUPIS : . . . A. LEMOS BARBOSA
- JONGO . . . . . ALCEU MAYNARD ARAUJO
- SOCIEDADE AMIGOS DO ÍNDIO . . . {  
HERBERT BALDUS,  
MÁRIO MIRANDA ROSA,  
GAL. CÂNDIDO MARIANO  
DA SILVA RONDON, •  
HARALD SCHULTZ.

PUBLICAÇÕES — ORDENS RÉGIAS — PAPÉIS  
AVULSOS — ATAS DA CÂMARA DE SANTO  
AMARO — DECRETOS E LEIS MUNICIPAIS

## TRADUÇÕES DE POESIAS TUPIS

(Especial para a "REVISTA DO ARQUIVO")

A. LEMOS BARBOSA

### NOTAS CRÍTICAS

A interpretação das poesias tupis escritas pelo Padre Anchieta, ou a êle atribuídas, tem-se tornado objeto de vivas e interessantes controvérsias.

Duas são as principais causas dessas incertezas e dissensões: falta — até há pouco — dos textos originais ou de cópias autênticas, e pouco conhecimento do lídimo Tupi antigo, em que foram vasadas aquelas rimas. Mesmo quando, enfim, surgiu em alguma universidade o estudo da língua indígena, êste se voltou, com incompreensível preferência, para o dialeto platino, o Guaraní, seja o antigo seja o moderno. E ainda isso com a principal preocupação de elucidar "etimologias" de topônimos. Para completar o contrassenso, articula-se um estudo, com tais intenções filológicas, na Secção de Geografia e História, ao lado da Etnografia. Bem se pode pressupor qual o preparo filológico e lingüístico, qual a vocação para crítica textual da maioria dos alunos.

Mas vamos a um rápido apanhado das versões portuguesas das poesias tupis.

O primeiro a meter mãos à obra foi d. João da Cunha, com a sua tradução de 1732, que serviu para o exame canônico dos escritos do Padre Anchieta, e cuja fidelidade o tradutor atestou sob juramento.

Batista Caetano de Almeida Nogueira, em sucessivos artigos, estampados no *Diário Oficial* na última dezena que precedeu a

sua morte (11-15 de dezembro de 1882), impugnou veementemente a tradução de dom João da Cunha, qualificando-a de impostura.

Reproduzindo-a mais tarde, Afrânio Peixoto tachou a Batista Caetano de exigente. “Nesse assunto de tradução — e do tupi... é ser demasiado querer talvez outra cousa além do sentido...” (p. 18).

A verdade, porém, é que João da Cunha não traduziu nem mesmo o sentido. Percebe-se que conhecia a significação de um ou outro substantivo ou verbo. Norteado por êsses vagos indícios e, pelo demais, na total ignorância da língua, rivalizada apenas por uma rara audácia, não titubeou em perpetrar a sua famigerada versão.

Um ou outro exemplos:

Ms., p. 31v.

Paranagoçu raçapa  
aju derepiapota  
ejori oreraçubá  
Tej catu nde cuapa  
xe ruba Tupinãba

Trad. lit.

Atravessando o oceano,  
eu vim, por desejar te ver.  
Vem apiedar-te de nós,  
para que te possa conhecer  
o meu pai Tupinambá.

Trad. de dom João da Cunha

Pelo meio do mar grande,  
buscai o nosso coração.  
Vinde, nosso amador,  
porque vós mul bem sabeis  
que eu sou Pai Tupinambá.

Examinemos o 2.<sup>o</sup> verso (para ficar só num). O tradutor não discerniu o verbo *epia* “ver”; enxergou sim o substantivo *pia* “coração”. De *pota(r)* “querer” (no ger.) êle estendeu o sentido para “buscar”. De (*n*)*de* “te” fez “nosso”. Etc. ! — Numa palavra, o algum conhecimento do Tupi foi pior para o tradutor.

Só mais um exemplo, colhido a êsmo:

Ms., p. 24v.

Tapuijpepira guabo  
xe ramuya poracei  
xe Tupã reco ayucei  
xeruba reco peabo.

Trad. lit.

Devorando os banquetes de escra-  
[vos,  
Meu avô dansava,  
Eu desejo a lei de Deus,  
repelindo os costumes de meu pai.

Trad. de J. da Cunha

Gente bravia do mato  
era aquela minha avô.  
Eu quero ser batizado,  
e só a Deus quero por pai.

E basta. Tradução dessas só interessa ao anedotário bibliográfico.

Outro tanto não se pode dizer de Batista Caetano. Conhecedor exímio do Tupi, e principalmente do Guarani, já dera sobejas provas de competência na tradução direta e original da *Conquista Espiritual*. Nos citados artigos do *Diário Oficial*, arriscou uma tradução de três poesias atribuídas a Anchieta, baseando-se nas péssimas cópias, inçadas de êrros, que Melo Moraes estampa em folhetins do *Globo* e na *Revista da Exposição Antropológica Brasileira*.

Com tal material — o de que se dispunha então no Brasil — o trabalho de Batista Caetano não podia ser, e não foi perfeito. Ainda hoje, porém, causa admiração a sua perspicácia e intuição em assunto de crítica textual. Só merece restrições a tendência para nivelar os dois dialetos, Tupi e Guarani (p. 574), “guaranizando o Tupi”. Algo de semelhante ao vêzo que êle castigou nos antigos gramáticos, e que se repete ainda em certos autores recentes: o de descrever os fatos de uma determinada língua, guiando-se exclusivamente pelas correlações com outras (a latina ou portuguêsã). Dessa falha é comprovante, p. ex., o comentário de B. Caetano à palavra *Cerobiá*: “51. *H-erobiá*, “crê-lo, crêr nelle, ter fé nelle”, é no infinitivo “o verbo *robriar*...”. Não confundisse Batista Caetano Tupi com Guarani, e não escreveria *h* em vez de *c* (= *s*), nem esqueceria que em Tupi os verbos terminados em *r* formam o *gerúndio*, assim chamado, pela apócope dessa consoante. Aliás é o próprio Batista Caetano quem implicitamente desconfessa a sua tese unitária, cada vez que assinala inumeráveis divergências entre os dois dialetos.

