

Cada cristão é interrogado de acordo com o demônio que reconhece

Jaqueline Ferreira da Mota *

No belíssimo livro publicado em 1969, o linguista Frederico Edelweiss apresenta aplicada pesquisa em que se debruça a analisar três manuscritos pertencentes ao acervo da Universidade de Coimbra. Deste estudo, resultaram importantes conclusões que apontaremos neste texto para apresentar um trecho de um confessionário indígena do Grão-Pará setecentista, usando como fonte o *Manuscrito 69*, a *Grãmatica da Lingua Geral do Brazil*. *Com hum Diccionario dos vocábulos mais uzuaes para a intelligencia da dita Lingua*, datado de 1750. Sobre o documento, Edelweiss conclui:

- 1.º Tanto o *Dicionário* como os capítulos dos *Advérbios*, dos *Nomes das Partes do Corpo* e do *Confessionário* são do mesmo autor.
- 2.º Essas partes do códice 69, foram concluídas em 1750.
- 3.º As formas léxicas dessas partes do códice 69 correspondem, em linhas gerais, às registradas no *Dpb.* e *Dbp.*,¹ principalmente, se levarmos em conta os numerosos erros de transcrição existentes nestes últimos.
- 4.º Tanto o *Dicionário*, conforme deixamos indicado no respectivo comentário, como a *Advertência final*, colocam a feitura de mais êsses trabalhos expressamente na região do baixo Amazonas. (EDELWEISS, 1969: 154. Grifo nosso)

A proposta deste texto é apresentar a confissão católica nas missões do Grão-Pará e Maranhão setecentista pelo estudo histórico dos textos religiosos usados na catequese. O objetivo de apresentar detidamente as perguntas do primeiro mandamento é utilizar o documento em língua indígena como fonte histórica para identificar, por pistas temáticas, textuais e teológicas, quem é o confessor do documento, ou seja, a que ordem religiosa ele pertence, e quem são os penitentes índios a quem o documento se destina, ou seja, quem foram os interlocutores indígenas (quais as etnias) que ajudaram o escriba a estruturar e a deitar por escrito os dados de uma cultura oral e iletrada. Esse processo de encontro, entre confessores missionários e penitentes indígenas, resultou na indigenização da confissão

² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (USP) e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) sob cujo financiamento desenvolve o projeto “A confissão Tupi: Confessionários jesuítico-tupi nos séculos XVI-XVIII nas missões do Grão-Pará e Maranhão e do Brasil”, orientada pelo professor Dr. Adone Agnolin, a quem agradeço pela leitura atenta do texto, pelas sugestões bibliográficas e pela interlocução sempre fundamental. E-mail: jaquelinemota@usp.br.

¹ *Dpb.* é o “Dicionário Português-Brasiliiano” e *Dbp* é o “Dicionário Brasiliiano-Português”. Segundo as referências bibliográficas da publicação de 1969 de Edelweiss: “ONOFRE, Frei. *Dicionário Brasiliiano-Português*. É o legítimo reverso original do *Dicionário Português-Brasiliiano* impresso por frei Conceição Veloso, em Lisboa, no ano de 1795. Foi impresso pela primeira vez com muitos erros na Rev.Inst.Hist. e Geogr. Brasileiro; tomo 54, parte I. Rio, 1891. Não há dêle outra edição até hoje”. (EDELWEISS, 1969: 291).

católica, indigenização que se caracteriza como uma comprovação da pedagogia jesuítica (se o documento é jesuítico) de adaptar o conteúdo da religião cristã aos indígenas brasileiros. Esta adaptação se revela nas minúcias das perguntas dos confessionários que mudam de acordo com as audiências a que se destinam. Inicialmente, nos deteremos no contexto amazônico, mais especificamente, nos dois confessionários manuscritos de que dispomos, o *Confissionario pelo Idioma da Lingoa Geral para se confessar por elle emcazo de necessidade*² pertencente ao *Manuscrito 69*, a *Grãmatica da Lingua Geral do Brazil. Com hum Diccionario dos vocábulos mais uzuaes para a intelligencia da dita Lingua* (1750) e sua obra congênere, o *Vocabulário da língua brasílica*, datada de 1751, ambos utilizados no Pará.

Os confessionários amazônicos não foram traduzidos para o português, com a exceção de alguns trabalhos pontuais. Para apresentá-los, realizei uma tradução que se constitui em uma proposta de comparação entre o texto tupi da seção do *Confessionário* com o texto do *Dicionário*, que apresenta o verbete em português com sua equivalência em tupi. O exercício que realizei foi o de traduzir o texto da confissão com as equivalências oferecidas pelos próprios missionários, tanto no dicionário que acompanha o respectivo confessionário (datados de 1750 e 1751), como lançando mão do *Vocabulário tupi de 1622* (AYROSA, 1938) organizado pelos missionários jesuítas e que apresenta o tupi dos primeiros séculos. Nem sempre isso foi possível, já que a detida análise das perguntas da confissão mostra que o dicionário não é exatamente coextensivo ao confessionário, embora o linguista Edelweiss, a quem respeitamos e seguimos, tenha concluído que ambas as partes foram escritas pela mesma pessoa.³ A tradução para o português, dessa forma, foi completada com as compilações feitas por Lemos Barbosa (1951;1956;1970) e por Eduardo Navarro (2005), atualmente o maior especialista em tupi antigo no país. Todos os textos em tupi⁴ que aparecem neste artigo foram traduzidos por nós, com exceção do texto de Anchieta, traduzido por Armando Cardoso (1992). A partir desta tradução, poder-se-á compreender como ocorreu a vernacularização da catequese indígena do referencial norteador para a catequese, a saber, o

² O título que consta no manuscrito é ““Confissionr.p. Idioma da Lingoa Geral p.^a se confessar por elle emcazo de Necessid.””.

³ Conforme a citação introdutória a este texto.

⁴ Por *tupi* estamos considerando tanto a língua sistematizada por José de Anchieta e cujo *Confessionário* foi traduzido por Armando Cardoso (1992), como a língua em que foram escritos os Confessionários dos jesuítas Antônio de Araújo (1618) e Bartolomeu de Leão (1686) e, ainda, a língua em que foram escritos os *Confessionários* manuscritos contidos na *Gramática da língua geral do Brazil* (1750) e no *Vocabulário da língua brasílica* (1751), cujas referências completas encontram-se no item “Referências bibliográficas” deste texto.

Catecismo Romano, e como esses textos podem ser usados como fonte histórica da confissão indígena realizada na Amazônia colonial.

Inicialmente, listemos quais os temas das infrações ao primeiro mandamento da lei de Deus segundo estes confessionários indígenas: 1) Acreditar no demônio e nas ações dele; 2) Invocar o demônio; 3) Conversar com feiticeiros (pajé ou bruxa), pedir remédios a eles, buscar ser curado com eles; 4) Acreditar que o feiticeiro tenha feito um pacto com o demônio para curar; 5) Acreditar em cantos de pássaros; 6) Dançar a dança dos Tapuyas. Ou seja, os temas que aparecem no confessionário e as figuras a serem combatidas são o demônio, os pajés, as bruxas, os pássaros e as danças. Diferentemente de outros confessionários tupi, os manuscritos amazônicos reservam um lugar nas perguntas para as bruxas e para o demônio.