Nenhum outro trabalho de vulto surgiu, referente às velhas poesias indígenas, até que o P. Gentil da Frota S. J., pouco antes de 1930, trouxe para o Brasil alguns documentos jesuíticos, fotografados nos Arquivos da Companhia e nas Bibliotecas européias. Entre êles, vieram também inúmeras poesias de Anchieta e de outros Padres.

Parte dessas poesias, confiadas ao Prof. Plínio Airosa, saíram publicados nos Boletins ns. XXIV e LI da *Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras* da Universidade de São Paulo, com a interpretação e as notas de M. de L. de Paula Martins. Tive oportunidade de significar à operosa ex-assistente do Prof. Airosa as divergências que entre nós existiam quanto à leitura e interpretação de não poucas passagens. Não lhe regateei aplausos, porém, pelo seu trabalho. Sublinhei-lhe mesmo o valor perene, pelo fato de trazer anexas as reproduções fotográficas dos originais, — providência essa omitida por outros estudiosos, que dificultam destarte ao leitor o contrôlo das restaurações e transcrições.

— A dra. Paula Martins, vendo em minhas modestas notas o único intuito de colaboração, recebeu-as com simpatia.

Acaba de sair agora um estudo de J. Philipson, atual assistente do Prof. Airosa, *Em Abono de Batista Caetano*. O opúsculo, “como que defesa” (p. 6) de Batista Caetano, diz-se motivado pelo pouco que dêsse autor teria feito Paula Martins nos seus comentários.

Já externei minha admiração por Batista Caetano. Acredito que dispusesse êle do material autêntico que hoje conhecemos, e ninguém o superaria na execução da difícil empresa. Sinto-me, pois, à vontade para um breve exame da questão. Limitar-me-ei a estudar os reparos de Philipson. Através dêsse crivo é que, ligeiramente, atingirei os seus antecessores.

## 1

Na primeira poesia analisada, a “*Canção do Tupinambá*”, há um verso, o 2.º, que tem dado o que fazer aos tradutores:

Ms., p. 31

Xetupnãbagoaçũ

paigoaçũ yrūdiba

Não vou inventariar as explicações lembradas para *yrūdiba*. Não entendo, porém, a tolerância de Philipson por uma das hipóteses de Batista Caetano, segundo a qual *yrūdiba* seria “quatro”: *paigoaçũ yrūdiba* “quatro bispos, prelados, etc.”. Não tanto pela bizarra introdução de quatro eclesiásticos, que não se sabe quais sejam. Como tradução de “quatro”, sempre tenho lido *irundyk*, em nenhum documento *irundyb*. O mesmo se deve dizer dos compostos: *ojeirundyk*, *monhe(i)rundyk*, etc. O cardinal *irundyk* (não *irundyka*, que é ordinal) decompõe-se em *irũ* “companheiro” e *syk*. Cfr., sobre esta partícula distributiva, Restivo 22 e 248; Araújo 44; Montoya, *Tesoro* 114 v.; *Arte* 8, VL<sub>B</sub> 256; Figueira 5 (é mais provável aqui do que um lapso pela palavra latina *sic* “assim”, tradução do tupi *nã*). — A decomposição, aliás, é de Montoya, *Tesoro* 178 v.

Que é então *irundyba*?

Muito simples: “o que costuma ser companheiro”. E *paigûasu-irundyba*? “O que costuma ser companheiro do prelado (visitador, etc.)”. Restivo 324, estudando a partícula *tyba*, dá-lhe, entre outros, êsse sentido: “*Tĩ* costume... Com nombres tal qual vez se usa, ut: *quĩce rĩrutĩ* lo que suele ser vaina de cuchilo...”. Em geral têm-se esquecido essa função abundan-

cial de *tyba* (após nasal: (n)*dyba*). Exerce-a de modo particu- lar junto aos participios e nomes verbais (*s)aba*, (*s)ava* e (*te)mi*-. Cfr. Restivo, *ib.*, VLB 97, 160, 259, 340; Araújo 29 bis, 247. — É incompreensível que não venha uma só palavra a respeito na monografia, aliás interessante, que Carlos Drummond publicou sôbre a partícula, tanto mais que há todo um capítulo para o “sentido da palavra *tyb*” (pp. 64-70).

2

Ms., p. 31v.

Ore tupã oqueta  
 ipupe oronhóboebo  
 tupã rerobíaretebo  
 tecopocra móbopa

Trad. de Batista Caetano

para êles antes que o(s) padre(a)  
 de nosso Deus a casa fundasse(m)  
 [ /ou possulasse(m) /  
 para nela nos instruírem  
 em Deus crendo verdadeiramente,  
 os costumes que eram dantes ati-  
 [raram fora de todo /ou  
 [atirâmos fora de todo./

Trad. de Paula Martins

Em nossas igrejas  
 êles nos instruíram,  
 ensinando o Deus verdadeiro,  
 destruindo os velhos hábitos.

Trad. de J. Philipson

?  
 aprendendo  
 a crer em Deus,  
 destruímos os velhos hábitos.

Paula Martins leu *oqueta*, quando tanto o original como a cópia que serviu a Batista Caetano dizem claramente *oqueta*. E traduz o 1.º verso, *Ore tupã oqueta*, por “Em nossas igrejas”. Philipson cautelosamente esquivou-se a tocar no verso. Passa por êle várias vêzes em silêncio. Traduz os três versos restantes da quadra, como se não houvesse o 1.º. Alguma dificuldade insuperável? Dir-se-ia que sim. Ora, tôda a estrofe é tão meridianamente fácil:

Nós temos (muitas) igrejas,  
 nelas instruindo-nos,  
 acreditando de verdade em Deus  
 (e) rejeitando todos os antigos costumes.

Sôbre a tradução do verbo “ter”, v. Anchieta 47v, Figueira 66-67; Restivo 42, etc. Batista Caetano lembrou essa possibilidade, mas enredou-se na tradução, tais as falhas da cópia que estudou.

Seguem-se três frases, tôdas no gerúndio. Esse modo, em Tupi, entre outras funções, tinha a de indicar a coordenação de ações do mesmo sujeito. Em muitos casos, pode-se traduzir sim-

plesmente pelo indicativo precedido ou não da conjunção “e”: *a-i-pysyk i gú-abo*: “tomei-o e (o) comi”. Cfr. Restivo 89, etc. Nossa tradução ficaria, pois, mais espontânea:

Nós temos (muitas) igrejas,  
nelas nos instruímos,  
acreditamos de verdade em Deus,  
(e) abandonámos todos os antigos costumes.

A palavra *eté*, de mero indefinido que foi primitivamente, passou no Tupi colonial a ser também morfema de plural. A tradução “muitas” corresponde à função mais antiga.

*Mõbopa* (leia-se *mombó-pá*) é o ger. de *mombor*, seguido de *pá(b)* “tudo”, “todos”, etc.

Concordo com a correção de Philipson *rerobiaretebo*, não porém com a tradução “aprendendo a crer em Deus”. Para isso, seria preciso que no original estivesse: *oronhemboebo Tupã rerobiareté resé*. A coisa que se ensina (*mboé*) ou aprende (*nhemboé*) leva sempre a preposição (*r*)*esé*. Cfr. Montoya, *Tesoro* 122, etc.

## 3

Ms., p. 31v.

Paranagoaçú raçapa  
aju dereplapota  
ejori orerauçubá  
Tej catu de cu(a)pa  
xeruba Tupinãba.

Reconstituição de Philipson

Paraná guasú raçapa  
ájú; de replapotá  
Elorí oré rausúba!  
Telkatu de kuápa  
che rúba Tupinambá.

Trad. de Paula Martins

Atravessando o grande rio  
eu vim; queria ver-te.  
Vem, nossa protetora!  
Oxalá possa conhecer-te  
meu pai tupinambá.

Eu traduziria:

Atravessando o oceano,  
vim desejando (=no intuito de) te  
[ver.  
Vem compadecer-te de nós,  
para que te possa conhecer  
meu pai tupinambá.

Philipson prefere ler *oré rausúba*, alegando a métrica (p. 11) e deixando assim o verso sem rima. Ora, a palavra está oxitona no manuscrito (1) e, como tal, rima com o 2º e o 5º

(1) — Para o incômodo acento, Philipson (pg. 12) aventa uma explicação: “O acento escrito na última sílaba do original provavelmente devido à distração do copista, que talvez o quizesse pôr no último i de elorí” — isto é, 10 letras antes... E um circumflexo em vez de agudo! “Podemos porém aproveitar uma outra distração em favor do nosso argumento: a última palavra do verso seguinte está escrita *cupa* com um a sobreposto. E qual poderia ter sido o motivo, se não a assonância que esta forma errada apresenta com *rausúba*?” A nova divagação teria quicá algum valor, se o copista não houvesse escrito em cima *orerauçubá*. Ou se, debaixo disso, êle escrevesse *cu(a)pá*...

versos e tem sentido perfeito em tupi. Com uma dúbia métrica, argumentar contra tudo o demais, é um contrasenso. Tanto mais que a redação do primitivo autor poderia ter sido *jorí* ou mesmo *ejor*, variantes igualmente usadas de *ejorí*. Cfr. Anchieta 57v.; Figueira 56.

Acreditaria que Philipson só levantou a insustentável hipótese *rausúba*, por esquecer as acepções de *ausubar*, tão adequadas ao contexto: “compadecer-se”, etc. É o que dá a entender, pois só se refere à interpretação de Batista Caetano (“prezar, tratar bem, agasalhar”), “que pode ser aceita” (p. 11). Entretanto, mais para o fim do volume (p. 28, nota 20), traduzindo embora o mesmo verbo por “agasalhar”, lembra que o *Dicionário Brasileiro* dá os seguintes significados para *açaucubar*: “ter dó de alguém, usar de misericórdia, ter piedade”. É uma observação a título de erudição, e que, pelo demais, não influi nas traduções de Philipson. O que mais surpreende é que não cite os testemunhos do *Vocabulário na Língua Brasileira*, muito mais antigo, e, em dados casos, fonte do *Brasílico*. Cfr. VLB 159: “Compadecer-se de alguém — *Açaucubar...*”; 193: “Dô ter ou “auer de alguém — *Açaucubar...*”; 297: “Misericórdia fazer ou “uzar della pa. com alguém — *Açaucubar...*”; 342: “Piedade “auer dalguem — *Aimomboreaucub. Açaucubar*. [act. Diferem “nisto q. o 1.º he auer piedade, ou compadecer-se de alguém como “quer, e o 2.º alem disso fazendo-lhe algum bem, ou ainda na “mesma pena fazer-lhe algum modo de fauor.]” (2). A palavra figura em inúmeras passagens do *Catecismo* de Araújo: pp. 8, 9 bis, passim, e nos *Poemas Brasílicos* de Cristóvão Valente: p. \*iij v. — Com o prefixo de classe humana ou pessoal, *por(o)*, e sob forma nominal, ocorre no sentido de “misericórdioso”: Araújo 2, passim; Valente \*iij v, \*iiij v; “misericórdia”: Araújo 2, etc. Cfr. ainda *Poesias Tupis* 22, v. 25; 25, v. 24; 30, v. 13; 40, v. 1; etc.

Acresce, além de tudo, que a forma predileta de Philipson, *rausúba*, como infinitiva que é, entraria em grave conflito com a sintaxe tupi. O verbo precedente, *ejori*, imperativo de *ur* “vir”, pede o complemento de causa final não no infinito mas no chamado gerúndio, ou mesmo no futuro do participio (*s)aba*: (*s)aguama* regido em geral, nem sempre, de *resé*. Cfr. Figueira 158, 159, 162; Montoya, *Arte* 25; Restivo 87, 88, 89, 102. — Não se encontra uma só abonação de infinito como complemento de causa final, a não ser talvez regido de preposição.