Amas a Deus de coração, mesmo? Esta é a tradução da primeira das 12 perguntas que compõem a seção do Primeiro Mandamento da Lei de Deus no *Confessionário em Idioma da Língua geral para se confessar por ele em caso de necessidade*⁵. Na língua indígena de 1750, a pergunta se traduz em “*Ereçauçũb Tupãna nde pãa çuĩ catũ?*”⁶. O coração, nesse caso, também pode ser interpretado como a consciência, tal como nos informa o historiador italiano Adriano Prosperi sobre as instruções do Santo Ofício: “Pergunte-lhe se acreditou ser lícito praticar sortilégios heréticos, valer-se da obra do Demônio e invocá-lo, e se com o coração aderiu ao Demônio”(PROSPERI, 2013: 534). Prosperi demonstra como o confessionário se propôs como “tribunal da consciência”, onde os pecados de feitiçaria e de pactos com o diabo, entre outros, não mais passariam para as mãos dos inquisidores, mas seriam resolvidos na deposição oral do confessionário.⁷ É necessário considerarmos que nos outros confessionários indígenas de que dispomos, o manuscrito atribuído a José de Anchieta e os confessionários jesuíticos oficiais de Antônio de Araújo e de Bartolomeu de Leão, as bruxas não são mencionadas e o diabo aparece muito marginalmente em Araújo e Leão. Anchieta, inacreditavelmente, não menciona nunca o demônio *Anhanga* em seu confessionário. Tampouco menciona as bruxas.

⁵ “Confissionr.p. Idioma da Lingoa Geral p.^a se confessar por elle emcazo de Necessid.^{es}”. (ANÔNIMO1750: 381-397).

⁶ Traduzi *catũ* como “mesmo” no sentido de entender essa partícula como sufixo enfático ou intensivo e não como o adjetivo “bom”. Na seção do *Diccionario da Lingua geral do Brazil* que começa no fôlio 217 do códice, encontramos o verbete “Mesmo, *f* mesma. aẽ etẽ” (ANÔNIMO1750: 312). Embora a língua do documento seja diferente daquela padronizada e uniformizada pelos jesuítas, nos valem da explicação de Lemos Barbosa em seu *Curso de Tupi Antigo* sobre os aspectos do verbo: “A língua tupi conhece outros aspectos, obtidos pela adição de sufixos, como *bé* (continuativo ou permansivo), *bé-nhé* (repetitivo), *ĩá* (-by) ou *amé* (habitudinal), *apyr-ĩ* ou *sũer(-ĩ)* (iminentivo), *katu* ou *eté* (intensivo) (...)”. (LEMOS BARBOSA, 1956: 362).

⁷ Ver em especial o capítulo XXVII “Acreditar com o coração” (PROSPERI, 2013: 531-535).

Sobre a origem institucional do códice de 1750, Edelweiss acredita tratar-se de um documento escrito por um copista franciscano por pistas como o título, “Língua geral”⁸, e por verbetes do *Dicionário* como “frade de missa” e “frade leigo”⁹ (EDELWEISS, 1969: 148). Além disso, para ele, esta língua não é o tupi jesuítico, mas o dialeto brasileiro. É um argumento consistente, tendo em vista que quando analisamos detidamente o manuscrito de 1750, vemos no dicionário inscrições do copista como “é antigo, é tupinambá”.¹⁰

Cândida Barros, ao estudar um códice semelhante a este, datado de 1751, defende que o manuscrito é de origem jesuítica pela presença de nomes de teólogos e pela estrutura do documento (BARROS; FONSECA, 2010). Para Ruth Monserrat, o documento de 1751 é cópia do de 1750 ou ambos são cópia de um terceiro (MONSERRAT, 2003:188). Começamos este texto com o objetivo de apresentar as perguntas do primeiro mandamento da obra de 1750 e dentre elas, aquelas em que aparecem as bruxas e o demônio para inventariar pistas temáticas que permitam definir a autoria institucional do documento.

Analisemos detidamente cada uma dessas temáticas.

a.1) A crença indígena no demônio.

O primeiro tema do confessorário indígena paraense é a crença no demônio, como resulta na segunda pergunta da lista, “*P. Erarubiã̃r juruparî recẽ?*”¹¹ “Acreditas no demônio?”. Nas perguntas iniciais, ele não aparece relacionado ao pajé, mas sozinho: o pecado consiste em acreditar nele, obedecê-lo, crer nas obras dele e invocá-lo, mesmo que em delírio. Um aspecto interessante dessas perguntas, e que foi lembrado por Cristina Pompa (POMPA, 2001), é que o missionário pressupõe que o índio seja capaz de crer. Não é uma contradição jesuítica supor, inicialmente, que os tupinambá não tinham crença alguma e depois questioná-los se acreditavam no demônio? Adone Agnolin, nos alerta, entretanto, que “(...) perante as

⁸ Para Edelweiss, “língua geral” é a língua clássica uniformizada pelos jesuítas. Essa língua de 1750 apresenta diferenças em relação à língua do Confessionário oficial dos jesuítas, a obra de Antônio de Araújo de 1618 e reeditada por Bartolomeu de Leão em 1686. Bettendorff, quando quer se referir a este idioma amazônico, denomina-o como “língua irregular e vulgar” e por isso, esse códice de Coimbra, segundo Edelweiss, não é obra de jesuíta (EDELWEISS, 1969: 109-111; 148).

⁹ Edelweiss quer dizer que “frade” indicaria um franciscano e não um jesuíta, que segundo a hipótese dele poderia ser identificado, por exemplo, como “padre”. Citemos a própria nota dele: “Quanto ao *Vpb.* veja o argumento irrefutável, da autoria franciscana a êle dedicado. – Para o *Dpb.* e o seu reverso da *Poranduba Maranhense*, se não bastarem as suas conexões com frei Onofre e o convento de Santo Antônio, do Maranhão, a êle ligados, há ainda o reforço de verbetes como: *frade de missa, frade leigo (Dpb.) e hábito de frade (Cl.)* que não nos insinuam pena de jesuíta”. (EDELWEISS, 1969: 110).

¹⁰ “Mulla doença. *Taconõ* – he tupinanbã”. (ANÔNIMO, 1750: 314), “Ou. *Ou, f coipe* – he antigo” (ANÔNIMO, 1750: 320), “Sem. *Eỹma* – disto pouco seuza” (ANÔNIMO, 1750: 340).

¹¹ “Crer. *Arobiã̃r*”. (ANÔNIMO, 1750: fôlio 280). “Obedecer. *Arobiã̃r*”. (ANÔNIMO, 1750: fôlio 317).

desnorteantes ausências das terras americanas, o próprio Demônio corria o risco de se encontrar sem chão para implementar sua ação” (AGNOLIN, 2007: 281) e por isso, se fazia necessário encontrar uma forma de traduzir a cultura americana e, logo, demonizar a pajelança, por exemplo, foi uma forma de inscrever a cultura indígena no mundo ocidental, sendo o demônio o mediador cultural utilizado para ler os índios (AGNOLIN, 2007: 281). O historiador italiano, todavia, faz uma declaração pontual sobre a demonização indígena feita pelos padres: a tradução é de costumes, não de crenças.

O Diabo, nas Américas, configura-se, enfim, como primeiro tradutor dos erros e das falsidades e, enquanto tal, instala-se como contraponto correlato da primeira tradução “religiosa” do mundo americano. Nessa tradução (de costumes, antes do que de crenças), que se constitui propriamente como território da ação diabólica, os *pajés* ou *caraibas* (os “feiticeiros” para os missionários) adquirem a função de intérpretes principais. (AGNOLIN, 2007: 284).

O confessionário paraense trata de uma crença e continua sua investigação. Assim, na pergunta seguinte, “*P. Erarubiã, cemimõnhañg recẽ? Acreditas nas obras dele, nas diabruras?*”¹² e a subsequente, “*P. Erecenõĩ¹³ pecõ¹⁴ juruparĩ, ndepỹa yba¹⁵ ramẽ ajubête¹⁶ teẽm nhõte¹⁷*? Porventura invocaste o demônio, embora atabalhoadamente, quando deliravas?” Por outro lado, Agnolin faz um questionamento que retomamos aqui: “Mas veremos que, do ponto de vista histórico-religioso, será legítimo nos perguntar: ‘há uma fé não cristã?’ (...)” (AGNOLIN, 2007: 240). Com o exemplo do demônio, estamos falando do “encontro” de que fala Agnolin, e também do *equivoco* e do *mal-entendido* que usamos como modelo para estudar os confessionários tupi.