Em que modo está, pois, o *rauçubâ* do original?

(2) — As palavras entre colchêtes não constam do códice da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

Está no gerúndio. Os verbos terminados em *r* formam o gerúndio pela apócope daquela consoante, sem acrescentar nenhuma outra coisa: "Os de R. perdēno, vt *Aipotâr, potâ*" (Anchieta 28v). "Todos os verbos acabados na letra R, no gerúndio o perdem. ut Akér. Guiké. Açacäär, çacää. Aimopór, Mopó." (Figueira 113) (3). É êsse um nítido traço distintivo do Tupi, com relação ao Guarani, que a maioria dos autores recentes esquece (4).

- (3) — Podem também formar o "gerúndio" com o sufixo *-bo*. Cfr. Poemas Brasileiros III, 25. Mas não é essa a forma normal, nem comum.
- (4) — a) Paula Martins, Poemas Tupís I, 8 *potá, 10 çauçubuca*; V, 21 *potá(nhe), 24 oyemomota*; VI, 33 *pobu, 36 reru, 37 reropo*; VII, 43 *reca, 45 potá, 48 rauçuba*; IX, 51, *potá*. Todos ger. de v. terminados em *r*, que passaram despercebidos à tradutora.
- b) Batista Caetano, Cantos... 51 (pg. 599) *cerobiá*; 17 (pg. 537) *potá*; 18 (ib.) *rauçuba*, mostra ignorar a regra de Anchieta e de Figueira. Diz mesmo: "aqui, para ficar regular, devia êste verbo estar no gerúndio-supino *potabo*, para dizer *a-lúr nde* " *répiá-potabo*, "venho te ver querendo" ou "por te ver "querer"; como aí se acha, a tradução deve ser "venho, te "ver quero", e ainda assim não fica bom, pois que falta o "sujeito de quero expresso; parece que está êste verso dêste "feito só por amor do metro e do consoante" (pg. 537).
- c) Phillipson, pg. 12, nota (6) repisa: "Como Baptista Caetano "observa, de qualquer forma êste verso gramaticalmente está "defeituoso. Para ler a segunda versão seria necessário admitir "que *repiapotá* está por *repiapotábo*". Sempre a falsa idéia "de que *potá* não seja gerúndio.
- d) Plínio Ayrosa, Poemas Brasileiros... I, 30 *rausubá*; II, 24 *seroleupí*; III, 19 *relá*. Em seus comentários, nem de longe suspeita Ayrosa que se trate de gerúndios de *ausubar, rojeupír, ejar*. Para êle *Ieupí* é apenas uma variante de *jeupír*: "*Ieupí* ou *jeupír*" (pg. 26). E "em *seroleupí* está evidente a forma relativa he "em face da preposição (sic) *ro=no*". Dêsses e outros "equivocos" (habituais) surgem coisas incríveis. No Poema III, pede-se ao Anjo da Guarda (Valente, p. \*111j):

Tupã robaké eicóbo  
Xe çuí derecyryki,  
Naxemopyá tytyki  
Anhãnga xerapecóbo.  
Deiteé moxy ocóbo  
Oatápe xe relá  
Nde po guyrpe xe moingôbo

Estando [tu que estás] diante de Deus,  
não te afastes de mim;  
(para que) não me cause sobressaltos  
o demônio, quando êle me visitar [pro-  
[ curar].

E assim (maldito!) vá  
para o seu fogo [inferno], deixando-me,  
[e] pondo-me [largando-me] sob tua  
[proteção].

Plínio Ayrosa apresenta esta tradução, que se desmente pela sua própria incompreensibilidade (pg. 37-38):

Estando tu diante de Deus,  
Não me deixes em abandono,  
Não tornes meu coração precipite  
Ao encontrar o Diabo em meu caminho!  
E indo assim o perverso,  
Ao avançar possas acolher-me,  
Retendo-me sob tuas mãos.

Concordo com a nota (7), em que Philipson corrige *kuapa*, de Paula Martins, para *kuapa*. Que não haja ditongo e sim hiato em *kua-* é indubitável diante não só da afirmação de Anchieta mas também da cuidadosa anotação da diérese em Araújo, p. ex. p. 11, 281, passim.

Uma observação sobre a primeira palavra da estrofe, *paranagoaçu*.

Em Guarani, *pará* era “mar”, *paranã* ou *ygúasu* o “rio caudaloso”, *y* o “rio”. Em Tupi, “mar” dizia-se *paranã*, “rio caudaloso” *ygúasu*, “rio” *y*. Os dicionários acrescentam um pormenor: “alto mar” *paranã gúasu* (ou var. *usu*, etc.). A crer nos vocabulários e gramáticas, não existiria *pará* em Tupi. Mas outros documentos suprem esse silêncio (5). Também pela antiga toponímia vemos que *paranã* e *pará* eram empregados como denominações tanto do mar como de rios. Em conclusão, a distinção lexeológica entre “rio” e “mar” não parece fosse clara nem primitiva.

No caso, creio que se deva traduzir *paranagoaçu* por “alto mar” ou “oceano”, consoante a documentação e o uso autorizado da época. O índio tupinambá, que ia recitar a poesia, teria vindo de longe, por mar, como companheiro habitual que era da autoridade eclesiástica (*paigoaçu yründiba*). Isso explica também por que o título da 3.<sup>a</sup> poesia não é o nome da uma aldeia, como o são os das duas primeiras (*Paratii* e *Reritiba*). O forasteiro representava uma tribo distante: o nome de sua aldeia, talvez desconhecida ali, não interessava. No título, *Tupitaba*, houve evidente equívoco (o 2.<sup>o</sup> *t* em vez de *n*: *Tupināba*), que não pode prevalecer diante da forma *Tupināba*, que volta duas vezes na mesma poesia. Philipson prefere ler *Tupitaba* “a aldeia dos tupis”. Mas isso só “tirando aquele til” (como diz o mesmo Philipson, p. 13) (6). E resultaria um nome de aldeia, até hoje ignoto: *Tupitaba*. Acresce que *Tupitaba* “aldeia dos tupis” seria exatamente a negação do que afirma o índio: “eu sou *tupinam-*

E à pg. 36, faz este comentário, à altura da tradução: “A expressão *oatápe*, conquanto possa prestar-se a confusão neste passo, deve ser considerada como decorrente do verbo “*atá, guatá*, andar, vagar, passelar, etc. *Reiá*, de ar, ou simplesmente de *á* com intercalação de *i* entre o radical e os índices pessoais, significa: colher, apanhar, agarrar, prender”. Como se vê, confunde tudo: “fogo” com “andar”, ejar “deixar” com ar “colher”, o demônio com o anjo... Não vem a pélo apontar as tantas outras cousas assombrosas, que (custa crer) couberam em tão mínguido opúsculo de 50 pgs.

(5) — “*Pará* significa mar”. P. Antônio Vieira, *História do Futuro*. Bibl. de Autores Célebres. N.º 8. São Paulo. (1937?); pg. 252.

(6) — Em nota (8) aventa ainda Philipson: “Talvez nem seja til, pois o acento em *aiuri* (verso 13: este acento não ocorre

bá", "meu pai *tupinambá*". Em todos os antigos documentos, p. ex. no "Auto de São Lourenço", distingue-se claramente entre tribo *tupi* e tribo *tupinambá*. Só mais tarde é que se veio a estender essas denominações a outras tribos. Além disso, na 3.<sup>a</sup> estrofe da poesia, o índio dissera: *Ore tupã oqueta* "nós temos igrejas ou muitas igrejas". Em tôda a tribo dos *tupinambás*, compreende-se que houvesse, e havia de fato, várias igrejas ou capelas. Numa insignificante e desconhecida aldeia, mais de uma capela é demais.

Por tudo isso, fico com *Tupināba* [*Tupinambá*] (7).

## 4

Na 2.<sup>a</sup> poesia, estou inteiramente com o sr. Philipson quanto às correções *inōgatuabo* (em vez de *imōgatuabo*, que leu Paula Martins) e *ybyjme* [*ybyime*] (em vez de *ybyme*), e quanto a tudo o que diz à p. 17. Só me admira que não tenha anotado o que reza o *Vocabulário na Língua Brasilica*, p. 211: "Entranhas. — *Ybīgya*, 1, *Ybigha*."; "Entranhavelmente. — *Ygbiyime*..." (8).

## 5

Na 3.<sup>a</sup> poesia, procede também a correção a respeito de *coi* [*koy'*].

Lamento, isso sim, tanto esforço de Philipson (p. 22) para compreender *acoime*. Lá está no tão pouco estudado *Voca-*

---

na cópia da dra. Paula Martins) é muito semelhante". No ms. o *i* de *aturī* leva inegavelmente *til*, em nada diferente do que vem duas linhas abaixo sobre *omōbi*, e duas linhas acima sobre *Tupã*. Nem vejo por que pôr em dúvida, se Anchieta 54 só fala em *ī*, e se Figueira 140-141 admite as duas formas *i* e *ī*.

(7) — Entre colchêtes, quando necessário, transcrevo as palavras dos antigos documentos, em ortografia e acentuação atualizadas. Nosso sistema gráfico substancialmente coincide com o de Frederico G. Edelweiss em sua obra *Tupis e Guaranis* (Bahia, 1947).

(8) — Grifamos sempre as palavras *tupis*, ainda que os atouros citados não o tenham feito.

*bulário na Língua Brasileira*, p. 210: "Então, nesse tempo. — ... *Aqueime*". Como há várias formas demonstrativas: *akúéa* VLB 109, 361; *akúéia* VLB 174, 108, 109, 394; *akúéi* VLB 108, 109 (cfr. Araújo 152, 221, 231, 241...), não são de admirar as variantes *akúé-me* Araújo 140 e *akúéi-pe* VLB 92, 98, Figueira 129. As oscilações entre *o* e *u* não causam espécie na ortografia portuguesa, principalmente antiga; cfr. *agoa*, *magoa*, *taboa*.

Também o sentido de *akúéime* é mais amplo do que o registrado pelo fraco *Dicionário Basiliano*. Não se refere só ao passado ("antigamente") mas em geral a qualquer tempo distante, passado ou futuro: "Então, nesse tempo" (VLB 210). Em nosso caso, só pode ter o sentido de futuro. O autor, em mau Tupi, parece ter querido dizer: "Na(que) hora em que eu morrer, o demônio imediatamente...". Em tal hipótese, o gerúndio *guimanomo* peca mortalmente contra Anchieta, Figueira, etc.; mas encontram-se exemplos semelhantes.

Os versos que se seguem constituem duro quebra-cabeças. Batista Caetano, Paula Martins e J. Philipson competem na sua decifração. O último, depois de tudo, acaba conformando-se com Batista Caetano, ressalva feita do 1.º verso, *acoéime guimanomo*, que ele preferiria traduzir: "sem êle morrendo" ou talvez "antigamente morrendo" (p. 24). Ambos alvitres insustentáveis. Trata-se da 1ª p., na qual ninguém pode dizer "antigamente (eu) morrendo". Também a 1ª versão falha por dois capítulos. Precisaria estar no original *acoéima* e não *acoéime*. E ainda assim, não encontro um só exemplo que autorize o uso de *eyma* como sentido de "sem", junto a pronome ou demonstrativo. Nesse caso, o que se usa é a preposição *suí*. Cfr. Anchieta 43, Restivo 220; etc.

Discordo da tradução de *ajuça* "laço". Para "laço" os dicionários têm *juçana* ou *nhuçana* [*iúsana*, *nhusana*]. Admitindo-se embora uma apócope — insólita no dialeto tupi, neste caso — teríamos *juçã* [*iúsã*], sempre nasal. Ora o til não vem no manuscrito. Nem poderia vir, pois a rima com *açapiga* [*asapyá*] supõe a terminação *á*, não *ã*. Também a cedilha não me parece muito clara: o traço debaixo do *c* mais se me afigura ser o til do *u* da palavra inferior, *irūmomɔ*.