De fato, o pressuposto universalista da missão fundamenta essa comunicação intercultural, imposta pelas intenções da evangelização, que levam a uma convivência necessária com a diversidade cultural para conhecer a peculiaridade de sua (s) forma (s) de comunicação. Isso porque, dizíamos, antes de converter os gentios, os missionários devem “converter o Evangelho” segundo a cultura local; sucessivamente, eles devem “converter” a cultura local para dentro da perspectiva universalista ocidental, com a pretensão de “compreender” a economia da alteridade dentro da própria ordem cultural.

¹² “Diabrura. *Juruparĩ remimonhãng*”. (ANÔNIMO, 1750: fôlio 287).

¹³ “Convidar. *Cenõĩ*” (ANÔNIMO, 1750: fôlio 279), “Invocar. *Cenõĩ*”. (ANÔNIMO, 1750: fôlio 305).

¹⁴ “Por ventura! *Anhẽ roá pecõ*”. (ANÔNIMO, 1750: fôlio 317).

¹⁵ “Farnetico. *Epỹa yba goẽra*”. (ANÔNIMO, 1750: fôlio 296). “Angustia. *pỹa yba*”, “Angustiar. *Mopỹa yba*” (ANÔNIMO, 1750: fôlio 255). “Anojar *f* dar molestia. *Mopyaỹb*” (ANÔNIMO, 1750: fôlio 256). “Apaixonarse. *Jemopyãỹba*”, “Apaixonadam.^{te}. *Epỹa yba rupĩ*”. (ANÔNIMO, 1750: fôlio 257).

¹⁶ “Ajubeté. Embora: Eilo vai seja assim”. (ANÔNIMO, 1750: fôlio 189).

¹⁷ “Atabalhoadam.^{te}. *Jabẽ nhõte, f teẽm nhõte*”. (ANÔNIMO, 1750: fôlio 264). “Doutiva. *Teẽm nhõte*”. (ANÔNIMO, 1750: fôlio 288). “Injustam.^{te}. *Teẽm nhõte*”. (ANÔNIMO, 1750: fôlio 305).

Esse esforço de conversão \ tradução para fora (a tradução do Evangelho) e para dentro (a tradução da alteridade), encontra a chave fundamental que permite criar, de alguma forma, essas possibilidades de tradução, justamente na perspectiva universalista ocidental. (AGNOLIN, 2007: 255)

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

Um aspecto metodológico sobre a natureza da fonte deve ser mencionado. Quando Ronaldo Vainfas escreveu sobre a Santidade de Jaguaripe, ele levantou como limite das fontes para estudar o movimento herético da santidade¹⁸ o dado de que nenhum índio havia deposto na mesa da Visitação sobre o fato e, por isso, as informações seriam discutíveis, especialmente pelo filtro cultural da Inquisição, para quem a santidade era tão somente heresia do gentio brasílico. Vainfas, todavia, concorda que apesar de tudo isso, os relatos inquisitoriais produzidos exclusivamente por brancos e mamelucos são ricos em detalhes e informações, (VAINFAS, 1995: 74-76), concluindo, por fim, que “não obstante os limites e filtros desse tipo de documentação, permite captar, com alguma nitidez, as relações entre a mensagem da seita ameríndia e o tradicional profetismo tupi” (VAINFAS, 1995:105).

Essa riqueza de detalhes também consta no confessionário indígena paraense sobre quem são os penitentes indígenas confessados, que podem ser inferidos nos pecados arrolados e sobre quem é o confessor do documento.

a.2) Bruxas e pajés que sopram, dão remédios e curam.

Quando comparamos o confessionário paraense de 1750, que pela hipótese de Edelweiss é franciscano, com as obras oficiais da Companhia de Jesus, aparecem algumas diferenças já na primeira e superficial leitura. Só o confessionário de 1750, por exemplo, apresenta penitentes mulheres que seriam feiticeiras ou bruxas. Bruxa ou feiticeira é uma palavra que não consta no manuscrito do tupi jesuítico que conteria o tupi dos primeiros séculos (AYROSA,1938) e

¹⁸ O tema da santidade não aparece neste confessionário amazônico, apenas no confessionário de José de Anchieta e nas obras oficiais dos jesuítas assinadas por Antônio de Araújo e Bartolomeu de Leão. No vocabulário tupi também encontramos a explicação jesuítica para a santidade: “Santidade q. chamão dos Indios. Caraïmonhanga”, “Santidade fazer assi per aquellas cerimonias, e fingimentos. Acaraïmonhang” (AYROSA, 1938: 385).

só aparece na seção do Dicionário de 1750¹⁹ e na obra que hipoteticamente é sua cópia (ANÔNIMO, 1751),²⁰ bem como nas respectivas seções do Confessionário de cada um dos documentos. Na obra de 1750, a bruxa aparece explicitamente na pergunta “*P. Pajê pecô indê? = Se for femea = Maracaymbãra? Porventura, tu és feiticeiro? Se for fêmea: Bruxa?*” e implicitamente em “*P. Eericô mã nungãra cunhãm poçãnga*²¹ *arãma? Estiveste da mesma maneira com mulher, pela medicina?*”

Pela análise dos confessionários poderíamos dizer, inicialmente, que os jesuítas não se interessavam pela atividade de possíveis bruxas e também, neste primeiro mandamento, não se importaram em direcionar as perguntas do confessionário para as penitentes índias. No trabalho de Ronaldo Vainfas sobre a Santidade de Jaguaripe, todavia, ele informa sobre a existência de uma caraíba mulher em Jaguaripe, acrescentando ainda dados sobre feiticeiras em outras fontes:

Quanto a isso, não resta dúvida, as fontes são praticamente unânimes, sugerindo ter sido a igreja de Jaguaripe dirigida por uma caraíba. A proeminência de uma caraíba em Jaguaripe não deixa de ser fato surpreendente, embora também não seja uma excepcionalidade (...) Alguns cronistas aludiram mesmo à existência de “feiticeiras” e “adivinhas” entre os tupinambá (...) É o caso de Hans Staden (...). É o caso de Yves d’Evreux (...). (VAINFAS, 1995: 116)

O historiador acredita que o prestígio de mulheres na santidade se deveu à influência dos jesuítas, que catequizaram os índios com referências sobre a Virgem Maria e, além disso, para ele, “a maior parte das crenças e hibridismos culturais urdidos na santidade ameríndia foi gerada (...) nos aldeamentos da Companhia de Jesus” (VAINFAS, 1995:116-117). No Pará de 1750, não há registros sobre santidades, mas é o único lugar dentre todas as fontes coletadas sobre a confissão onde são encontradas as feiticeiras. O prestígio dado às mulheres bruxas na Santidade de Jaguaripe não se reproduz nos confessionários declaradamente jesuíticos (Anchieta, Araújo e Leão). A presença de bruxas na confissão indígena amazônica é traço de influência jesuítica ou é mais um dado a comprovar que esse confessionário paraense não foi escrito por eles? Yves d’Evreux é capuchinho. Teria sido o autor deste confessionário, um

¹⁹ “Bruxa. Maracaĩmbãra” (ANÔNIMO, 1750: fôlio 270), “Feiticeiro. Pajê” (ANÔNIMO, 1750: fôlio 297). No mesmo fôlio, com outra letra, vemos o acréscimo “Feiticeira, vide Bruxa”.

²⁰ “Bruxa. Maracaĩmbara”, “Bruxo. Pajê”. (ANÔNIMO, 1751: fôlio 36) “Feiticeiro. Pajê”, “Feiticeira. Maracaymbãra” (ANÔNIMO, 1751: fôlio 36). Na seção do Confessionário: “Eericô mã nongãra, cunham poçanga arãma?” e “Pajê pecô indê? / Se for femea / Maracaymbãra pecô indê?” (ANÔNIMO, 1751: fôlio 80).

²¹ “Medecina. Poçanga”. (ANÔNIMO, 1750: fôlio 312).

padre capuchinho?²² Examinemos, para responder a isso, as perguntas do confessorário do padre capuchinho Bernardo de Nantes.

Também em Nantes há um arrolamento das instituições mágicas indígenas na seção do confessorário e uma investigação se o penitente estava cumprindo suas obrigações de cristão: se amava a Deus, se lembrava de Deus em seu cotidiano, se fazia orações (NANTES, 1709 *apud* PLATZMANN, 1896:128). Os feiticeiros também aparecem aqui, e junto a eles, as bruxas:

P. Chamastes por ventura aos feiticeiros, para assoprar, & bufar sobre vossos parentes doentes?

Consultastes as bruchas, para adivinharem?

Semeastes cinzas à roda da cama dos doentes, para afugentar ao diabo? (NANTES 1709 *apud* PLATZMANN, 1896: 130)

A essa altura, talvez possamos já mudar a pergunta: o manuscrito de 1750 é de autoria franciscana ou capuchinha? Aos jesuítas, pelo que as fontes apontam, não agrada a temática da bruxaria por mulheres e também não são inclinados a relacionar o pacto com o demônio aos índios. Além da identificação da autoria do manuscrito, essas duas questões apontadas merecem ser investigadas para entender as funções e as estratégias das missões jesuíta, franciscana ou capuchinha. A obra do jesuíta Mamiani, pode ainda lançar luz sobre o problema. Na seção do interrogatório da confissão, ele menciona os pecados de feitiçaria, mas nunca bruxas ou feiticeiras. E também realiza a demonização da prática local kariri de espalhar cinzas para confundir o demônio, mas tampouco está interessado em saber se o índio acreditava no diabo ou se tinha feito pacto demoníaco.

Lembremos que o documento data de 1750 e é preciso investigar como andava o trabalho missional na Amazônia nesse período. Conforme nos aponta Kiemen, os primeiros missionários a chegarem na Amazônia foram os franciscanos de Santo Antônio, “In 1618 the Franciscans were given official charge of the Indian missions in Pará” (KIEMEN, 1954: 20).²³

²² Agradeço à professora Cristina Pompa por ter me alertado para essa possibilidade.

²³ Em nota a este trecho, Kiemen aponta que uma de suas fontes é um maço conservado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo intitulado “Santo António dos Capuchos” (KIEMEN, 1973: 20). Conforme alertado por CARVALHO JÚNIOR (2009), “Capuchos é o nome dado em Portugal aos ramos pertencentes à Estrita Observância da Ordem dos Franciscanos. Receberam esse nome graças ao tecido fino que portavam, de forma piramidal, parecido e grande como um manto, poderia ser usado como um xale. Não confundir com a Ordem dos Franciscanos Capuchinhos, que durante muito tempo possuía braços na França e na Itália, só se estabelecendo em Portugal em 1934. Os capuchos portugueses possuíam cinco Províncias: Piedade, Arrábida, Santo Antonio, Soledade e Conceição, sendo que dessas, três vieram para o Estado do Maranhão e Grão-Pará”(CARVALHO JÚNIOR, 2009:152).

O confessorário paraense dirige ao penitente três perguntas sobre a cura de doenças pelo pajé. “*P. Eremongetã pajẽ amõ, osecãr oarãma, manungãra aÿba indẽbo? Conversaste com algum feiticeiro, para que ele examinasse, da mesma maneira, o mal para ti?*”, “*P. Nde erepoçanõng ucãr,²⁴ pajẽ amõ çupê? Constrangeste algum feiticeiro para que ele te curasse?*” e ainda “*P. Ereambaãcy²⁵ ramẽ, nde pejũ²⁶ ucãr tagoarĩ²⁷ pupẽ, Pajẽ çupê? Quando adoceste, constrangeste o feiticeiro para que ele te assoprasse?*”²⁸

Segundo Agnolin, os missionários são os mediadores culturais privilegiados no contexto do encontro com o diferente e, considerando as diferenças, encontram na adaptação a melhor forma de realizar a conversão. Mas ele está falando somente de jesuítas? Além disso, a adaptação no contexto americano ocorre na esteira do cenário europeu:

E ante as peculiaridades das estratégias missionárias dos jesuítas, devemos levar em consideração o fato de que, já na Europa da época, há uma dura e complexa realidade na qual se desenvolve o encontro entre um modelo uniformizador (tridentino) da religião oficial e, por outro lado, as práticas e os rituais da vida das comunidades de antigo regime. Paralelamente às ricas e complexas práticas cultu(r)ais das novas populações americanas, a complexidade e a riqueza das práticas religiosas europeias mantêm uma relevante importância para decifrar os conflitos de poder locais, que se exacerbavam numa “consumação do sagrado” cujas práticas nos evocam uma situação análoga em terras americanas. (AGNOLIN, 2007: 149)

a.3) O pajé parceiro do demônio.

O texto da confissão paraense, conforme vimos, destoa da abordagem dos confessorários jesuíticos. A importância dada às feiticeiras, a menção a um pacto que o pajé teria feito com o demônio, o fato de o índio ter invocado o demônio em estado de delírio são prováveis influências de outros lugares ou mesmo vestígios de que a obra é franciscana ou

²⁴ “Ucar. Significa constrangimento na execução. Amonhang ucar Pero çupé, Faço, ou mando, ou constranjo a Pedro que faça. Ajucá ucar jagoareté Pero cupé, Faço que Pedro mate a onça”. (ANÔNIMO, 1750: fôlio 194).

²⁵ “Adoecer. *Mbáe aci*”. (ANÔNIMO, 1750: fôlio 245).

²⁶ “Assoprar. *Pejuçaba*”. “Assopro. *Pejũ*”. (ANÔNIMO, 1750: fôlio 264). “Peju. Soprar”. (LEMOS BARBOSA, 1967: 122). Acreditamos que aqui o copista trocou o verbo pelo substantivo: o sufixo *çaba* ocorre justamente para substantivar o verbo.

²⁷ “Recé (propos.) – *ja que, por amor, por causa com, weil, wegen, mit*”. “Ri (propos.) - vide *recê*”. “Tagoá (tauá) – *amarello, gelb. Tagoá ceráne – cor loura; sarda do rosto, gelbe, blonde Farbe. Sommerfleck im Gesicht*”. (MARTIUS, 1862: 86-87). “Amarello. *Tagoá*” (ANÔNIMO, 1750: 254).

²⁸ Vainfas afirma que os caraíbas tupinambá transferiam poderes aos guerreiros assoprando-lhes fumaça: “Ao sorver o fumo, os índios recebiam o ‘espírito da santidade’ e diziam que seu deus viria já livrá-los do cativo e fazê-los senhores da gente branca’. Diziam, pois, em Jaguaripe, algo próximo ao que costumavam dizer os caraíbas tupinambá quando transferiam poderes novos aos guerreiros, assoprando neles a fumaça do petum: ‘para que vençais os vossos inimigos, recebei o espírito da força’. O fumo da santidade era, assim, uma erva mágica e rebelde”. (VAINFAS, 1995: 137)

capuchinha. O estilo jesuítico de confissão, pelo que verificamos no texto de José de Anchieta, consiste em tratar a pajelança como feitiçaria e usar as práticas mágicas indígenas para ilustrar o pecado contra o primeiro mandamento.²⁹ Isso se repete nas obras oficiais da Companhia. Para Araújo e Leão, o diabo, embora materializado na cultura indígena na figura de *Anhanga*, é elemento marginal. Nos confessionários tupi oficiais, o que importa é combater a onça, o maracá, os agouros, os sonhos e a dança dos pássaros: *Ererobiápe*³⁰ *iagoâra*³¹, *coipó guyrá*³² *nhëénga*³³ *moracêia*³⁴, *coipó maracá*³⁵ *poracêia*, *coipó moranghigoâna*³⁶? (Leão, 1686: 222), conforme podemos ler em “Tu acreditas na onça, na fala ou na dança do pássaro, ou na dança do chocalho (maracá) ou no agouro?”