Quem empreender uma nova interpretação dêses obscuros versos, deve partir do princípio que nesta poesia há vários erros de transcrição (se não de sintaxe também), p. ex., *acaucu* e *acaucu*, em vez de *açauçu* [*asausu'*]; *açapiga*, em vez de *eçapiga* ou *çapiga* [*esapyá*, *sapyá*]. Sinal que o copista era bisonho na língua. Brecha aberta para fundadas suspeitas de que haja outros erros. Imaginando-se, p. ex., um lapso comum (*c* por *r*), teríamos, em lugar de *ajuca*, *ajura* [*aiurá*] gerúndio de *ajurar* "laçar" (VLB 408), com margem para nova compreensão de toda a estrofe. Escuso-me de analisar, no momento, essa e outras possibilidades. Não cabe, numa crítica, perder-me pelo campo inseguro das hipóteses.

## 6

Ms., p. 81

Qori catu xe ibija  
Iporangatu rece  
goribe xe yabe  
xeruba tupuna quija.

Trad. de Paula Martins

Exulta o meu povo  
por sua virtude.  
Alegre, como eu,  
meu pai se enfeitou.

Transcr. de Paula Martins

Sorykatá che mbyá  
iporangatu reasé,  
sorybá che iabé  
che rúba tupána kyá.

Trad. de J. Philipson

Ela se alegra muito de meu povo  
que é virtuoso;  
sua alegria sou eu também,  
(pois) meu pai é Deus certamente.  
[meu pai (porém) era índio im-  
puro.]

É a 2.<sup>a</sup> estrofe de *Paratii*, poesia que Batista Caetano não estudou.

Não concordo, desde logo, com a interpretação "meu povo", de Paula Martins e J. Philipson. O que leio no original é *ibija* [*ibya*] "íntimo, entranhas". Cfr. VLB 211. No manuscrito não vem sinal de nasal. — A leitura *ibija* não obsta a falta do pingo no primeiro *i*, pois não é este o único caso em que falta. Cfr., p. ex., na estrofe seguinte, *iporang*.

Paula Martins, no 3.<sup>o</sup> verso, leu *çoriba* e transcreveu *sorybá*. Philipson corrige para *sory'ba*. Na verdade, o ms. e o sentido pedem é *çoribe* [*s-ory'-bé*] "alegra-se também". Raramente o ms. indica o acento tônico.

Philipson traduz *yabe* [*iabé*] por "também", confundindo-o com *abé*. *Yabé* [*iabé*] significa "como". Cfr., p. ex., Restivo 217, 265. Mas será necessário provar?!

*Tupuna* é evidente equívoco por *tupana* “Deus” (tupi colonial). A princípio era essa a forma usada. A catequese mais tarde unificou tão importante palavra, nivelando a forma tupi à guarani. Manuel da Nóbrega ainda escreveu *Tupane*.

Para explicar *quija* — transcrito como *kyá* por Paula Martins — Philipson lembra um tal *quiã* de Restivo “certamente”. Mas *quija* é o verbo *ekyi*, no gerúndio. Regularmente deveria levar um *e*: *Tupana ekýia* ou melhor *Tupan' ekýia* “invocando a Deus”. A aférese do *e* não causa admiração, tanto mais dada a permanência do *a* final de *Tupana*.

A acepção de “invocar, chamar, implorar, pedir” não é registrada pelos dicionaristas, que só arrolam os sentidos de “puxar, arrastar, arrancar, tirar, pescar (com anzol)”, etc. Mas os dois exemplos seguintes de Antônio de Araújo tiram tôdas as dúvidas: *Oiaby bêpe abá aipó Tupã nhêenga, opyápe catú oapixâra çupé anhangá, coipó iêõ, coipó iurûpari rekyia?* (p. 104): “Transgride também o homem aquêle mandamento de Deus, chamando (invocando, pedindo), de coração, *anhanga*, a morte ou *jurupari* para o seu próximo?”; *Erecekyipe anhangá, tagoäiba, curupîra, iurupari, coipó teõ abá çupé?* (p. 229): “Chamaste *anhanga*, *taguaiba*, *curupira*, *jurupari* ou a morte para alguém?”.

É a seguinte a minha tradução de tôda a quadra:

Exulta o meu íntimo  
com a [pela] beleza dela.  
Exulta também, como eu,  
meu pai, invocando a Deus.

7

Paula Martins leu em 1945, e traduzira já em 1941:

jaço cori ymôbegoabo  
goalbĩ moeçay äba.

Vamos todos hoje, louvando-a,  
acabar a antiga cegueira.

J. Philipson corrigiu para:

jaço cori ymôbegoabo  
goalbĩ moeçay äba.

Vamos hoje explicar (apresentar)  
a ela o lugar onde as mulheres  
velhas (as mulheres) estão cho-  
rando em pé.

De início, retifico a leitura da 1.<sup>a</sup> palavra. No ms. não está *jaço* mas *taço*. É o chamado permissivo, que às vezes corresponde ao nosso futuro. Cfr. Anchieta 22v.

*Mombeú* (no ger. *mombeguabo*) tem, entre outros, o sentido de “contar, relatar, proclamar, referir”: VLB 162, 370.

Nada encontro no texto que dê margem à tradução de Paula Martins “antiga cegueira”. Philipson, que já repudiara aquela versão, traduz *moesaỹ* por “chorar”. Ele bem sabe que os documentos não dizem isso; assim, em vez de alegá-los, prefere fazer deduções: “O fato é que (*t*)*esay'* significa “lágrimas” e *moesay'* “fazer lágrimas”, “fazer chorar”, “chorar” (p. 32). Salta assim, corajosamente, de um verbo transitivo “fazer chorar” para outro intransitivo “chorar”. Passa de um sentido abstratamente possível, de “fazer ou tornar (em) lágrimas” para o de “fazer ou produzir lágrimas”. Não seria impossível a sua tradução, mas em frase de todo diferente, p. ex.: *nde roryba aimoesay* “(d)a tua alegria fiz lágrimas”.