Quando dizemos “marginal”, levantamos a hipótese de que nos confessionários, os jesuítas buscam idólatras e não demonólatras. Ainda que façam perguntas acerca de *Anhanga*, o demônio não é o personagem principal dos pecados contra o primeiro mandamento em Araújo e Leão. O feiticeiro, para Araújo, é o *Payê* e *Payê aíba* e para Leão é *Paié* e *Paié aíba*: *Ererobiápe paié aíba*³⁷ *moçanghiiáramo*³⁸ *cecó*? (Leão, 1686:222), que quer dizer: “Tu acreditas no pajé aliado a espírito malfazejo, ele estando na qualidade de feiticeiro?”

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

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

Feiticeiro. – Paje. Pajeangaiba. Algũa diferença faz em entre estes dous porque o spirito do pro. he em favor comũ como he dar uictoria nas guerras et simil e por isso aiuntão muitas uezes a este nome catũ ut Pajecatũ .i. bõ: o spirito deste se chama Goajupia o outro he inclinado a matar, e causar diuersas infirmitades, fomes e fazer auzentar o peixe das pescarias etc. e por isso tem por adjectivo aiba, l, angaiba.l.mao. E são mtos os diabos de q. se ajuda. Tambem se chama Moçanguijara, senhor das mesinhas ou feitiços, pollos q. faz pera matar. (ANÔNIMO, 1938: 234)

²⁹ Adone Agnolin já havia apontado isso no Catecismo de Anchieta em seu riquíssimo “Jesuítas e Selvagens” (2007).

³⁰ “*ro-bíar*: crer em (não há o simples *bíar*)”. (LEMOS BARBOSA, 1956: 197).

³¹ LEMOS BARBOSA, 1951: 73.

³² “*güyrá* – ave, pássaro”. (LEMOS BARBOSA, 1951: 66).

³³ LEMOS BARBOSA, 1951:108.

³⁴ LEMOS BARBOSA, 1951:100.

³⁵ LEMOS BARBOSA, 1951: 84.

³⁶ “*moranguiguana* – agouro; o que crê em agouro”. (LEMOS BARBOSA, 1951: 100).

³⁷ LEMOS BARBOSA, 1951: 119.

³⁸ “*possanguijara*. feiticeiro”. (LEMOS BARBOSA, 1951: 130).

Não há o verbete “Profeta” neste vocabulário, mas ainda não me debrucei detidamente nesta fonte para confirmar que não há sentidos ou traduções incluídas em outros verbetes. *Caraíba*, por sua vez, é registrado como tradução para o que é sagrado, “Sagrada cousa ou benta. – Caraiba. *Ymõgaraigbigpigrã*. (ANÔNIMO, 1938: 383) e na obra de 1750, *Anjo.Caraybêbê*” (ANÔNIMO, 1750: 256), “Anjo da goarda. *Caraybêbê; çaronçãra*” (ANÔNIMO, 1750: 256), Branco portuges. *Caryba*” (ANÔNIMO, 1750: 270), “Consagrar. *Mongeraÿb*” (ANÔNIMO, 1750: 278).

Estudando o catecismo de José de Anchieta, Adone Agnolin comprova que o *caraíba* tupi é manipulado pelos jesuítas para se tornar o sagrado cristão e para traduzir aos índios o significado do sacramento do batismo (AGNOLIN, 2007: 305). Essa manipulação e descontextualização das culturas indígenas estudada por Agnolin ocorre também no Pará setecentista, onde feiticeiro é claramente associado ao demônio, “*P. Ererobiãr, Pajê oericô*³⁹ *tecô*⁴⁰ *juruparî çuî, opoçanõng arãma abã?* Acreditas que o feiticeiro tenha feito um pacto com o demônio para curar alguém?”⁴¹ Mas nos aldeamentos, o demônio é *Anhanga* ou *Jurupari*. E quando o padre pergunta “Você acredita no demônio?”, está perguntando se o penitente acreditava em uma entidade indígena temida pelos índios ou ao menos reconhecível por eles, que na aplicação do sacramento estava sendo descontextualizada para ser tornar o *diabo* do catolicismo.

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

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

³⁹ “Ter. Oericô”. (ANÔNIMO, 1750: fôlio 345), “Tratar. Oerycô”. (ANÔNIMO, 1750: fôlio 278).

⁴⁰ “Condição degenio. Tecô”. (ANÔNIMO, 1750: fôlio 348).

⁴¹ Ou também: “Acreditas que o feiticeiro possui o poder do demônio para curar alguém? ”, “Acreditas que o feiticeiro logrou da lei do demônio para curar alguém? ”, “Acreditas que o feiticeiro tenha condição de gênio do demônio para curar alguém? ”.

ritualismo doutrinal (confessional) traduz, evidentemente, esses costumes em “transgressão”. (AGNOLIN, 2007: 321)

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

Seguindo a hipótese de Agnolin, no confessionário de José de Anchieta, quando não encontramos o espírito *Anhanga* para ser extirpado dos índios, quando não há uma demonização dos costumes indígenas, significa dizer que o *Pajé aíba* tinha muita força para a comunidade índia. Ele é o problema do confessor, é ele quem deve ser combatido. E quando vemos o diabo *Anhanga* no confessionário de Araújo e Leão, temos a clara comprovação de que estes textos não foram usados nas missões do Grão-Pará e Maranhão porque para estes índios, o diabo ou o espírito da floresta, é *Jurupari*. Neste sentido, a Companhia não destinou uma obra oficial para confessar os índios do norte e também não utilizou com eles as obras do Estado do Brasil. Desde o período quinhentista, os jesuítas já conheciam os vários tipos de demônios: “**Demonio.** – uide. Diabo. **Diabo.** – Anhanga. Este he gro. especie Curupira, Taguaíba. Jurupari. Taûba. Aguaçaîg. Guaiupîa, etc.” (ANÔNIMO, 1938: 179; 191). Conforme diz o manuscrito, *Anhanga* é o diabo genérico, que segundo as obras do século XVIII, não se aplica no Pará: “Demo, f demonio. *Jurupari*” (ANÔNIMO, 1750: 283), “Diabo. *Jurupari*” (ANÔNIMO, 1750: 287), “Diabo. *Jurupari*”, “Diabo q aparece no mato. *Curupîra*” (ANÔNIMO, 1751: 29), “Condenado do Inferno. *Jurupari ratã pôra*” (ANÔNIMO, 1750: 278), “Endemoninhado. *Abã jurupari oãe*” (ANÔNIMO, 1750: 291). Sobre o significante *Jurupari*, o dicionário de 1750 traz também as entradas “Centopea. *Jurupari kybãba*” (ANÔNIMO, 1750: 274), “Anjo maô. *Jurupari, f caráybêbê guêra*” (ANÔNIMO, 1750: 256), e o VLB diz “Centopea. *Ambuã*” (ANÔNIMO, 1938: 149), “Anjo. *Caraibebe, l, Apiãbebe*” (ANÔNIMO, 1938: 103), “Enxofre. *Jerupari repotÿ*” (ANÔNIMO,

1751: 33), “Borra. *Typotî – merda*” (ANÔNIMO, 1750: 269), e “Enxofre. *Anhãgui. Anhãgarepoti. Canguîra*” (ANÔNIMO, 1938: 213), “Esterco de qualquer animal. *Tepotî*” (ANÔNIMO, 1938: 224). No VLB, “enxofre” é o esterco de *Anhanga* e na Amazônia, é esterco de *Jurupari*.

Os manuscritos de 1750 e de 1751 são excessivamente semelhantes, mas é possível, todavia, encontrar minúsculas diferenças entre eles que podem ser consideradas pistas fundamentais para confirmar nossa hipótese de que o confessionário se constitui na maior prova documental da adaptação missionária às audiências de índios específicas. Quando lemos a seção “Novicimos” (ANÔNIMO, 1750: 374-375), vemos que o item 4 é *Anhanga ratã*, ou seja, o Inferno. Só que os novísimos não são seção de diálogo com os índios, não precisavam de tanta adaptação e é possível que tenham sido copiados de outro livro missionário. Além disso, é uma seção dirigida mais para os religiosos que para os índios. Se o documento de 1750 for mesmo franciscano, pode-se dizer que esse é o único uso que fazem de *Anhanga* com o sentido de “demônio” no documento inteiro e podem tê-lo copiado da obra do jesuíta Bettendorff. Aparentemente, os jesuítas utilizam *Anhanga* e os franciscanos, *Jurupari*. Esse dado sobre os “Novicimos” se repete no manuscrito de 1751, que também traz *Anhanga* na seção do Vocabulário para traduzir “Fantasma”⁴².

⁴² “A microssecção “*D. antes do I.*” começa no fôlio 29 e é composta por cinquenta e uma entradas. Inicia com a enumeração de “dias”: dia, dia santo, dia de entrudo, de cinza, de Páscoa, de Natal, de finados, de juízo, dia de sol. Em seguida, há uma especificidade para o “diabo”, no sentido de que há o “Diabo. *Jurupari*” e o “Diabo q aparece no mato. *Curupîra*”. Em outras fontes, é possível encontrar diabo traduzido como *Anhanga* ou *Taguaiba* ou *Taûba*, *Aguaçaig* e também *Guaiupîa*. O *Manual tupi de 1751* traz *Anhanga* no fôlio 35v na entrada “Fantasma. *Anhãnga, f mbaê ayba*” que possui relação com “diabo”, tendo em vista a opção “*mbaê ayba*”, literalmente, “coisa má””. (MOTA, 2010: 24).

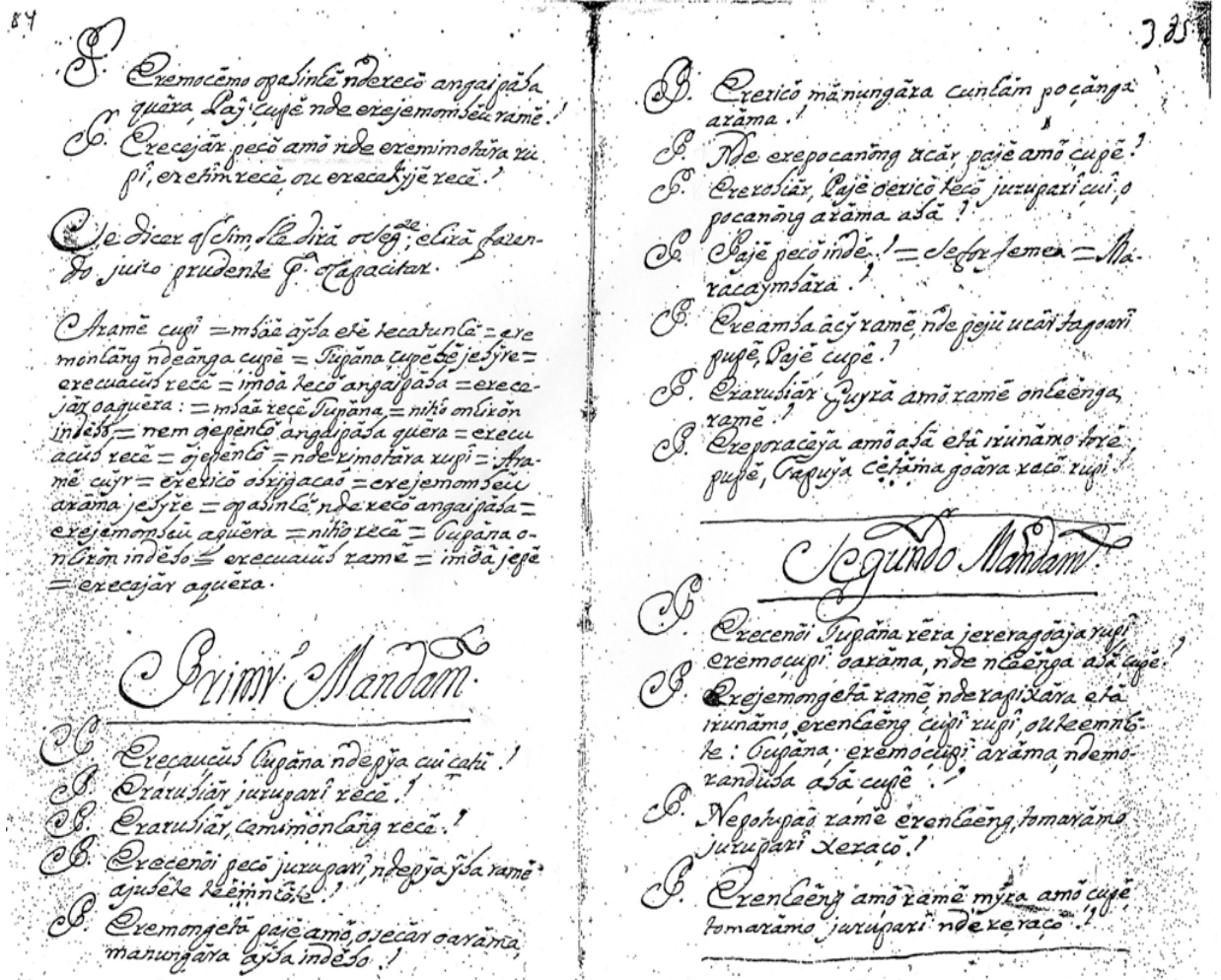


Figura 1. O Primeiro Mandamento do Confessionário de 1750

A obra de 1750 traz “Fantasma. Mbaë ayba”. O documento posterior, o dicionário de 1771, traz os dois sem maiores especificações: “Diabo. Jurupari. Anhangá. Fóra estes dizem que ha outra casta aque chamaõ Curupira” (MOTA, 2010: 24). Lembremos, todavia, que Jurupari é o que aparece no Confessionário de 1751:

P. Erarubiár jurupári recê?
 er- arubiár jurupari r-esê
 2sg- crer diabo rel- por
 Crês no diabo?

P. Erarubiár cemimonhánga recê? Erecenoi pecô juruparî, nde pyayba râmê, ajubéte teém nhóte?
 er- arubiár s- emi- monhánga r- esê ere- s- enoi pe kó jurupari nde pyá ayb.a ramé ajubeté teém nhóte

2sg- crer 3rel- objeto_da_ação feitura, feito rel- por 2sg- 3rel- chamar perg eis diabo teu coração mal quando embora injustamente, à toa

P. Ererobiár pajê oericô tecô juruparî çuí, oçoçanong arâma abâ?
 ere- robiár pajê o- erikó tekó jurupari súi o-posanong arâma abá

2sg- crer pajê 3- ter hábito, costume diabo de 3- curar para alguém

Acreditas que o pajé tenha hábito com o diabo para curar alguém
(ANÔNIMO, 1751: fólio 80 *apud* MOTA, 2010:84-86)

Desta forma, o primeiro mandamento nos permite concluir: 1) *Jurupari* é o diabo reconhecível apenas pelas audiências da Amazônia e por isso ele aparece nos dois confessionários, em 1750 e em 1751; 2) As ocorrências de *Anhanga* nos dois manuscritos aparecem em textos religiosos ou no Vocabulário de 1751 (cujos trechos podem ter sido copiados de alguma obra de jesuíta devido a esse dado) que não são utilizados no diálogo com os índios e podem ter sido retirados de obras de referência como Bettendorff, o que pode comprovar ser *Anhanga* de uso preferido pelos jesuítas em uma situação em que não precisassem considerar a audiência, como no texto de informação religiosa ou no vocabulário. Os textos em língua indígena subsequentes ao confessionário, também referentes a situações de diálogo, no manuscrito de 1751, todos trazem *Jurupari* e, se na seção dos Novíssimos, não dialógica, tem-se o “Inferno” como “*Anhánga ratá*” (ANÔNIMO, 1751:77 *apud* MOTA, 2010: 74), e as orações que devem ser repetidas pelo índio, conforme orienta o manuscrito, trazem “*Juruparî ratapé*” (ANÔNIMO, 1751:83v; 86; 86v *apud* MOTA, 2010: 124;128).