Mas há mais obstáculos. No ms. vem é *moesaỹ*, e não *moesay* [*moesay'* de Philipson]. Para Philipson, isso não é nada: “No texto está *moesaỹ* (transcr. *moesaỹ*), correspondendo assim à pronúncia exata, que é nasal, por influência da palavra seguinte” (p. 32). — De minha parte, só tenho visto exemplos do contrário: quando em *composição*, o primeiro elemento, sendo nasal, nasaliza o *seguinte*, e não vice-versa. Aliás, se fosse certa a regra formulada por Philipson, devia-se dizer, p. ex., *aiukā áng-bae mboia* “matei esta cobra”, e não *aiuká áng-bae mboia*...

Em nota (25), Philipson lembra distraidamente: “Existe também um verbo *moesaỹ* — “recrear”, etc.”. Mas passa adiante, sem perceber que ali é que estava a solução. Existe realmente o verbo, mas um tanto diferente: *moesái*. No VLB 86, vem *moesái* “alegrar o triste”. O acento agudo, em vez do til, é equívoco, talvez de transcrição. À p. 369, vem *moesaỹ* “recrear”. O til na última vogal não tinha o valor corrente hoje. Nos velhos

documentos, os ditongos nasais aparecem com o til ora na 1.<sup>a</sup> ora na 2.<sup>a</sup>, vogal, quando não por sobre as duas. — Cfr. também Montoya, *Tesoro* 371/365.

E *āba*? Responde Philipson: "*Ambá.b.a* indica o lugar "onde se está em pé". Os dois tērmos reunidos significam pois "lugar de chorar em pé", e a tradução dos versos será: "Vamos hoje explicar (apresentar) a ela o lugar onde as mulheres ve-lhas (as mulheres) estão chorando em pé" (9).

Mas que vêm a ser essas mulheres a chorarem em pé?

Não sou eu quem pergunta. É o mesmo Philipson: "E o significado disso? Os etnólogos o sabem, e os "só" linguistas "podem aproveitar a seguinte passagem de Jean de Léry:"

Não é pelo fato de arranhar um pouco de Tupi que me posso considerar do número dos lingüistas. Mas uno-me a êstes no desejo de aprender em Jean de Léry aquilo que os etnólogos já sabem de ciência própria, isto é, o que venham a ser aquelas "mulheres a chorarem em pé", às quais — diz Philipson — alude o poeta tupi. Ouçamos, pois, atentamente, o viajante francês, e na mesma tradução que serviu a Philipson (p. 33):

"São as seguintes as cerimônias que os tupinambás ob-servam ao receber seus amigos. Apenas chega o viajante "à casa do *mussacá*, a quem escolheu para hospedeiro, sen-ta-se numa rêde e permanece algum tempo sem dizer pala-vra. É costume escolher o visitante um amigo em cada "aldeia e para a sua casa deve dirigir-se sob pena de descon-tentá-lo.  
"Em seguida reúnem-se as mulheres em tórno da rêde e "acoradas no *chão* (10) põem as mãos nos olhos e pran-teiam as boas vindas ao hóspede dizendo mil coisas em "seu louvor".

(9) — Em nota (26) observa Philipson: "Admitindo-se uma liberdade poética poder-se-ia traduzir: "Vamos hoje falar a ela no "lugar onde...". Neste caso a forma correta da última palavra "do texto deveria ter sido *ambápe*, reduzida a *ambá*, por causa "da rima. Tanto as últimas palavras da citação de Léry, com "a qual termina êste Apêndice, como o uso da forma abreviada "de *ambába* poderiam talvez apoiar esta hipótese." Mas, em Tupi, a tal forma "abreviada" (*ambá*, *kuapá*, *soroká*) só pode ocorrer: 1) quando regida de preposição como -pe; 2) quando em função de genitivo; 3) ou quando 1.<sup>o</sup> elemento de um vocábulo composto ou derivado. — Philipson recorre à preposição -pe para explicar por que vem *ambá* e não *ambaba*. E recorre à rima para explicar a falta de preposição.

Agora pergunto eu: que é o que diz Léry sobre o “lugar em que as mulheres choram em pé”? Só vejo referência à saudação lacrimosa, em que as mulheres choravam *de cócoras!*

Mas afinal de contas, que é aquêla *āba*?

Não é preciso ser linguista nem etnólogo, para enxergar a resposta no manuscrito. Se é que o escriba grafou primeiro *āba* (com *b*), certo é também que logo corrigiu o *b* para *g*. A palavra tupi é *āga* [*angá*], não *āba* [*ambá*]. Lá está no original uma inegável perna de *g* por baixo do *b*...

E que é *angá*? Uma partícula de carinho ou afeto. Dessas que melhor é não traduzir, pois que as nossas línguas exprimem os sentimentos menos por partículas do que pela entoação da voz. Em outras palavras: o nosso vocabulário serve à linguagem lógica e à linguagem ativa, não tanto à linguagem afetiva que se manifesta mais “pela entoação, pela inflexão da voz, pela rapidez da elocução, pela intensidade com que se carrega esta ou aquela palavra, ou ainda pelo gesto que se junta à palavra” (11). Em Tupi, há partículas próprias para exprimir os sentimentos e estados da alma com que a pessoa que fala acompanha as suas descrições: enfado, desgosto, raiva, desprezo, carinho, louvor, saudade, dúvida, interrogação, certeza, meia certeza, opinião baseada em dito alheio, etc.