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

Acreditariam os índios na imortalidade da alma? Como nós hoje a entendemos, não é seguro, mas criam na sua sobrevivência. Disto há documentação abundante. Escreve Cardim: “sabem que teem alma e que esta não morre e que depois da morte vão a uns campos onde há muitas figueiras ao longo de um formoso rio, e tôdas juntas não fazem outra coisa senão bailar”. É a *terra sem mal*. Tal felicidade é reservada aos valentes: os covardes vão sofrer com o *Anhanga*, mau espírito, ou transformam-se em *Anhanga* ou *Cururupeba*. (LEITE, 2004: 231)

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

“É coisa sabida, escreve Anchieta, e pela bôca de todos corre, que há certos demônios, a que os brasis chamam *Curupira*, que acometem aos índios muitas vezes no mato e dão-lhes açoites, machucam-nos e matam-nos. Há também nos rios outros fantasmas a que chamam *Igpupiara*. Nas praias, há o *baetatá*, o que é todo fogo, que corre de um lado para outro e acomete rapidamente os Índios e mata-os como a *Curupira*. O que isto seja, ainda não se sabe com certeza. Há ainda outros aspectos pavorosos que assaltam os Índios”. Chamavam-se *Taguaigba*, *Machaquera*, *Anhanga*: “é tanto o mêdo que lhes teem” a eles e a *Curupira*, que, “só de imaginarem nêles, morrem”. (LEITE, 2004: 231)

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

Métraux, a propósito de todas estas manifestações, cita os autores portugueses, mas dá mais lugar aos autores franceses, Thevet, Lery, Yves d'Evreux, Claude d'Abbeville. Notemos que estes últimos escreviam do Norte, e podem-se notar nesses índios, próximos do Amazonas, influências culturais diferentes do sul. (LEITE, 2004: 231)

Conforme nos diz Leite, as influências culturais são diferentes nos índios do Sul e do Norte. Essas especificidades são mostradas nos confessionários indígenas, nos quais tanto jesuítas quanto franciscanos adaptam o conteúdo que se adequa à uma audiência específica.

Um dos objetivos de nossa tese consiste em identificar a quem se dirigiam os confessionários jesuítas oficiais. A análise preliminar dos dados contidos no primeiro mandamento já nos permite afirmar que: 1) se dirigiam àqueles índios para quem *Anhanga* e não *Jurupari* ou *Guajupirá*, significava algo a ser temido, no caso de Araújo e Leão; 2) se dirigiam àqueles para quem o *Payê aíba* era um personagem forte na comunidade índia e problemático para os jesuítas; 3) Os jesuítas não imprimiram um confessionário oficial dirigido ao Grão-Pará e Maranhão e não usaram os dois confessionários oficiais disponíveis para as audiências do Estado do Brasil. A obra jesuítica oficial de 1618 não foi usada com os índios que se confessavam no Pará, já que o diabo *Anhanga* é impresso nas perguntas de Araújo e continua naquelas que foram reeditadas na edição de 1686 assinada por Bartolomeu de Leão.

O significante *Anhanga* não tem significado para os índios paraenses⁴³: como demônio, eles reconhecem *Jurupari* ou *Curupira*. A reedição da obra oficial dos jesuítas em 1686 era o espaço para incluir *Jurupari* e outros demônios reconhecíveis por outras audiências indígenas, como as paraenses. Quando conferimos a tradução de Bettendorff para “demônio” no documento escrito em língua brasílica, na seção da doutrina, sobre os “Inimigos da Alma”, temos *Anhãnga* (BETTENDORFF, 1687 *apud* VELLOZO 1800:18) e na seção dos “Novíssimos”, temos “O terceiro: Inferno. 3. *Anhangá* rata” (BETTENDORFF, 1687 *apud* VELLOZO 1800: 26). Essas seções são de doutrina e não de diálogo. Quando

⁴³ Ao menos não tem significado como “demônio”. O fôlio 321 do manuscrito de 1750 traz “Paô de lacre. *Anhãnga recû yba*”, dentre uma série de outros “paus”, espécie de madeira. Essa acepção também é oferecida por Carl Friedrich Phil.v. Martius no seu *Diccionario da Lingua Geral Brasilica portuguez-alemão* contido no seu *Glossaria linguarum (...)*: “*Anhãnga-fantasma*, Gespenst, Schattenbild. *Anhãnga recû-yba* – páo de lacre, ein Baum, *Vismia*”(MARTIUS, 1862: 34). A tradução de fantasma como *Anhãnga* aparece também no manuscrito de 1751, conforme mostrado nas páginas anteriores.

passamos aos diálogos, todavia, temos: “D. Lançou-os de si feitos diabos, precipitando-os no Inferno. D. **Anhângamo** nhe imondóu, **anhangá** ratápe cëityca (...) M. Não estão alguns neste mundo? M. Ndoicöipe, amó icó ybÿ pupé. D. Estão os Anjos de nossa guarda , por ordem de Deos , para guardar-nos do diabo nosso inimigo , e do peccado. Oicó Caräíbebé acê rarôânamo: Tupã nhêénga rupi, **anhânga** acê çumará çuí, tecoangaipába çubé acê rarôãôâma recé” (BETTENDORFF, 1687 *apud* VELLOZO 1800: 37).

Pensemos com Edelweiss sobre as obras de Bettendorff:

De 1686-1687 os superiores permitiram a reedição da gramática do pe. Figueira e do catecismo do pe. Araújo. Na mesma época, deram licença ao pe. Bettendorff para a impressão de um catecismo tupí mais breve; mas, ao que podemos concluir, não se interessaram na publicação da *Doutrina Christã / Em língua geral dos Índios do Estado do Brasil / e Maranhão, composta pelo P. Philippe Bettendorff, / traduzida em lingua irregular e vulgar usada / nestes tempos*. Atentemos bem no sentido dêste título, onde aparecem duas línguas índias; uma é o tupi original, em que já existiam catecismos; a outra, usada no Estado do Maranhão, ao tempo de Bettendorff, classificada de irregular e vulgar, é o tupi dos mestiços, a *língua-geral*, que denominamos *brasiliano*. Excetuando-se essa versão de Bettendorff, nenhuma das obras brasileiras conhecidas é obra jesuíta, embora lhes vêm sendo atribuídas enganadamente. (EDELWEISS, 1969:44)

Os dados reunidos até aqui permitem concluir que os franciscanos optaram por usar *Juruparî* no confessionário para adaptá-lo àquela audiência e não devido a uma variante linguística. Provavelmente, um autor jesuíta usaria *Anhanga*, sendo este o demônio genérico ou os dois, seguindo a orientação de Bettendorff no catecismo, conforme mostra Edelweiss:

“Daí por diante as perguntas e respostas são redigidas no dialeto brasileiro do século dezoito, o que fãcilmente se pode comprovar cotejando o texto com o do catecismo brasileiro de Bettendorff, do qual parte das formas léxicas ainda pertence à fase de transição anterior, como se verifica na lista a seguir. *Catecismo Brasileiro de Bettendorff, códice* 1809. Anhanga, îuruparî. *Catecismo do Códice* 69. îuruparî. Português. Diabo” (EDELWEISS, 1969:152)

Edelweiss mostra, portanto, que no Catecismo, Bettendorff usa os dois termos: *Anhanga* e *Juruparî*. Os copistas do século XVIII conheciam tanto Bettendorff como o texto de Bartolomeu Leão. A preferência pelo uso de *Juruparî* se deve à adaptação do texto às audiências amazônicas e também pode ser considerada traço da autoria franciscana. Lembremos, ainda, que uma de nossas pistas de que o texto de Leão não foi escrito para ser usado na Amazônia é justamente a ausência de *Juruparî*. O responsável pela edição em Portugal da obra de Leão, impressa em 1686, foi justamente Bettendorff, cuja obra foi impressa em 1687, apenas 1 ano após a impressão do Confessionário de Leão e, como já foi mostrado, Bettendorff conhecia *Juruparî* como tradução para “demônio”.

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

A pergunta é: teriam os jesuítas dos aldeamentos paraenses usado um manuscrito franciscano para confessar seus índios? É preciso investigar o que as autoridades da Companhia de Jesus pensaram para a confissão indígena do Pará colonial. De acordo com a pesquisa de Consiglio, no século XVII, os índios do Pará trabalhavam tanto que nem se confessavam (CONSIGLIO, 2003: 102-103). Em 1618, quando se imprime a obra de Antônio de Araújo, a Amazônia está sob domínio dos frades de Santo Antônio, que dura de 1618 a 1624. A pesquisa de Consiglio aponta para o fato de que em outras situações missionárias, em outros lugares do mundo, os jesuítas haviam herdado o trabalho missional dos franciscanos. Foi o caso do Grão – Pará e Maranhão?

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

E, acabando de falar o feiticeiro, começam a tremer, principalmente as mulheres, com grandes tremores pelo corpo, que parecem endemoniadas, como decerto o são, lançando-se à terra, espumando pela boca, e nisto lhes persuade o feiticeiro de que então lhes entra a santidade, e quem assim não age, tomam-lhe mal. E depois lhes oferecem muitas coisas. E nas enfermidades dos gentios usam também esses feiticeiros de muitos enganos e feitiçarias. Esses são os maiores inimigos que temos aqui: algumas vezes fazem crer aos enfermos que nós lhes metemos no corpo facas, tesouras e coisas semelhantes, e que com isso os matamos. E em suas guerras os gentios aconselham-se com eles, além de agouros que obtêm de certas aves (NÓBREGA, 1549 *apud* HUE, 2006: 37)

Este trecho de carta é bastante rico para o tema de nossa discussão: Nóbrega cita os feiticeiros, o demônio, a santidade, o papel dos feiticeiros como conselheiros indígenas em assuntos de guerra e contra os jesuítas e também o uso que os índios fazem dos agouros de certas aves. O discurso demonológico das cartas não se reproduz nas perguntas dos confessionários jesuítas oficiais.

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

No início do texto, dissemos que o diabo *Anhangá* não aparece no confissão de José de Anchieta. Quem aparece, na última pergunta, traduzida por Armando Cardoso, é o diabo *Guajupia*,

Erebiárpe pajé porapití moangaúba, jekaraímoñanga, morangiguána pitángñeénga, Guajupia moraséia, marakáporaséia, mosausúba?

Creste no pajé, no fingir matar gente, em fazer-se santidade, em agouros de fala de criança, em dança do Guajupia, em danças de maracá, em sonhos? (CARDOSO, 1992: 83)

Como vimos, segundo o Vocabulário da Língua Brasileira (VLB), para os missionários, *Guajupia* é uma espécie de diabo. Há uma curiosa contradição no VLB. Como também vimos anteriormente, há o feiticeiro bom, o *pajé*, e o mau, o *pajé aíba*, sendo que o *pajé* bom, segundo a entrada do dicionário, é ajudado pelo *Guajupia*, que ajuda os índios a vencerem a guerra. Como o verbete é uma explicação sobre os dois tipos de *pajé*, é possível que o missionário tenha se confundido e trocado os conceitos, já que *Guajupia* é um diabo e acreditar em sua dança é pecado no confissão de José de Anchieta.

Quadro 1. O demônio e seus respectivos penitentes

Fonte	Demônio	Confessor	Penitente
Confissão de José de Anchieta	<i>Guajupia</i>	Jesuíta	Índios do Estado do Brasil
Confissão de Antônio de Araújo (1618) e de Bartolomeu de Leão (1686)	<i>Anhangá</i>	Jesuíta	Índios do Estado do Brasil

Confessionários anônimos e paraenses de 1750 e 1751	<i>Jurupari</i>	Desconhecido. Hipoteticamente jesuíta, franciscano capucho ou capuchinho	Índios do Pará
---	-----------------	--	----------------

Referências bibliográficas

AGNOLIN, A.O *Apetite da Antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico. Alteridade e identidade no caso Tupinambá.* São Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2005.

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

_____. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa.* São Paulo: Paulinas, 2013.

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

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

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

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

ARAÚJO, Antônio de. *Catecismo na Lingoa Brasilica, no qual se contem a summa da doutrina christã. Com tudo o que pertence aos Mystérios de nossa sancta Fè & bõs costumes. Composto a modo de Dialogos por Padres Doctos, & bons lingoes da Companhia de IESUS.* Agora novamente concertado, ordenado,& acrescentado pello Padre Antonio d'Araujo Theologo, & lingoa da mesma Companhia. Em Lisboa por Pedro Crasbeeck.ãno 1618. A custa dos Padres do Brasil. Utilizamos a versão recente: ARAÚJO, Padre Antônio de. *Catecismo na Língua Brasílica. Reprodução fac-similar da 1ª edição (1618), com apresentação pelo P.e A.Lemos Barbosa, Professor de Língua Tupi na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1952.

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

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

CARVALHO JÚNIOR, Roberto Zahluth de. *Espíritos Inquietos e Orgulhosos: Os Frades Capuchos na Amazônia Joanina (1706-1751)*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia da Universidade Federal do Pará. Belém, 2009.

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

EDELWEISS, Frederico G. *Estudos Tupis e Tupi – Guaranis: Confrontos e Revisões*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Editôra, 1969. Digitalizado pela Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. Disponível para download no endereço http://biblio.etnolinguistica.org/edelweiss_1969_estudos.

HUE, Sheila Moura. *Primeiras cartas do Brasil [1551 – 1555]*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

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

LEAM, Bertholameu de. *Catecismo Brasilico da Doutrina Christã, com o ceremonial dos Sacramentos & mais actos Parochiais [...]*. Lisboa: Na officina de Miguel Deslandes, MDCLXXXVI, 1686.

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

LEMOS BARBOSA, Pe. Antônio. *Pequeno Vocabulário Tupi - Português*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1951.

_____. *Curso de Tupi Antigo*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1956.

_____. *Pequeno Vocabulário Português - Tupi*. Com um Apêndice: Nomenclatura de Parentescos. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1970.

MAMIANI, Luis (S.J.). *Catecismo Da Doutrina Christã Na Lingua Brafilica Da Nação Kiriri*. Composto Pelo P.LUIS VINCENCIO MAMIANI, Da Companhia de JESUS, Missionario da Provincia do Brasil. Lisboa, Na Officina de MIGUEL DESLANDES, Impressor de Sua Magestade. Com todas as licenças neccessarias. Anno de 1698. Edição fac-similar: Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942.

MARTIUS, Carl Friedrich Von. *Glossaria Linguarum Brasiliensium*. Glossarios de diversas lingoas e dialectos que fallao os índios no Imperio do Brasil. Erlangen: Druck Von Junge & Sohn, 1863.

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

MOTA, Jaqueline. *O Confessionário em língua tupi e a cultura confessional europeia*. Relatório final da Bolsa de Pesquisa da Fundação Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Manuscrito, 2010.

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

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método moderno de tupi antigo: a língua do Brasil dos primeiros séculos*. São Paulo: Global, 2005.

POMPA, Cristina. *Religião como Tradução*. São Paulo: Edusc, 2003.

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

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