Sobre *angá*, escreve Montoya, *Tesoro* 39: “Denota afecto de amor, ruego, ternura... “*Erehóangape raé? vaste ya? Ahá angá ycó, l. Cheangá ycó ahá, ya me voy con aquella propensión de amor.*”. Neste exemplo do *Auto de São Lourenço* (ms. português-tupi-espanhol, da Cúria Generalícia da Companhia de Jesus, de Roma), vê-se como qualquer tradução é ao mesmo tempo insuficiente e sobêja:

Um menino dirige-se a São Lourenço, e diz-lhe:

Yande iara mōbeguabo  
teō orei porara  
torepjtā anga  
bae açi porarabo  
Tupana reçe nde ia (p. 92v.)

Confessando a Nosso Senhor,  
tu sofreste a morte,  
(para que) sejamos fortes (*angá!*)  
suportando as doenças  
por (amor de) Deus, como tu.

(10) — O grifo aqui é meu.

(11) — J. Vendryes, *Le Langage*, Paris, 1929, p. 165.

Sobre a mesma partícula, em várias funções, cfr. VLB 85, 93, 130, 171, 247, 262, 268, 280, 313, 360, 390. Etc.! Observo apenas que, em função nominal, a forma é *angaba*, equivalendo mais ou menos a "o bom do".

Qual é, enfim, a minha tradução? Vejamos as três estrofes:

<b>Xeparatj gui</b>	Eu, de Paratij
<b>aitu tupãci repiaca</b>	vim (para) ver a mãe de Deus,
<b>guinhemoyegoayegoaca</b>	enfeitando-me todo (freq.)
<b>xeroribaõama ri.</b>	para festar.
<b>Qori catu xe ibija</b>	Exulta o meu íntimo
<b>Iporangata rece</b>	com a [pela] beleza dela.
<b>goribe xe yabe</b>	Exulta também, como eu,
<b>xeruba tapuna quija.</b>	meu pai, invocando a Deua.
<b>Arobicatupeca</b>	Vou me aproximar bastante dela
<b>iporang epla catuabo</b>	para contemplar bem a sua beleza,
<b>taço cori ymõbegoabo</b>	para ir relatá-lo hoje,
<b>gooli moeçay ãga (12)</b>	alegrando (angá!: que bom!) as [velhas]

Nada de admirar que o índio pense na alegria que vai causar às velhas da sua aldeia com a notícia da chegada da imagem de N. Sa. Mesmo nas poesias compostas pelos missionários, reflete-se a cada passo a afeição dos índios para com os seus. A descrição de uma imagem seria matéria bastante para deslumbrar a imaginação das velhinhas da taba. Não é isto muito mais compreensível do que a abstrusa lembrança de querer mostrar (ou explicar!) a N. Sa., ou à sua imagem, o lugar onde as mulheres estão chorando de pé?

(12) — No gerúndio o verbo *moeçai* assume a forma *moeçala*, de acôrdo com regra conhecida. Cfr. Anchieta 28 v.; Figueira 112. Aqui, entretanto, houve apócope do *a*, diante da seguinte palavra *angá*. Cfr. VLB 171 *guijabangá* < *guijabo* + *angá*.

## EDIÇÕES CITADAS

ALMEIDA NOGUEIRA (Baptista Caetano de) — *Cantos do Padre Anchieta*. Reprodução acompanhada de um prefácio de Basílio de Magalhães. In *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, T. 84 (1918). Rio. 1920; pp. 561-608.

ANCHIETA (P. Joseph de) — *Arte de Gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. Ed. da Biblioteca Nacional (fac-sim.). Rio. 1933.

ARAUJO (P. Antonio de) — *Catecismo Brasileiro da Doutrina Christã*. Ed. de Júlio Platzmann. Leipzig. 1898.

AYROSA (Plínio) — *Poemas brasileiros do Pe. Cristovão Valente, S. J.* (Notas e tradução). S. Paulo. 1941.

DRUMOND (Carlos) — *Notas gerais sobre a ocorrência da partícula tyb. do tupi-guarani, na toponímia brasileira*. In *Bol. XLVI da Fac. de Filos., Ciências e Letras da Univ. de S. Paulo*. Etnografia e Língua Tupi-Guarani. N.º 5. S. Paulo. 1944.

EDELWEISS (Frederico G.) — *Tupis e Guarani*. Bahia. 1947.

FIGUEIRA (P. Luiz) — *Grammatica da lingua do Brasil*. Ed. de Júlio Platzmann (Fac-sim.). Leipzig. 1878.

MONTOYA (P. Antonio Ruiz de) — *Arte de la lengua guarani, ó mas bien tupi*. Ed. do Visc. de Porto-Seguro. Viena. 1876.

— *Vocabulario y Tesoro de la lengua guarani, ó mas bien tupi*. Ed. do Visc. de Porto-Seguro. Viena. 1876.

PAULA MARTINS (M. de L.) — *Contribuição para o estudo do teatro tupi de Anchieta*. Diálogo e Trilogia. *Bol. XXIV da Fac. de Filos., Ciências e Letras da Univ. de S. Paulo*. Etnografia e Língua Tupi-Guarani. N.º 3. S. Paulo. 1941.

— *Poesias Tupis* (Século XVI). *Bol. LI da Fac. de Filos., Ciências e Letras da Univ. de S. Paulo*. Etnografia e Língua Tupi-Guarani. N.º 6. S. Paulo. 1945.

PEIXOTO (Afrânio) — *Primeiras Letras*. Cantos de Anchieta... Rio. 1923.

PHILIPSON (J.) — *Em abono de Baptista Caetano*. São Paulo. 1947.

RESTIVO (P. Paulo) — *Linguae Guarani Grammatica... adjecto Particularum lexico...* "Arte de la lengua Guarani" in scripta... Ed. de C. Fred. Seybold. Stuttgartiae. 1892.

VALENTE (P. Christovão) — *Poemas Brasileiros*. In *Catecismo Brasileiro...* de Antonio de Araujo (q. v.)

VLB — *Vocabulario na Língua Brasileira*. Manuscrito português-tupi do século XVII, coordenado e prefaciado por Plínio Ayrosa. São Paulo. 1938.

\* Outras obras: nas edições citadas por J. PHILIPSON, q. v.